

René Guénon

Articles

- Recueil posthume -

TABLE DES MATIÈRES

La Métaphysique orientale.....	1
--------------------------------	---

TRADITION PRIMORDIALE ET ADAPTATIONS CYCLIQUES

Cycles cosmiques

I – Le Zodiaque et les points cardinaux.....	16
II – Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques	20
III – L’hiéroglyphe du Cancer	27

Tradition atlantéenne

IV – Atlantide et Hyperborée.....	32
V – Place de la tradition atlantéenne dans le <i>Manvantara</i>	38
VI – Quelques remarques sur le nom d’ <i>Adam</i>	41
VII – Le Sanglier et l’Ourse.....	44
VIII – Sheth.....	50
IX – Sur la signification des fêtes « carnavalesques »	54
X – Silence et solitude	58

Tradition hébraïque

XI – <i>Qabbalah</i>	63
XII – Kabbale et science des nombres	67
XIII – La Kabbale juive.....	74
XIV – Le <i>Siphra di-Tzeniutha</i>	87

Tradition hermétique

XV – La Tradition hermétique.....	92
XVI – Hermès	97
XVII – Le tombeau d’Hermès	102
XVIII – La Science des lettres (<i>Ilmul-hurûf</i>).....	108
XIX – La Langue des Oiseaux.....	113

Tradition chrétienne

XX – À propos des langues sacrées	118
XXI – Christianisme et Initiation.....	121
XXII – La lumière et la pluie	133
XXIII – Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé	137
XXIV – Le Saint Graal.....	142
XXV – La Terre du Soleil.....	153
XXVI – Le Christ Prêtre et Roi	158
XXVII – Saint Bernard.....	163

Écrits pour Regnabit

XXVIII – Le Sacré-Cœur et la Légende du Saint Graal.....	174
XXIX – Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives	181
XXX – À propos de quelques symboles hermético-religieux	192
XXXI – Le Verbe et le Symbole.....	199
XXXII – À propos des signes corporatifs et de leur sens originel.....	205
XXXIII – Les Arbres du Paradis.....	211
XXXIV – Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé	216
XXXV – L’idée du Centre dans les traditions antiques	223
XXXVI – La Réforme de la Mentalité moderne.....	232
XXXVII – L’ <i>Omphalos</i> , symbole du Centre.....	236
XXXVIII – Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque	244
XXXIX – La Terre Sainte et le Cœur du Monde	251
XL – Considérations sur le Symbolisme	257
XLI – Considérations sur le Symbolisme II. – Symbolisme et Philosophie	262
XLII – Cœur et Cerveau	267

XLIII – À propos du Poisson	274
XLIV – L’Emblème du Sacré-Cœur dans une société secrète américaine.....	279
XLV – Une Contrefaçon du Catholicisme.....	285
XLVI – Le Centre du Monde dans les doctrines extrême-orientales	291
XLVII – Le grain de sénevê.....	298
XLVIII – L’Éther dans le cœur.....	305

Rapports entre l’Orient et l’Occident

XLIX – Le Roi du Monde	312
L – Réponse à l’enquête sur <i>Les Appels de l’Orient</i>	318
LI – Orient et Occident.....	322
LII – Terrains d’entente entre l’Orient et l’Occident	325
LIII – « Connais-toi toi-même »	334

Tradition islamique

LIV – L’Ésotérisme islamique.....	342
LV – L’écorce et le noyau (<i>El-Qishr wa el-Lobb</i>).....	348
LVI – <i>Et-Tawhîd</i>	352
LVII – <i>El-Faqrû</i>	355
LVIII – <i>Er-Rûh</i>	359
LIX – Note sur l’angélogologie de l’alphabet arabe	362
LX – La chiologie dans l’ésotérisme islamique	365
LXI – Influence de la civilisation islamique en Occident	369
LXII – Création et Manifestation	374

Tradition hindoue

LXIII – <i>Âtmâ-Gîtâ</i>	381
LXIV – L’esprit de l’Inde.....	385
LXV – <i>Kundalinî-Yoga</i>	392
LXVI – La théorie hindoue des cinq éléments	402
LXVII – <i>Dharma</i>	417
LXVIII – <i>Varna</i>	421
LXIX – Tantrisme et magie	425
LXX – Le cinquième <i>Vêda</i>	428
LXXI – <i>Nâma-rûpa</i>	433
LXXII – <i>Mâyâ</i>	437
LXXIII – <i>Sanâtana Dharma</i>	440

Tradition extrême-orientale

LXXXIV – « Les influences errantes ».....	448
LXXXV – Taoïsme et Confucianisme	452

SCIENCES TRADITIONNELLES ET RÉALISATION INITIATIQUE

L'axe polaire, le rayon solaire et les dualités cosmiques

I – Les Doctrines Hindoues	465
II – Les symboles de l'analogie	473
III – L'Arbre du Monde.....	477
IV – L'Arbre et le <i>Vajra</i>	481
V – L'Arbre de Vie et le breuvage d'immortalité.....	484
VI – Le symbolisme de l'échelle	487
VII – Le « trou de l'aiguille »	491
VIII – Le passage des eaux	494
IX – <i>Janua Cœli</i>	497
X – <i>Kâla-mukha</i>	501
XI – Les sept rayons et l'arc-en-ciel	505
XII – La Chaîne des mondes.....	509
XIII – Esprit et intellect	516
XIV – Les Idées éternelles.....	520
XV – Les « racines des plantes »	523
XVI – Monothéisme et angéologie	527
XVII – Le symbolisme du pont.....	530
XVIII – Le pont et l'arc-en-ciel	533
XIX – La chaîne d'union	537
XX – Encadrements et labyrinthes.....	540
XXI – Liens et nœuds.....	544
XXII – Les pierres de foudre	547
XXIII – Les fleurs symboliques	551
XXIV – Les armes symboliques	555
XXV – <i>Sayful-Islam</i>	559
XXVI – Le symbolisme des cornes.....	563
XXVII – Les dualités cosmiques	567

Le germe dans le cœur et la caverne dans la montagne

XXVIII – La Caverne et le Labyrinthe.....	586
XXIX – Le Cœur et la Caverne	593
XXX – La Montagne et la Caverne.....	597
XXXI – Le Cœur et l'Œuf du Monde	600
XXXII – La Caverne et l'Œuf du Monde	603
XXXIII – La sortie de la caverne	606
XXXIV – Les Portes solsticiales.....	609
XXXV – Le symbolisme du zodiaque chez les pythagoriciens	613
XXXVI – Le symbolisme solsticial de Janus	617
XXXVII – Les mystères de la lettre <i>Nûn</i>	621
XXXVIII – Quelques aspects du symbolisme de Janus	625
XXXIX – Quelques aspects du symbolisme du poisson	631

APERÇUS SUR L'INITIATION TOME II

I – L'ésotérisme du Graal	636
II – Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ?	645
III – À propos du rattachement initiatique	650
IV – Influences spirituelles et « égrégores »	660
V – Nécessité de l'exotérisme traditionnel	664
VI – Point de vue rituel et point de vue moral	667
VII – Sur la « glorification du travail »	671
VIII – Salut et Délivrance	674
IX – Le sacré et le profane	677
X – Cérémonialisme et esthétisme	680
XI – À propos de « conversions »	685
XII – Contemplation directe et contemplation par reflet	688
XIII – Doctrine et méthode	691
XIV – Les trois voies et les formes initiatiques	695
XV – Ascèse et ascétisme	701
XVI – <i>Guru</i> et <i>upaguru</i>	705
XVII – Vrais et faux instructeurs spirituels	708
XVIII – Sagesse innée et sagesse acquise	712
XIX – Travail initiatique collectif et « présence » spirituelle	716
XX – Sur le rôle du <i>Guru</i>	720
XXI – Sur les degrés initiatiques	724
XXII – Contre le « quiétisme »	727
XXIII – Folie apparente et sagesse cachée	731
XXIV – Le masque « populaire »	735
XXV – La jonction des extrêmes	739
XXVI – Les « têtes noires »	743
XXVII – L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?	746
XXVIII – Les deux nuits	752
XXIX – Réalisation ascendante et descendante	758

FRANC-MAÇONNERIE

I – L'initiation et les métiers	768
II – Les arts et leur conception traditionnelle	773
III – Parole perdue et mots substitués.....	778
IV – « Rassembler ce qui est épars ».....	790
V – Le blanc et le noir	794
VI – Pierre noire et pierre cubique.....	797
VII – Pierre brute et pierre taillée.....	800
VIII – La Tétraktys et le carré de quatre	803
IX – Un hiéroglyphe du Pôle	807
X – L'Octogone.....	810
XI – La « pierre angulaire »	813
XII – La lettre G et le swastika	824
XIII – « Lapsit exillis ».....	828
XIV – <i>El-Arkân</i>	832
XV – Le symbolisme du dôme	836
XVI – Le Dôme et la Roue	840
XVII – La Porte étroite	844
XVIII – L'Œil qui voit tout.....	847
XIX – Le « quatre de chiffre »	850
XX – Cologne ou Strasbourg ?	853
XXI – La Cité divine	855
XXII – À propos des constructeurs du moyen-âge	859
XXIII – La triple enceinte druidique	863
XXIV – Les Gardiens de la Terre sainte	868
XXV – À propos des deux saints Jean	875
XXVI – Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples	878
XXVII – À propos des pèlerinages	884
XXVIII – Maçons et charpentiers	889
XXIX – <i>Heredom</i>	892
XXX – Le Compagnonnage et les Bohémiens	895
XXXI – À propos des « Rose-Croix lyonnais ».....	898
XXXII – L'énigme de Martinès de Pasqually	901
XXXIII – Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coëns.....	915
XXXIV – Initiation féminine et initiations de métier	920

ERREURS MODERNES

I – Du prétendu « empirisme » des anciens	925
II – Le sens des proportions	929
III – La maladie de l'angoisse	933
IV – La superstition de la « valeur »	938
V – Les origines du Mormonisme	943
VI – La coutume contre la tradition	952
VII – Nouvelles confusions	956
VIII – Sur le prétendu « orgueil intellectuel »	961
IX – Tradition et « inconscient »	964
X – Contre la vulgarisation	968
XI – La science profane devant les doctrines traditionnelles	971
XII – Métaphysique et dialectique	977

DIVERS

Le symbolisme du tissage	984
Initiation et contre-initiation	987
L'enseignement initiatique	991
La « Religion » d'un Philosophe	997
Le Soufisme	1002
Tradition et traditionalisme	1007
Les contrefaçons de l'idée traditionnelle	1012
À propos d'« animisme » et de « chamanisme »	1022
L'erreur du « psychologisme »	1027
L'illusion de la « vie ordinaire »	1034
La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne	1041
« Discours contre les discours »	1045
Les Centres initiatiques	1050

La Métaphysique orientale

Conférence donnée à La Sorbonne, le 17 décembre 1925.

Publié séparément en 1939.

J'ai pris comme sujet de cet exposé la métaphysique orientale ; peut-être aurait-il mieux valu dire simplement la métaphysique sans épithète, car, en vérité, la métaphysique pure étant par essence en dehors et au delà de toutes les formes et de toutes les contingences, n'est ni orientale ni occidentale, elle est universelle. Ce sont seulement les formes extérieures dont elle est revêtue pour les nécessités d'une exposition, pour en exprimer ce qui est exprimable, ce sont ces formes qui peuvent être soit orientales, soit occidentales ; mais, sous leur diversité, c'est un fond identique qui se retrouve partout et toujours, partout du moins où il y a de la métaphysique vraie, et cela pour la simple raison que la vérité est une.

S'il en est ainsi, pourquoi parler plus spécialement de métaphysique orientale ? C'est que, dans les conditions intellectuelles où se trouve actuellement le monde occidental, la métaphysique y est chose oubliée, ignorée en général, perdue à peu près entièrement, tandis que en Orient, elle est toujours l'objet d'une connaissance effective. Si l'on veut savoir ce qu'est la métaphysique, c'est donc à l'Orient qu'il faut s'adresser ; et, même si l'on veut retrouver quelque chose des anciennes traditions métaphysiques qui ont pu exister en Occident, dans un Occident qui, à bien des égards, était alors singulièrement plus proche de l'Orient qu'il ne l'est aujourd'hui, c'est surtout à l'aide des doctrines orientales et par comparaison avec celles-ci que l'on pourra y parvenir, parce que ces doctrines sont les seules qui, dans ce domaine métaphysique, puissent encore être étudiées directement. Seulement, pour cela, il est bien évident qu'il faut les étudier comme le font les Orientaux eux-mêmes, et non point en se livrant à des interprétations plus ou moins hypothétiques et parfois tout à fait fantaisistes ; on oublie trop souvent que les civilisations orientales existent toujours et qu'elles ont encore des représentants qualifiés, auprès desquels il suffirait de s'informer pour savoir véritablement de quoi il s'agit.

J'ai dit métaphysique orientale, et non uniquement métaphysique hindoue, car les doctrines de cet ordre, avec tout ce qu'elles impliquent, ne se rencontrent pas que dans l'Inde, contrairement à ce que semblent croire certains, qui d'ailleurs ne se rendent guère compte de leur véritable nature. Le cas de l'Inde n'est nullement exceptionnel sous ce rapport ; il est exactement celui de toutes les civilisations qui possèdent ce qu'on peut appeler une base traditionnelle. Ce qui est exceptionnel et anormal, ce sont au contraire des civilisations dépourvues d'une telle base ; et à vrai dire, nous n'en connaissons qu'une, la civilisation occidentale moderne. Pour ne considérer que les principales civilisations de l'Orient, l'équivalent de la

métaphysique hindoue se trouve, en Chine, dans le Taoïsme ; il se trouve aussi, d'un autre côté, dans certaines écoles ésotériques de l'Islam (il doit être bien entendu, d'ailleurs, que cet ésotérisme islamique n'a rien de commun avec la philosophie extérieure des Arabes, d'inspiration grecque pour la plus grande partie). La seule différence, c'est que, partout ailleurs que dans l'Inde, ces doctrines sont réservées à une élite plus restreinte et plus fermée ; c'est ce qui eut lieu aussi en Occident au moyen âge, pour un ésotérisme assez comparable à celui de l'Islam à bien des égards, et aussi purement métaphysique que celui-ci, mais dont les modernes, pour la plupart, ne soupçonnent même plus l'existence. Dans l'Inde, on ne peut parler d'ésotérisme au sens propre de ce mot, parce qu'on n'y trouve pas une doctrine à deux faces, exotérique et ésotérique ; il ne peut être question que d'un ésotérisme naturel, en ce sens que chacun approfondira plus ou moins la doctrine et ira plus ou moins loin selon la mesure de ses propres possibilités intellectuelles, car il y a, pour certaines individualités humaines, des limitations qui sont inhérentes à leur nature même et qu'il leur est impossible de franchir.

Naturellement, les formes changent d'une civilisation à une autre, puisqu'elles doivent être adaptées à des conditions différentes ; mais, tout en étant plus habitué aux formes hindoues, je n'éprouve aucun scrupule à en employer d'autres au besoin, s'il se trouve qu'elles puissent aider la compréhension sur certains points : il n'y a à cela aucun inconvénient, parce que ce ne sont en somme que des expressions diverses de la même chose. Encore une fois, la vérité est une, et elle est la même pour tous ceux qui, par une voie quelconque, sont parvenus à sa connaissance.

Cela dit, il convient de s'entendre sur le sens qu'il faut donner ici au mot « métaphysique », et cela importe d'autant plus que j'ai souvent eu l'occasion de constater que tout le monde ne le comprenait pas de la même façon. Je pense que ce qu'il y a de mieux à faire, pour les mots qui peuvent donner lieu à quelque équivoque, c'est de leur restituer autant que possible leur signification primitive et étymologique. Or, d'après sa composition, ce mot « métaphysique » signifie littéralement « au delà de la physique », en prenant « physique » dans l'acception que ce terme avait toujours pour les anciens, celle de « science de la nature » dans toute sa généralité. La physique est l'étude de tout ce qui appartient au domaine de la nature ; ce qui concerne la métaphysique, c'est ce qui est au delà de la nature. Comment donc certains peuvent-ils prétendre que la connaissance métaphysique est une connaissance naturelle, soit quant à son objet, soit quant aux facultés par lesquelles elle est obtenue ? Il y a là un véritable contresens, une contradiction dans les termes mêmes ; et pourtant, ce qui est le plus étonnant, il arrive que cette confusion est commise même par ceux qui devraient avoir gardé quelque idée de la vraie métaphysique et savoir la distinguer plus nettement de la pseudo-métaphysique des philosophes modernes.

Mais, dira-t-on peut-être, si ce mot « métaphysique » donne lieu à de telles confusions, ne vaudrait-il pas mieux renoncer à son emploi et lui en substituer un autre qui aurait moins d'inconvénients ? À la vérité, ce serait fâcheux, parce que, par sa formation, ce mot convient parfaitement à ce dont il s'agit ; et ce n'est guère possible, parce que les langues occidentales ne possèdent aucun autre terme qui soit

aussi bien adapté à cet usage. Employer purement et simplement le mot « connaissance », comme on le fait dans l'Inde, parce que c'est en effet la connaissance par excellence, la seule qui soit absolument digne de ce nom, il n'y faut guère songer, car ce serait encore beaucoup moins clair pour des Occidentaux, qui, en fait de connaissance, sont habitués à ne rien envisager en dehors du domaine scientifique et rationnel. Et puis est-il nécessaire de tant se préoccuper de l'abus qui a été fait d'un mot ? Si l'on devait rejeter tous ceux qui sont dans ce cas, combien en aurait-on encore à sa disposition ? Ne suffit-il pas de prendre les précautions voulues pour écarter les méprises et les malentendus ? Nous ne tenons pas plus au mot « métaphysique » qu'à n'importe quel autre ; mais, tant qu'on ne nous aura pas proposé un meilleur terme pour le remplacer, nous continuerons à nous en servir comme nous l'avons fait jusqu'ici.

Il est malheureusement des gens qui ont la prétention de « juger » ce qu'ils ignorent, et qui, parce qu'ils donnent le nom de « métaphysique » à une connaissance purement humaine et rationnelle (ce qui n'est pour nous que science ou philosophie), s'imaginent que la métaphysique orientale n'est rien de plus ni d'autre que cela, d'où ils tirent logiquement la conclusion que cette métaphysique ne peut conduire réellement à tels ou tels résultats. Pourtant, elle y conduit effectivement, mais parce qu'elle est tout autre chose que ce qu'ils supposent ; tout ce qu'ils envisagent n'a véritablement rien de métaphysique, dès lors que ce n'est qu'une connaissance d'ordre naturel, un savoir profane et extérieur ; ce n'est nullement de cela que nous voulons parler. Faisons-nous donc « métaphysique » synonyme de « surnaturel » ? Nous accepterions très volontiers une telle assimilation, puisque, tant qu'on ne dépasse pas la nature, c'est-à-dire le monde manifesté dans toute son extension (et non pas le seul monde sensible qui n'en est qu'un élément infinitésimal), on est encore dans le domaine de la physique ; ce qui est métaphysique, c'est, comme nous l'avons déjà dit, ce qui est au delà et au-dessus de la nature, c'est donc proprement le « surnaturel ».

Mais on fera sans doute ici une objection : est-il donc possible de dépasser ainsi la nature ? Nous n'hésiterons pas à répondre très nettement : non seulement cela est possible, mais cela est. Ce n'est là qu'une affirmation, dira-t-on encore ; quelles preuves peut-on en donner ? Il est vraiment étrange qu'on demande de prouver la possibilité d'une connaissance au lieu de chercher à s'en rendre compte par soi-même en faisant le travail nécessaire pour l'acquérir. Pour celui qui possède cette connaissance, quel intérêt et quelle valeur peuvent avoir toutes ces discussions ? Le fait de substituer la « théorie de la connaissance » à la connaissance elle-même est peut-être le plus bel aveu d'impuissance de la philosophie moderne.

Il y a d'ailleurs dans toute certitude quelque chose d'incommunicable ; nul ne peut atteindre réellement une connaissance quelconque autrement que par un effort strictement personnel, et tout ce qu'un autre peut faire, c'est de donner l'occasion et d'indiquer les moyens d'y parvenir. C'est pourquoi il serait vain de prétendre, dans l'ordre purement intellectuel, imposer une conviction quelconque ; la meilleure argumentation ne saurait, à cet égard, tenir lieu de la connaissance directe et effective.

Maintenant, peut-on définir la métaphysique telle que nous l'entendons ? Non, car définir, c'est toujours limiter, et ce dont il s'agit est, en soi, véritablement et absolument illimité, donc ne saurait se laisser enfermer dans aucune formule ni dans aucun système. On peut caractériser la métaphysique d'une certaine façon, par exemple en disant qu'elle est la connaissance des principes universels ; mais ce n'est pas là une définition à proprement parler, et cela ne peut du reste en donner qu'une idée assez vague. Nous y ajouterons quelque chose si nous disons que ce domaine des principes s'étend beaucoup plus loin que ne l'ont pensé certains Occidentaux qui cependant on fait de la métaphysique, mais d'une manière partielle et incomplète. Ainsi, quand Aristote envisageait la métaphysique comme la connaissance de l'être en tant qu'être, il l'identifiait à l'ontologie, c'est-à-dire qu'il prenait la partie pour le tout. Pour la métaphysique orientale, l'être pur n'est pas le premier ni le plus universel des principes, car il est déjà une détermination ; il faut donc aller au delà de l'être, et c'est même cela ce qui importe le plus. C'est pourquoi, en toute conception vraiment métaphysique, il faut toujours réserver la part de l'inexprimable ; et même tout ce qu'on peut exprimer n'est littéralement rien au regard de ce qui dépasse toute expression, comme le fini, quelle que soit sa grandeur, est nul vis-à-vis de l'Infini. On peut suggérer beaucoup plus qu'on n'exprime, et c'est là, en somme, le rôle que jouent ici les formes extérieures ; toutes ces formes, qu'il s'agisse de mots ou de symboles quelconques, ne constituent qu'un support, un point d'appui pour s'élever à des possibilités de conception qui les dépassent incomparablement : nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

Nous parlons de conceptions métaphysiques, faute d'avoir un autre terme à notre disposition pour nous faire comprendre ; mais qu'on n'aille pas croire pour cela qu'il y ait là rien d'assimilable à des conceptions scientifiques ou philosophiques ; il ne s'agit pas d'opérer des « abstractions » quelconques, mais de prendre une connaissance directe de la vérité telle qu'elle est. La science est la connaissance rationnelle discursive, toujours indirecte, une connaissance par reflet ; la métaphysique est la connaissance supra-rationnelle, intuitive et immédiate. Cette intuition intellectuelle pure, sans laquelle il n'y a pas de métaphysique vraie, ne doit d'ailleurs aucunement être assimilée à l'intuition dont parlent certains philosophes contemporains, car celle-ci est, au contraire, infra-rationnelle. Il y a une intuition intellectuelle et une intuition sensible ; l'une est au delà de la raison, mais l'autre est en deçà ; cette dernière ne peut saisir que le monde du changement et du devenir, c'est-à-dire la nature, ou plutôt une infime partie de la nature. Le domaine de l'intuition intellectuelle, au contraire, c'est le domaine des principes éternels et immuables, c'est le domaine métaphysique.

L'intellect transcendant, pour saisir directement les principes universels, doit être lui-même d'ordre universel ; ce n'est plus une faculté individuelle, et le considérer comme tel serait contradictoire, car il ne peut être dans les possibilités de l'individu de dépasser ses propres limites, de sortir des conditions qui le définissent en tant qu'individu. La raison est une faculté proprement et spécifiquement humaine ; mais ce qui est au delà de la raison est véritablement « non-humain » ; c'est ce qui rend possible la connaissance métaphysique, et celle-ci, il faut le redire encore, n'est

pas une connaissance humaine. En d'autres termes, ce n'est pas en tant qu'homme que l'homme peut y parvenir ; mais c'est en tant que cet être, qui est humain dans un de ses états, est en même temps autre chose et plus qu'un être humain ; et c'est la prise de conscience effective des états supra-individuels qui est l'objet réel de la métaphysique, ou, mieux encore, qui est la connaissance métaphysique elle-même. Nous arrivons donc ici à un des points les plus essentiels, et il est nécessaire d'y insister : si l'individu était un être complet, s'il constituait un système clos à la façon de la monade de Leibnitz, il n'y aurait pas de métaphysique possible ; irrémédiablement enfermé en lui-même, cet être n'aurait aucun moyen de connaître ce qui n'est pas de l'ordre d'existence auquel il appartient. Mais il n'en est pas ainsi : l'individu ne représente en réalité qu'une manifestation transitoire et contingente de l'être véritable ; il n'est qu'un état spécial parmi une multitude indéfinie d'autres états du même être ; et cet être est, en soi, absolument indépendant de toutes ses manifestations, de même que, pour employer une comparaison qui revient à chaque instant dans les textes hindous, le soleil est absolument indépendant des multiples images dans lesquelles il se réfléchit. Telle est la distinction fondamentale du « Soi » et du « moi », de la personnalité et de l'individualité ; et, de même que les images sont reliées par les rayons lumineux à la source solaire sans laquelle elles n'auraient aucune existence et aucune réalité, de même l'individualité, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'individualité humaine ou de tout autre état analogue de manifestation, est reliée à la personnalité, au centre principiel de l'être, par cet intellect transcendant dont il vient d'être question. Il n'est pas possible, dans les limites de cet exposé, de développer plus complètement ces considérations, ni de donner une idée plus précise de la théorie des états multiples de l'être ; mais je pense cependant en avoir dit assez pour en faire tout au moins pressentir l'importance capitale dans toute doctrine véritablement métaphysique.

Théorie, ai-je dit, mais ce n'est pas seulement de théorie qu'il s'agit, et c'est là encore un point qui demande à être expliqué. La connaissance théorique, qui n'est encore qu'indirecte et en quelque sorte symbolique, n'est qu'une préparation, d'ailleurs indispensable, de la véritable connaissance. Elle est du reste la seule qui soit communicable d'une certaine façon, et encore ne l'est-elle pas complètement ; c'est pourquoi toute exposition n'est qu'un moyen d'approcher de la connaissance, et cette connaissance, qui n'est tout d'abord que virtuelle, doit ensuite être réalisée effectivement. Nous trouvons ici une nouvelle différence avec cette métaphysique partielle à laquelle nous avons fait allusion précédemment, celle d'Aristote par exemple, déjà théoriquement incomplète en ce qu'elle se limite à l'être, et où, de plus, la théorie semble bien être présentée comme se suffisant à elle-même, au lieu d'être ordonnée expressément en vue d'une réalisation correspondante, ainsi qu'elle l'est toujours dans toutes les doctrines orientales. Pourtant, même dans cette métaphysique imparfaite, nous serions tenté de dire cette demi-métaphysique, on rencontre parfois des affirmations qui, si elles avaient été bien comprises, auraient dû conduire à de tout autres conséquences : ainsi, Aristote ne dit-il pas nettement qu'un être est tout ce qu'il connaît ? Cette affirmation de l'identification par la connaissance, c'est le principe même de la réalisation métaphysique ; mais ici ce principe reste isolé, il n'a que la valeur d'une déclaration toute théorique, on n'en tire

aucun parti, et il semble que, après l'avoir posé, on n'y pense même plus : comment se fait-il qu'Aristote lui-même et ses continuateurs n'aient pas mieux vu tout ce qui y était impliqué ? Il est vrai qu'il en est de même en bien d'autres cas, et qu'ils paraissent oublier parfois des choses aussi essentielles que la distinction de l'intellect pur et de la raison, après les avoir cependant formulées non moins explicitement ; ce sont là d'étranges lacunes. Faut-il y voir l'effet de certaines limitations qui seraient inhérentes à l'esprit occidental, sauf des exceptions plus ou moins rares, mais toujours possibles ? Cela peut être vrai dans une certaine mesure, mais pourtant il ne faut pas croire que l'intellectualité occidentale ait été, en général, aussi étroitement limitée autrefois qu'elle l'est à l'époque moderne. Seulement, des doctrines comme celles-là ne sont après tout que des doctrines extérieures, bien supérieures à beaucoup d'autres, puisqu'elles renferment malgré tout une part de métaphysique vraie, mais toujours mélangée à des considérations d'un autre ordre, qui, elles, n'ont rien de métaphysique. Nous avons, pour notre part, la certitude qu'il y a eu autre chose que cela en Occident, dans l'antiquité et au moyen âge, qu'il y a eu, à l'usage d'une élite, des doctrines purement métaphysiques et que nous pouvons dire complètes, y compris cette réalisation qui, pour la plupart des modernes, est sans doute une chose à peine concevable ; si l'Occident en a aussi totalement perdu le souvenir, c'est qu'il a rompu avec ses propres traditions, et c'est pourquoi la civilisation moderne est une civilisation anormale et déviée.

Si la connaissance purement théorique était à elle-même sa propre fin, si la métaphysique devait en rester là, ce serait déjà quelque chose, assurément, mais ce serait tout à fait insuffisant. En dépit de la certitude véritable, plus forte encore qu'une certitude mathématique, qui est attachée déjà à une telle connaissance, ce ne serait en somme, dans un ordre incomparablement supérieur, que l'analogue de ce qu'est dans son ordre inférieur, terrestre et humain, la spéculation scientifique et philosophique. Ce n'est pas là ce que doit être la métaphysique ; que d'autres s'intéressent à un « jeu de l'esprit » ou à ce qui peut sembler tel, c'est leur affaire ; pour nous, les choses de ce genre nous sont plutôt indifférentes, et nous pensons que les curiosités du psychologue doivent être parfaitement étrangères au métaphysicien. Ce dont il s'agit pour celui-ci, c'est de connaître ce qui est, et de le connaître de telle façon qu'on est soi-même, réellement et effectivement, tout ce que l'on connaît.

Quant aux moyens de la réalisation métaphysique, nous savons bien quelle objection peuvent faire, en ce qui les concerne, ceux qui croient devoir contester la possibilité de cette réalisation. Ces moyens, en effet, doivent être à la portée de l'homme ; ils doivent, pour les premiers stades tout au moins, être adaptés aux conditions de l'état humain, puisque c'est dans cet état que se trouve actuellement l'être qui, partant de là, devra prendre possession des états supérieurs. C'est donc dans des formes appartenant à ce monde où se situe sa manifestation présente que l'être prendra un point d'appui pour s'élever au-dessus de ce monde même ; mots, signes symboliques, rites ou procédés préparatoires quelconques, n'ont pas d'autre raison d'être ni d'autre fonction : comme nous l'avons déjà dit, ce sont là des supports et rien de plus. Mais, diront certains, comment se peut-il que ces moyens purement contingents produisent un effet qui les dépasse immensément, qui est d'un

tout autre ordre que celui auquel ils appartiennent eux-mêmes ? Nous ferons d'abord remarquer que ce ne sont en réalité que des moyens accidentels, et que le résultat qu'ils aident à obtenir n'est nullement leur effet ; ils mettent l'être dans les dispositions voulues pour y parvenir plus aisément, et c'est tout. Si l'objection que nous envisageons était valable dans ce cas, elle vaudrait également pour les rites religieux, pour les sacrements, par exemple, où la disproportion n'est pas moindre entre le moyen et la fin ; certains de ceux qui la formulent n'y ont peut-être pas assez songé. Quant à nous, nous ne confondons pas un simple moyen avec une cause au vrai sens de ce mot, et nous ne regardons pas la réalisation métaphysique comme un effet de quoi que ce soit, parce qu'elle n'est pas la production de quelque chose qui n'existe pas encore, mais la prise de conscience de ce qui est, d'une façon permanente et immuable, en dehors de toute succession temporelle ou autre, car tous les états de l'être, envisagés dans leur principe, sont en parfaite simultanéité dans l'éternel présent.

Nous ne voyons donc aucune difficulté à reconnaître qu'il n'y a pas de commune mesure entre la réalisation métaphysique et les moyens qui y conduisent ou, si l'on préfère, qui la préparent. C'est d'ailleurs pourquoi nul de ces moyens n'est strictement nécessaire, d'une nécessité absolue ; ou du moins il n'est qu'une seule préparation vraiment indispensable, et c'est la connaissance théorique. Celle-ci, d'autre part, ne saurait aller bien loin sans un moyen que nous devons ainsi considérer comme celui qui jouera le rôle le plus important et le plus constant : ce moyen, c'est la concentration ; et c'est là quelque chose d'absolument étranger, de contraire même aux habitudes mentales de l'Occident moderne, où tout ne tend qu'à la dispersion et au changement incessant. Tous les autres moyens ne sont que secondaires par rapport à celui-là : ils servent surtout à favoriser la concentration, et aussi à harmoniser entre eux les divers éléments de l'individualité humaine, afin de préparer la communication effective entre cette individualité et les états supérieurs de l'être.

Ces moyens pourront d'ailleurs, au point de départ, être variés presque indéfiniment, car, pour chaque individu, ils devront être appropriés à sa nature spéciale, conformes à ses aptitudes et à ses dispositions particulières. Ensuite, les différences iront en diminuant, car il s'agit de voies multiples qui tendent toutes vers un même but ; et à partir d'un certain stade, toute multiplicité aura disparu ; mais alors les moyens contingents et individuels auront achevé de remplir leur rôle. Ce rôle, pour montrer qu'il n'est nullement nécessaire, certains textes hindous le comparent à celui d'un cheval à l'aide duquel un homme parviendra plus vite et plus facilement au terme de son voyage, mais sans lequel il pourrait aussi y parvenir. Les rites, les procédés divers indiqués en vue de la réalisation métaphysique, on pourrait les négliger et néanmoins, par la seule fixation constante de l'esprit et de toutes les puissances de l'être sur le but de cette réalisation, atteindre finalement ce but suprême ; mais, s'il est des moyens qui rendent l'effort moins pénible, pourquoi les négliger volontairement ? Est-ce confondre le contingent et l'absolu que de tenir compte des conditions de l'état humain, puisque c'est de cet état, contingent lui-

même, que nous sommes actuellement obligés de partir pour la conquête des états supérieurs, puis de l'état suprême et inconditionné ?

Indiquons maintenant, d'après les enseignements qui sont communs à toutes les doctrines traditionnelles de l'Orient, les principales étapes de la réalisation métaphysique. La première, qui n'est que préliminaire en quelque sorte, s'opère dans le domaine humain et ne s'étend pas encore au delà des limites de l'individualité. Elle consiste dans une extension indéfinie de cette individualité, dont la modalité corporelle, la seule qui soit développée chez l'homme ordinaire, ne représente qu'une portion très minime ; c'est de cette modalité corporelle qu'il faut partir en fait, d'où l'usage, pour commencer, de moyens empruntés à l'ordre sensible, mais qui devront d'ailleurs avoir une répercussion dans les autres modalités de l'être humain. La phase dont nous parlons est en somme la réalisation ou le développement de toutes les possibilités qui sont virtuellement contenues dans l'individualité humaine, qui en constituent comme des prolongements multiples s'étendant en divers sens au delà du domaine corporel et sensible ; et c'est par ces prolongements que pourra ensuite s'établir la communication avec les autres états.

Cette réalisation de l'individualité intégrale est désignée par toutes les traditions comme la restauration de ce qu'elles appellent l'« état primordial », état qui est regardé comme celui de l'homme véritable, et qui échappe déjà à certaines des limitations caractéristiques de l'état ordinaire, notamment à celle qui est due à la condition temporelle. L'être qui a atteint cet « état primordial » n'est encore qu'un individu humain, il n'est en possession effective d'aucun état supra-individuel ; et pourtant il est dès lors affranchi du temps, la succession apparente des choses s'est transmuée pour lui en simultanéité ; il possède consciemment une faculté qui est inconnue à l'homme ordinaire et que l'on peut appeler le « sens de l'éternité ». Ceci est d'une extrême importance, car celui qui ne peut sortir du point de vue de la succession temporelle et envisager toutes choses en mode simultané est incapable de la moindre conception de l'ordre métaphysique. La première chose à faire pour qui veut parvenir véritablement à la connaissance métaphysique, c'est de se placer hors du temps, nous dirions volontiers dans le « non-temps » si une telle expression ne devait pas paraître trop singulière et inusitée. Cette conscience de l'intemporel peut d'ailleurs être atteinte d'une certaine façon, sans doute très incomplète, mais déjà réelle pourtant, bien avant que soit obtenu dans sa plénitude cet « état primordial » dont nous venons de parler.

On demandera peut-être : pourquoi cette dénomination d'« état primordial » ? C'est que toutes les traditions, y compris celle de l'Occident (car la Bible elle-même ne dit pas autre chose), sont d'accord pour enseigner que cet état est celui qui était normal aux origines de l'humanité, tandis que l'état présent n'est que le résultat d'une déchéance, l'effet d'une sorte de matérialisation progressive qui s'est produite au cours des âges, pendant la durée d'un certain cycle. Nous ne croyons pas à l'« évolution », au sens que les modernes donnent à ce mot ; les hypothèses soi-disant scientifiques qu'ils ont imaginées ne correspondent nullement à la réalité. Il n'est d'ailleurs pas possible de faire ici plus qu'une simple allusion à la théorie des cycles cosmiques, qui est particulièrement développée dans les doctrines hindoues ; ce serait

sortir de notre sujet, car la cosmologie n'est pas la métaphysique, bien qu'elle en dépende assez étroitement ; elle n'en est qu'une application à l'ordre physique, et les vraies lois naturelles ne sont que des conséquences, dans un domaine relatif et contingent, des principes universels et nécessaires.

Revenons à la réalisation métaphysique : sa seconde phase se rapporte aux états supra-individuels, mais encore conditionnés, bien que leurs conditions soient tout autres que celles de l'état humain. Ici, le monde de l'homme, où nous étions encore au stade précédent, est entièrement et définitivement dépassé. Il faut dire plus : ce qui est dépassé, c'est le monde des formes dans son acception la plus générale, comprenant tous les états individuels quels qu'ils soient, car la forme est la condition commune à tous ces états, celle par laquelle se définit l'individualité comme telle. L'être, qui ne peut plus être dit humain, est désormais sorti du « courant des formes », suivant l'expression extrême-orientale. Il y aurait d'ailleurs encore d'autres distinctions à faire, car cette phase peut se subdiviser ; elle comporte en réalité plusieurs étapes, depuis l'obtention d'états qui, bien qu'informels, appartiennent encore à l'existence manifestée, jusqu'au degré d'universalité qui est celui de l'être pur.

Pourtant, si élevés que soient ces états par rapport à l'état humain, si éloignés qu'ils soient de celui-ci, ils ne sont encore que relatifs, et cela est vrai même du plus haut d'entre eux, celui qui correspond au principe de toute manifestation. Leur possession n'est donc qu'un résultat transitoire, qui ne doit pas être confondu avec le but dernier de la réalisation métaphysique ; c'est au delà de l'être que réside ce but, par rapport auquel tout le reste n'est qu'acheminement et préparation. Ce but suprême, c'est l'état absolument inconditionné, affranchi de toute limitation ; pour cette raison même, il est entièrement inexprimable, et tout ce qu'on en peut dire ne se traduit que par des termes de forme négative : négation des limites qui déterminent et définissent toute existence dans sa relativité. L'obtention de cet état, c'est ce que la doctrine hindoue appelle la « Délivrance », quand elle la considère par rapport aux états conditionnés, et aussi l'« Union », quand elle l'envisage par rapport au Principe suprême.

Dans cet état inconditionné, tous les autres états de l'être se retrouvent d'ailleurs en principe, mais transformés, dégagés des conditions spéciales qui les déterminaient en tant qu'états particuliers. Ce qui subsiste, c'est tout ce qui a une réalité positive, puisque c'est là que tout a son principe ; l'être « délivré » est vraiment en possession de la plénitude de ses possibilités. Ce qui a disparu, ce sont seulement les conditions limitatives, dont la réalité est toute négative, puisqu'elles ne représentent qu'une « privation » au sens où Aristote entendait ce mot. Aussi, bien loin d'être une sorte d'anéantissement comme le croient quelques Occidentaux, cet état final est au contraire l'absolue plénitude, la réalité suprême vis-à-vis de laquelle tout le reste n'est qu'illusion.

Ajoutons encore que tout résultat, même partiel, obtenu par l'être au cours de la réalisation métaphysique l'est d'une façon définitive. Ce résultat constitue pour cet être une acquisition permanente, que rien ne peut jamais lui faire perdre ; le travail

accompli dans cet ordre, même s'il vient à être interrompu avant le terme final, est fait une fois pour toutes, par là même qu'il est hors du temps. Cela est vrai même de la simple connaissance théorique, car toute connaissance porte son fruit en elle-même, bien différente en cela de l'action, qui n'est qu'une modification momentanée de l'être et qui est toujours séparée de ses effets. Ceux-ci, du reste, sont du même domaine et du même ordre d'existence que ce qui les a produits ; l'action ne peut avoir pour effet de libérer de l'action, et ses conséquences ne s'étendent pas au delà des limites de l'individualité, envisagée d'ailleurs dans l'intégralité de l'extension dont elle est susceptible. L'action, quelle qu'elle soit, n'étant pas opposée à l'ignorance qui est la racine de toute limitation, ne saurait la faire évanouir : seule la connaissance dissipe l'ignorance comme la lumière du soleil dissipe les ténèbres, et c'est alors que le « Soi », l'immuable et éternel principe de tous les états manifestés et non-manifestés, apparaît dans sa suprême réalité.

Après cette esquisse très imparfaite et qui ne donne assurément qu'une bien faible idée de ce que peut être la réalisation métaphysique, il faut faire une remarque qui est tout à fait essentielle pour éviter de graves erreurs d'interprétation : c'est que tout ce dont il s'agit ici n'a aucun rapport avec des phénomènes quelconques, plus ou moins extraordinaires. Tout ce qui est phénomène est d'ordre physique ; la métaphysique est au delà des phénomènes ; et nous prenons ce mot dans sa plus grande généralité. Il résulte de là, entre autres conséquences, que les états dont il vient d'être parlé n'ont absolument rien de « psychologique » ; il faut le dire nettement, parce qu'il s'est parfois produit à cet égard de singulières confusions. La psychologie, par définition même, ne saurait avoir de prise que sur des états humains, et encore, telle qu'on l'entend aujourd'hui, elle n'atteint qu'une zone fort restreinte dans les possibilités de l'individu, qui s'étendent bien plus loin que les spécialistes de cette science ne peuvent le supposer. L'individu humain, en effet, est à la fois beaucoup plus et beaucoup moins qu'on ne le pense d'ordinaire en Occident : il est beaucoup plus, en raison de ses possibilités d'extension indéfinie au delà de la modalité corporelle, à laquelle se rapporte en somme tout ce qu'on en étudie communément ; mais il est aussi beaucoup moins, puisque, bien loin de constituer un être complet et se suffisant à lui-même, il n'est qu'une manifestation extérieure, une apparence fugitive revêtue par l'être véritable, et dont l'essence de celui-ci n'est nullement affectée dans son immutabilité.

Il faut insister sur ce point, que le domaine métaphysique est entièrement en dehors du monde phénoménal, car les modernes, habituellement, ne connaissent et ne recherchent guère que les phénomènes ; c'est à ceux-ci qu'ils s'intéressent presque exclusivement, comme en témoigne d'ailleurs le développement qu'ils ont donné aux sciences expérimentales ; et leur inaptitude métaphysique procède de la même tendance. Sans doute, il peut arriver que certains phénomènes spéciaux se produisent dans le travail de réalisation métaphysique, mais d'une façon tout accidentelle : c'est là un résultat plutôt fâcheux, car les choses de ce genre ne peuvent être qu'un obstacle pour celui qui serait tenté d'y attacher quelque importance. Celui qui se laisse arrêter et détourner de sa voie par les phénomènes, celui surtout qui se laisse aller à rechercher des « pouvoirs » exceptionnels, a bien peu de chances de pousser la

réalisation plus loin que le degré auquel il est déjà arrivé lorsque survient cette déviation.

Cette remarque amène naturellement à rectifier quelques interprétations erronées qui ont cours au sujet du terme de « Yoga » ; n'a-t-on pas prétendu parfois, en effet, que ce que les Hindous désignent par ce mot est le développement de certains pouvoirs latents de l'être humain ? Ce que nous venons de dire suffit pour montrer qu'une telle définition doit être rejetée. En réalité, ce mot «Yoga» est celui que nous avons traduit aussi littéralement que possible par « Union » ; ce qu'il désigne proprement, c'est donc le but suprême de la réalisation métaphysique ; et le « Yogî » si l'on veut l'entendre au sens le plus strict, est uniquement celui qui a atteint ce but. Toutefois, il est vrai que, par extension, ces mêmes termes sont, dans certains cas, appliqués aussi à des stades préparatoires à l'« Union » ou même à de simples moyens préliminaires, et à l'être qui est parvenu aux états correspondants à ces stades ou qui emploie ces moyens pour y parvenir. Mais comment pourrait-on soutenir qu'un mot dont le sens premier est « Union » désigne proprement et primitivement des exercices respiratoires ou quelque autre chose de ce genre ? Ces exercices et d'autres, basés généralement sur ce que nous pouvons appeler la science du rythme, figurent effectivement parmi les moyens les plus usités en vue de la réalisation métaphysique ; mais qu'on ne prenne pas pour la fin ce qui n'est qu'un moyen contingent et accidentel, et qu'on ne prenne pas non plus pour la signification originelle d'un mot ce qui n'en est qu'une acception secondaire et plus ou moins détournée.

En parlant de ce qu'est primitivement le « Yoga », et en disant que ce mot a toujours désigné essentiellement la même chose, on peut songer à poser une question dont nous n'avons rien dit jusqu'ici : ces doctrines métaphysiques traditionnelles auxquelles nous empruntons toutes les données que nous exposons, quelle en est l'origine ? La réponse est très simple, encore qu'elle risque de soulever les protestations de ceux qui voudraient tout envisager au point de vue historique : c'est qu'il n'y a pas d'origine ; nous voulons dire par là qu'il n'y a pas d'origine humaine, susceptible d'être déterminée dans le temps. En d'autres termes, l'origine de la tradition, si tant est que ce mot d'origine ait encore une raison d'être en pareil cas, est « non-humaine » comme la métaphysique elle-même. Les doctrines de cet ordre n'ont pas apparu à un moment quelconque de l'histoire de l'humanité : l'allusion que nous avons faite à l'« état primordial » et aussi, d'autre part, ce que nous avons dit du caractère intemporel de tout ce qui est métaphysique, devraient permettre de le comprendre sans trop de difficulté, à la condition qu'on se résigne à admettre, contrairement à certains préjugés, qu'il y a des choses auxquelles le point de vue historique n'est nullement applicable. La vérité métaphysique est éternelle ; par là même, il y a toujours eu des êtres qui ont pu la connaître réellement et totalement. Ce qui peut changer, ce ne sont que des formes extérieures, des moyens contingents ; et ce changement même n'a rien de ce que les modernes appellent « évolution », il n'est qu'une simple adaptation à telles ou telles circonstances particulières, aux conditions spéciales d'une race ou d'une époque déterminée. De là résulte la multiplicité des formes, mais le fond de la doctrine n'en est aucunement modifié ou affecté, pas plus

que l'unité et l'identité essentielles de l'être ne sont altérées par la multiplicité de ses états de manifestation.

La connaissance métaphysique, et la réalisation qu'elle implique pour être vraiment tout ce qu'elle doit être, sont donc possibles partout et toujours, en principe tout au moins, et si cette possibilité est envisagée d'une façon absolue en quelque sorte ; mais en fait, pratiquement si l'on peut dire, et en un sens relatif, sont-elles également possibles dans n'importe quel milieu et sans tenir le moindre compte des contingences ? Là-dessus, nous serons beaucoup moins affirmatif, du moins en ce qui concerne la réalisation ; et cela s'explique par le fait que celle-ci, à son commencement, doit prendre son point d'appui dans l'ordre des contingences. Il peut y avoir des conditions particulièrement défavorables, comme celles qu'offre le monde occidental moderne, si défavorables qu'un tel travail y est à peu près impossible, et qu'il pourrait même être dangereux de l'entreprendre, en l'absence de tout appui fourni par le milieu, et dans une ambiance qui ne peut que contrarier et même annihiler les efforts de celui qui s'y livrerait. Par contre, les civilisations que nous appelons traditionnelles sont organisées de telle façon qu'on peut y rencontrer une aide efficace, qui sans doute n'est pas rigoureusement indispensable, pas plus que tout ce qui est extérieur, mais sans laquelle il est cependant bien difficile d'obtenir des résultats effectifs. Il y a là quelque chose qui dépasse les forces d'un individu humain isolé, même si cet individu possède par ailleurs les qualifications requises ; aussi ne voudrions-nous encourager personne, dans les conditions présentes, à s'engager inconsidérément dans une telle entreprise ; et ceci va nous conduire directement à notre conclusion.

Pour nous, la grande différence entre l'Orient et l'Occident (et il s'agit ici exclusivement de l'Occident moderne), la seule différence même qui soit vraiment essentielle, car toutes les autres en sont dérivées, c'est celle-ci : d'une part, conservation de la tradition avec tout ce qu'elle implique ; de l'autre, oubli et perte de cette même tradition ; d'un côté, maintien de la connaissance métaphysique ; de l'autre, ignorance complète de tout ce qui se rapporte à ce domaine. Entre des civilisations qui ouvrent à leur élite les possibilités que nous avons essayé de faire entrevoir, qui lui donnent les moyens les plus appropriés pour réaliser effectivement ces possibilités, et qui, à quelques-uns tout au moins, permettent ainsi de les réaliser dans leur plénitude, entre ces civilisations traditionnelles et une civilisation qui s'est développée dans un sens purement matériel, comment pourrait-on trouver une commune mesure ? Et qui donc, à moins d'être aveuglé par je ne sais quel parti pris, osera prétendre que la supériorité matérielle compense l'infériorité intellectuelle ? Intellectuelle, disons-nous, mais en entendant par là la véritable intellectualité, celle qui ne se limite pas à l'ordre humain ni à l'ordre naturel, celle qui rend possible la connaissance métaphysique pure dans son absolue transcendance. Il me semble qu'il suffit de réfléchir un instant à ces questions pour n'avoir aucun doute ni aucune hésitation sur la réponse qu'il convient d'y apporter.

La supériorité matérielle de l'Occident moderne n'est pas contestable ; personne ne la lui conteste non plus, mais personne ne la lui envie. Il faut aller plus loin : ce développement matériel excessif, l'Occident risque d'en périr tôt ou tard s'il

ne se ressaisit à temps, et s'il n'en vient à envisager sérieusement le « retour aux origines », suivant une expression qui est en usage dans certaines écoles d'ésotérisme islamique. De divers côtés, on parle beaucoup aujourd'hui de « défense de l'Occident » ; mais, malheureusement, on ne semble pas comprendre que c'est contre lui-même surtout que l'Occident a besoin d'être défendu, que c'est de ses propres tendances actuelles que viennent les principaux et les plus redoutables de tous les dangers qui le menacent réellement. Il serait bon de méditer là-dessus un peu profondément, et l'on ne saurait trop y inviter tous ceux qui sont encore capables de réfléchir. Aussi est-ce par là que je terminerai mon exposé, heureux si j'ai pu faire, sinon comprendre pleinement, du moins pressentir quelque chose de cette intellectualité orientale dont l'équivalent ne se trouve plus en Occident, et donner un aperçu, si imparfait soit-il, de ce qu'est la métaphysique vraie, la connaissance par excellence, qui est, comme le disent les textes sacrés de l'Inde, seule entièrement véritable, absolue, infinie et suprême.

Tradition primordiale et adaptations cycliques

Cycles cosmiques

I

Le Zodiaque et les points cardinaux

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1945.

Dans un livre sur les castes, M. A. M. Hocart signale le fait que « dans l'organisation de la cité, les quatre groupes sont situés aux différents points cardinaux à l'intérieur de l'enceinte quadrangulaire ou circulaire » ; cette répartition n'est d'ailleurs pas particulière à l'Inde, mais on en trouve de nombreux exemples chez les peuples les plus divers ; et, le plus souvent, chaque point cardinal est mis en correspondance avec un des éléments et une des saisons, ainsi qu'avec une couleur emblématique de la caste qui y était située¹. Dans l'Inde, les Brahmanes occupaient le Nord, les Kshatriyas l'Est, les Vaishyas le Sud, et les Shûdras l'Ouest ; on avait ainsi une division en « quartiers » au sens propre de ce mot, qui, à l'origine, désigne évidemment le quart d'une ville, bien que, dans l'usage moderne, cette signification précise paraisse avoir été plus ou moins complètement oubliée. Il va de soi que cette répartition est en étroit rapport avec la question plus générale de l'orientation, qui, pour l'ensemble d'une ville aussi bien que pour chaque édifice en particulier, jouait, comme on le sait, un rôle important dans toutes les anciennes civilisations traditionnelles.

Cependant, M. Hocart est embarrassé pour expliquer la situation propre de chacune des quatre castes² ; cet embarras, au fond, provient uniquement de l'erreur qu'il commet en considérant la caste royale, c'est-à-dire celle des Kshatriyas, comme la première ; partant alors de l'est, il ne peut trouver aucun ordre régulier de succession, et, notamment la situation des Brahmanes au nord devient ainsi tout à fait inintelligible. Au contraire, il n'y a aucune difficulté si l'on observe l'ordre normal, c'est-à-dire si l'on commence par la caste qui est en réalité la première, celle des Brahmanes : il faut alors partir du nord et, en tournant dans un sens de *pradakshinâ*, on trouve les quatre castes se suivant dans un ordre parfaitement régulier ; il ne reste donc plus qu'à comprendre d'une façon plus complète les raisons symboliques de cette répartition suivant les points cardinaux.

Ces raisons se fondent essentiellement sur le fait que le plan traditionnel de la cité est une image du Zodiaque ; et l'on retrouve immédiatement ici la

¹ *Les Castes*, pp. 46 et 49.

² *Ibid.*, p. 55.

correspondance des points cardinaux avec les saisons : en effet, comme nous l'avons expliqué ailleurs, le solstice d'hiver correspond au nord, l'équinoxe de printemps à l'est, le solstice d'été au sud et l'équinoxe d'automne à l'ouest. Dans la division en « quartiers », chacun de ceux-ci devra naturellement correspondre à l'ensemble formé par trois des douze signes zodiacaux : un des signes solsticiaux ou équinoxiaux, qu'on peut appeler signes « cardinaux », et les deux signes adjacents à celui-là. Il y aura donc trois signes compris dans chaque « quadrant » si la forme de l'enceinte est circulaire, ou sur chaque côté si elle est quadrangulaire ; cette dernière forme est d'ailleurs plus particulièrement appropriée à une ville, parce qu'elle exprime une idée de stabilité qui convient à un établissement fixe et permanent, et aussi parce que ce dont il s'agit n'est pas le Zodiaque céleste lui-même mais seulement une image et comme une sorte de projection terrestre de celui-ci. Nous rappellerons incidemment à ce propos que, sans doute pour des raisons analogues, les anciens astrologues traçaient leurs horoscopes sous une forme carrée, dans laquelle chaque côté était également occupé par trois signes zodiacaux ; nous retrouvons d'ailleurs cette disposition dans les considérations qui vont suivre*.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que la répartition des castes dans la cité suit exactement la marche du cycle annuel, celui-ci commençant normalement au solstice d'hiver ; il est vrai que certaines traditions font débiter l'année en un autre point solsticial ou équinoxial, mais il s'agit alors de formes traditionnelles en relation plus particulière avec certaines périodes cycliques secondaires ; la question ne se pose pas pour la tradition hindoue, qui représente la continuation la plus directe de la tradition primordiale, et qui, de plus, insiste tout spécialement sur la division du cycle annuel en ses deux moitiés ascendante et descendante, s'ouvrant respectivement aux deux « portes » solsticiales d'hiver et d'été, ce qui est en effet le point de vue qu'on peut dire proprement fondamental à cet égard. D'autre part, le nord, étant considéré comme le point le plus élevé (*uttara*), et marquant aussi le point de départ de la tradition, convient tout naturellement aux Brahmanes ; les Kshatriyas se placent au point qui vient ensuite dans la correspondance cyclique, c'est-à-dire à l'est, côté du soleil levant ; de la comparaison de ces deux positions, on pourrait inférer assez légitimement que, tandis que le caractère du sacerdoce est « polaire », celui de la royauté est « solaire », ce que beaucoup d'autres considérations symboliques confirmeraient encore ; et peut-être même ce caractère « solaire » n'est-il pas sans rapport avec le fait que les *Avatâras* des temps « historiques » sont issus de la caste des Kshatriyas. Les Vaishyas, venant en troisième lieu, prennent place au sud, et avec eux se termine la succession des castes « deux fois nées » ; il ne reste plus pour les Shûdras que l'ouest, qui est regardé partout comme le côté de l'obscurité.

Tout cela est donc parfaitement logique, à la seule condition qu'il n'y ait pas de méprise sur le point de départ qu'il convient de prendre ; et, pour justifier plus complètement le caractère « zodiacal » du plan traditionnel des villes, nous citerons maintenant quelques faits qui montrent que, si la division de celles-ci répondait

* [Cf. la figure 3 de *La triple enceinte druidique*.]

principalement à la division quaternaire du cycle, il y a des cas où une subdivision duodénaire était nettement indiquée. Nous en avons un exemple dans la fondation des cités suivant le rite que les Romains avaient reçu des Étrusques : l'orientation était marquée par deux voies rectangulaires, le *cardo*, allant du sud au nord, et le *decumanus*, allant de l'ouest à l'est ; aux extrémités de ces deux voies étaient les portes de la ville, qui se trouvaient ainsi exactement situées aux quatre points cardinaux. La ville était partagée de cette façon en quatre quartiers, qui cependant, dans ce cas, ne correspondaient pas précisément aux points cardinaux comme dans l'Inde, mais plutôt aux points intermédiaires ; il va de soi qu'il faut tenir compte de la différence des formes traditionnelles, qui exige des adaptations diverses, mais le principe de la division n'en est pas moins le même. En outre, et c'est là le point qu'il importe de souligner présentement, à cette division en quartiers se superposait une division en « tribus » c'est-à-dire, suivant le sens étymologique de ce mot, une division ternaire ; chacune des trois « tribus » comprenait quatre « curies », réparties dans les quatre quartiers, de sorte qu'on avait ainsi, en définitive, une division duodénaire.

Un autre exemple est celui des Hébreux, qui est donné par M. Hocart lui-même, bien qu'il ne semble pas remarquer l'importance du duodénaire : « Les Hébreux, dit-il³, connaissaient la division sociale en quatre quartiers ; leurs douze tribus territoriales étaient réparties en quatre groupes de trois tribus, dont une tribu principale : Juda campait à l'est, Ruben au sud, Éphraïm à l'ouest et Dan au nord. Les Lévites formaient un cercle intérieur autour du Tabernacle et étaient aussi divisés en quatre groupes placés aux quatre points cardinaux, la branche principale étant à l'est⁴. » À vrai dire, il ne s'agit pas ici de l'organisation d'une cité, mais de celle d'un camp tout d'abord, et, plus tard, de la répartition du territoire d'un pays tout entier ; mais, évidemment, cela ne fait aucune différence au point de vue où nous nous plaçons ici. La difficulté, pour établir une comparaison exacte avec ce qui existe ailleurs, vient de ce qu'il ne semble pas que des fonctions sociales définies aient jamais été assignées à chacune des tribus, ce qui ne permet pas d'assimiler celles-ci à des castes proprement dites ; cependant, sur un point tout au moins, on peut noter une similitude très nette avec la disposition adoptée dans l'Inde, car la tribu royale, qui était celle de Juda, se trouvait également placée à l'est. D'autre part, il y a aussi une différence remarquable : la tribu sacerdotale, celle de Lévi, qui n'était pas comptée au nombre des douze, n'avait pas de place sur les côtés du quadrilatère, et, par la suite, aucun territoire ne devait lui être assigné en propre ; sa situation à l'intérieur du camp peut s'expliquer par le fait qu'elle était expressément attachée au service d'un sanctuaire unique, qui était primitivement le Tabernacle, et dont la position normale était au centre. Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour nous présentement, c'est la constatation que les douze tribus étaient réparties par trois sur les quatre côtés d'un quadrilatère, ces côtés étant situés respectivement vers les quatre points cardinaux ; et l'on sait assez généralement qu'il y avait, en fait, une correspondance symbolique

³ *Les Castes*, p 127.

⁴ *Nombres*, II et III.

entre les douze tribus d'Israël et les douze signes du Zodiaque, ce qui ne laisse aucun doute sur le caractère et la signification de la répartition dont il s'agit ; nous ajouterons seulement que la tribu principale, sur chacun des côtés, correspond manifestement à un des quatre signes « cardinaux », les deux autres correspondant aux deux signes adjacents.

Si maintenant l'on se réfère à la description apocalyptique de la « Jérusalem céleste », il est facile de voir que son plan reproduit exactement celui du camp des Hébreux dont nous venons de parler ; et, en même temps, ce plan est aussi identique à la figure horoscopique carrée que nous avons mentionnée plus haut. La ville, qui est en effet bâtie en carré, a douze portes, sur lesquelles sont écrits les noms des douze tribus d'Israël ; et ces portes sont réparties de la même façon sur les quatre côtés : « trois portes à l'orient, trois au septentrion, trois au midi et trois à l'occident ». Il est évident que ces douze portes correspondent encore aux douze signes zodiacaux, les quatre portes principales, c'est-à-dire celles qui sont au milieu des côtés du carré, correspondant aux signes solsticiaux et équinoxiaux ; et les douze aspects du Soleil se rapportant à chacun des signes, c'est-à-dire les douze *Âdityas* de la tradition hindoue, apparaissent sous la forme des douze fruits de l'« Arbre de Vie », qui, placé au centre de la ville, « rend son fruit chaque mois », c'est-à-dire précisément suivant les positions successives du Soleil dans le Zodiaque au cours du cycle annuel. Enfin, cette ville « descendant du ciel en terre » représente assez clairement, dans une de ses significations tout au moins, la projection de l'« archétype » céleste dans la constitution de la cité terrestre ; et nous pensons que tout ce que nous venons d'exposer montre suffisamment que cet « archétype » est symbolisé essentiellement par le Zodiaque.

II

Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques

*Paru en anglais dans le Journal of Indian Society of Oriental Art,
numéro de juin-décembre 1937 dédié à A. K. Coomaraswamy,
à l'occasion de son soixantième anniversaire.*

Paru en français dans les Études Traditionnelles en octobre 1938.

On nous a parfois demandé, à propos des allusions que nous avons été amené à faire çà et là à la doctrine hindoue des cycles cosmiques et à ses équivalents qui se rencontrent dans d'autres traditions, si nous ne pourrions en donner, sinon un exposé complet, tout au moins une vue d'ensemble suffisante pour en dégager les grandes lignes. À la vérité, il nous semble que c'est là une tâche à peu près impossible, non seulement parce que la question est fort complexe en elle-même, mais surtout à cause de l'extrême difficulté qu'il y a à exprimer ces choses en une langue européenne et de façon à les rendre intelligibles à la mentalité occidentale actuelle, qui n'a nullement l'habitude de ce genre de considérations. Tout ce qu'il est réellement possible de faire, à notre avis, c'est de chercher à éclaircir quelques points par des remarques telles que celles qui vont suivre, et qui ne peuvent en somme avoir d'autre prétention que d'apporter de simples suggestions sur le sens de la doctrine dont il s'agit, bien plutôt que d'expliquer celle-ci véritablement.

Nous devons considérer un cycle, dans l'acception la plus générale de ce terme, comme représentant le processus de développement d'un état quelconque de manifestation, ou, s'il s'agit de cycles mineurs, de quelqu'une des modalités plus ou moins restreintes et spécialisées de cet état. D'ailleurs, en vertu de la loi de correspondance qui relie toutes choses dans l'Existence universelle, il y a toujours et nécessairement une certaine analogie soit entre les différents cycles de même ordre, soit entre les cycles principaux et leurs divisions secondaires. C'est là ce qui permet d'employer, pour en parler, un seul et même mode d'expression, bien que celui-ci ne doive souvent être entendu que symboliquement, l'essence même de tout symbolisme étant précisément de se fonder sur les correspondances et les analogies qui existent réellement dans la nature des choses. Nous voulons surtout faire allusion ici à la forme « chronologique » sous laquelle se présente la doctrine des cycles : Le *Kalpa* représentant le développement total d'un monde, c'est-à-dire d'un état ou degré de

l'Existence universelle, il est évident qu'on ne pourra parler littéralement de la durée d'un *Kalpa*, évaluée suivant une mesure de temps quelconque, que s'il s'agit de celui qui se rapporte à l'état dont le temps est une des conditions déterminantes, et qui constitue proprement notre monde. Partout ailleurs, cette considération de la durée et de la succession qu'elle implique ne pourra plus avoir qu'une valeur symbolique et devra être transposée analogiquement, la succession temporelle n'étant alors qu'une image de l'enchaînement, logique et ontologique à la fois, d'une série « extra-temporelle » de causes et d'effets ; mais, d'autre part, comme le langage humain ne peut exprimer directement d'autres conditions que celles de notre état, un tel symbolisme est par là même justifié et doit être regardé comme parfaitement naturel et normal.

Nous n'avons pas l'intention de nous occuper présentement des cycles les plus étendus, tels que les *Kalpas* ; nous nous bornerons à ceux qui se déroulent à l'intérieur de notre *Kalpa*, c'est-à-dire aux *Manvantaras* et à leurs subdivisions. À ce niveau, les cycles ont un caractère à la fois cosmique et historique, car ils concernent plus spécialement l'humanité terrestre, tout en étant en même temps étroitement liés aux événements qui se produisent dans notre monde en dehors de celle-ci. Il n'y a là rien dont on doive s'étonner, car l'idée de considérer l'histoire humaine comme isolée en quelque sorte de tout le reste est exclusivement moderne et nettement opposée à ce qu'enseignent toutes les traditions, qui affirment au contraire unanimement une corrélation nécessaire et constante entre les deux ordres cosmique et humain.

Les *Manvantaras*, ou ères de *Manus* successifs, sont au nombre de quatorze, formant deux séries septénaires dont la première comprend les *Manvantaras* passés et celui où nous sommes présentement, et la seconde les *Manvantaras* futurs. Ces deux séries, dont l'une se rapporte ainsi au passé, avec le présent qui en est la résultante immédiate, et l'autre à l'avenir, peuvent être mises en correspondance avec celles des sept *Swargas* et des sept *Pâtâlas*, qui représentent l'ensemble des états respectivement supérieurs et inférieurs à l'état humain, si l'on se place au point de vue de la hiérarchie des degrés de l'Existence ou de la manifestation universelle, ou antérieurs et postérieurs par rapport à ce même état, si l'on se place au point de vue de l'enchaînement causal des cycles décrit symboliquement, comme toujours, sous l'analogie d'une succession temporelle. Ce dernier point de vue est évidemment celui qui importe le plus ici : il permet de voir, à l'intérieur de notre *Kalpa*, comme une image réduite de tout l'ensemble des cycles de la manifestation universelle, suivant la relation analogique que nous avons mentionnée précédemment, et, en ce sens, on pourrait dire que la succession des *Manvantaras* marque en quelque sorte un reflet des autres mondes dans le nôtre. On peut d'ailleurs remarquer encore, pour confirmer ce rapprochement, que les deux mots *Manu* et *Loka* sont employés l'un et l'autre comme désignations symboliques du nombre 14 ; parler à cet égard d'une simple « coïncidence » serait faire preuve d'une complète ignorance des raisons profondes qui sont inhérentes à tout symbolisme traditionnel.

Il y a lieu d'envisager encore une autre correspondance avec les *Manvantaras*, en ce qui concerne les sept *Dwîpas* ou « régions » en lesquelles est divisé notre

monde ; en effet, bien que ceux-ci soient représentés, suivant le sens propre du mot qui les désigne, comme autant d'îles ou de continents répartis d'une certaine façon dans l'espace, il faut bien se garder de prendre ceci littéralement et de les regarder simplement comme des parties différentes de la terre actuelle ; en fait, ils « émergent » tour à tour et non simultanément, ce qui revient à dire qu'un seul d'entre eux est manifesté dans le domaine sensible pendant le cours d'une certaine période. Si cette période est un *Manvantara*, il faudra en conclure que chaque *Dwîpa* devra apparaître deux fois dans le *Kalpa*, soit une fois dans chacune des deux séries septénaires dont nous venons de parler ; et, du rapport de ces deux séries, qui se correspondent en sens inverse comme il en est dans tous les cas similaires, et en particulier pour celles des *Swargas* et des *Pâtâlas*, on peut déduire que l'ordre d'apparition des *Dwîpas* devra également, dans la seconde série, être inverse de ce qu'il a été dans la première. En somme, il s'agit là d'états différents du monde terrestre, bien plutôt que de « régions » à proprement parler ; le *Jambu-Dwîpa* représente en réalité la terre entière dans son état actuel, et, s'il est dit s'étendre au sud de *Mêru*, ou de la montagne « axiale » autour de laquelle s'effectuent les révolutions de notre monde, c'est qu'en effet, le *Mêru* étant identifié symboliquement au pôle Nord, toute la terre est bien véritablement située au sud par rapport à celui-ci. Pour expliquer ceci plus complètement, il faudrait pouvoir développer le symbolisme des directions de l'espace, suivant lesquelles sont répartis les *Dwîpas*, ainsi que les relations de correspondance qui existent entre ce symbolisme spatial et le symbolisme temporel sur lequel repose toute la doctrine des cycles ; mais, comme il ne nous est pas possible d'entrer ici dans ces considérations qui demanderaient à elles seules tout un volume, nous devons nous contenter de ces indications sommaires, que pourront d'ailleurs facilement compléter par eux-mêmes tous ceux qui ont déjà quelque connaissance de ce dont il s'agit.

Cette façon d'envisager les sept *Dwîpas* se trouve confirmée aussi par les données concordantes d'autres traditions dans lesquelles il est également parlé des « sept terres », notamment dans l'ésotérisme islamique et la Kabbale hébraïque : ainsi, dans cette dernière, ces « sept terres », tout en étant figurées extérieurement par autant de divisions de la terre de Chanaan, sont mises en rapport avec les règnes des « sept rois d'Édom », qui correspondent assez manifestement aux sept *Manus* de la première série ; et elles sont toutes comprises dans la « Terre des Vivants », qui représente le développement complet de notre monde, considéré comme réalisé de façon permanente dans son état principiel. Nous pouvons noter ici la coexistence de deux points de vue, l'un de succession, qui se réfère à la manifestation en elle-même, et l'autre de simultanéité, qui se réfère à son principe, ou à ce qu'on pourrait appeler son « archétype » ; et, au fond, la correspondance de ces deux points de vue équivaut d'une certaine façon à celle du symbolisme temporel et du symbolisme spatial, à laquelle nous venons précisément de faire allusion en ce qui concerne les *Dwîpas* de la tradition hindoue.

Dans l'ésotérisme islamique, les « sept terres » apparaissent, peut-être plus explicitement encore, comme autant de *tabaqât* ou « catégories » de l'existence terrestre, qui coexistent et s'interpénètrent en quelque sorte, mais dont une seule peut

être actuellement atteinte par les sens, tandis que les autres sont à l'état latent et ne peuvent être perçues qu'exceptionnellement et dans certaines conditions spéciales ; et, ici encore, elles sont tour à tour manifestées extérieurement, dans les diverses périodes qui se succèdent au cours de la durée totale de ce monde. D'autre part, chacune des « sept terres » est régie par un *Qutb* ou « Pôle », qui correspond ainsi très nettement au *Manu* de la période pendant laquelle sa terre est manifestée ; et ces sept *Aqtâb* sont subordonnés au « Pôle » suprême, comme les différentes *Manus* le sont à l'*Adi-Manu* ou *Manu* primordial ; mais en outre, en raison de la coexistence des « sept terres », ils exercent aussi, sous un certain rapport, leurs fonctions d'une façon permanente et simultanée. Il est à peine besoin de faire remarquer que cette désignation de « Pôle » se rattache étroitement au symbolisme « polaire » du *Mêru* que nous avons mentionné tout à l'heure, le *Mêru* lui-même ayant d'ailleurs pour exact équivalent la montagne de *Qâf* dans la tradition islamique. Ajoutons encore que les sept « Pôles » terrestres sont considérés comme les reflets des sept « Pôles » célestes, qui président respectivement aux sept cieux planétaires ; et ceci évoque naturellement la correspondance avec les *Swargas* dans la doctrine hindoue, ce qui achève de montrer la parfaite concordance qui existe à ce sujet entre les deux traditions.

Nous envisagerons maintenant les divisions d'un *Manvantara*, c'est-à-dire les *Yugas*, qui sont au nombre de quatre ; et nous signalerons tout d'abord, sans y insister longuement, que cette division quaternaire d'un cycle est susceptible d'applications multiples, et qu'elle se retrouve en fait dans beaucoup de cycles d'ordre plus particulier : on peut citer comme exemples les quatre saisons de l'année, les quatre semaines du mois lunaire, les quatre âges de la vie humaine ; ici encore, il y a correspondance avec le symbolisme spatial, rapporté principalement en ce cas aux quatre points cardinaux. D'autre part, on a souvent remarqué l'équivalence manifeste des quatre *Yugas* avec les quatre âges d'or, d'argent, d'airain et de fer, tels qu'ils étaient connus de l'antiquité gréco-latine : de part et d'autre, chaque période est également marquée par une dégénérescence par rapport à celle qui l'a précédée ; et ceci, qui s'oppose directement à l'idée de « progrès » telle que la conçoivent les modernes, s'explique très simplement par le fait que tout développement cyclique, c'est-à-dire, en somme, tout processus de manifestation, impliquant nécessairement un éloignement graduel du principe, constitue bien véritablement, en effet, une « descente », ce qui est d'ailleurs aussi le sens réel de la « chute » dans la tradition judéo-chrétienne.

D'un *Yuga* à l'autre, la dégénérescence s'accompagne d'une décroissance de la durée, qui est d'ailleurs considérée comme influençant la longueur de la vie humaine ; et ce qui importe avant tout à cet égard, c'est le rapport qui existe entre les durées respectives de ces différentes périodes. Si la durée totale du *Manvantara* est représentée par 10, celle du *Krita-Yuga* ou *Satya-Yuga* le sera par 4, celle du *Trêtâ-Yuga* par 3, celle du *Dwâpara-Yuga* par 2, et celle du *Kali-Yuga* par 1 ; ces nombres sont aussi ceux des pieds du taureau symbolique de *Dharma* qui sont figurés comme reposant sur la terre pendant les mêmes périodes. La division du *Manvantara* s'effectue donc suivant la formule $10 = 4 + 3 + 2 + 1$, qui est, en sens inverse, celle

de la *Tétraktys* pythagoricienne : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; cette dernière formule correspond à ce que le langage de l'hermétisme occidental appelle la « circulature du quadrant », et l'autre au problème inverse de la « quadrature du cercle », qui exprime précisément le rapport de la fin du cycle à son commencement, c'est-à-dire, l'intégration de son développement total ; il y a là tout un symbolisme à la fois arithmétique et géométrique que nous ne pouvons qu'indiquer encore en passant pour ne pas trop nous écarter de notre sujet principal.

Quant aux chiffres indiqués dans divers textes pour la durée du *Manvantara*, et par suite pour celle des *Yugas*, il doit être bien entendu qu'il ne faut nullement les regarder comme constituant une « chronologie » au sens ordinaire de ce mot, nous voulons dire comme exprimant des nombres d'années devant être pris à la lettre ; c'est d'ailleurs pourquoi certaines variations apparentes dans ces données n'impliquent au fond aucune contradiction réelle. Ce qui est à considérer dans ces chiffres, d'une façon générale, c'est seulement le nombre 4 320, pour la raison que nous allons expliquer par la suite, et non point les zéros plus ou moins nombreux dont il est suivi, et qui peuvent même être surtout destinés à égarer ceux qui voudraient se livrer à certains calculs. Cette précaution peut sembler étrange à première vue, mais elle est cependant facile à expliquer : si la durée réelle du *Manvantara* était connue, et si en outre, son point de départ était déterminé avec exactitude, chacun pourrait sans difficulté en tirer des déductions permettant de prévoir certains événements futurs ; or, aucune tradition orthodoxe n'a jamais encouragé les recherches au moyen desquelles l'homme peut arriver à connaître l'avenir dans une mesure plus ou moins étendue, cette connaissance présentant pratiquement beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages véritables. C'est pourquoi le point de départ et la durée du *Manvantara* ont toujours été dissimulés plus ou moins soigneusement, soit en ajoutant ou en retranchant un nombre déterminé d'années aux dates réelles, soit en multipliant ou divisant les durées des périodes cycliques de façon à conserver seulement leurs proportions exactes ; et nous ajouterons que certaines correspondances ont parfois aussi été interverties pour des motifs similaires.

Si la durée du *Manvantara* est 4 320, celles des quatre *Yugas* seront respectivement 1 728, 1 296, 864 et 432 ; mais par quel nombre faudra-t-il multiplier ceux-là pour obtenir l'expression de ces durées en années ? Il est facile de remarquer que tous les nombres cycliques sont en rapport direct avec la division géométrique du cercle : ainsi, $4\,320 = 360 \times 12$; il n'y a d'ailleurs rien d'arbitraire ou de purement conventionnel dans cette division, car, pour des raisons relevant de la correspondance qui existe dans l'arithmétique et la géométrie, il est normal qu'elle s'effectue suivant des multiples de 3, 9, 12, tandis que la division décimale est celle qui convient proprement à la ligne droite. Cependant, cette observation, bien que vraiment fondamentale, ne permettrait pas d'aller très loin dans la détermination des périodes cycliques, si l'on ne savait, en outre, que la base principale de celles-ci, dans l'ordre cosmique, est la période astronomique de la précession des équinoxes, dont la durée est de 25 920 ans, de telle sorte que le déplacement des points équinoxiaux est d'un degré en 72 ans. Ce nombre 72 est précisément un sous-multiple de $4\,320 = 72 \times 60$, et 4 320 est à son tour un sous-multiple de $25\,920 = 4\,320 \times 6$; le fait qu'on retrouve

pour la précession des équinoxes les nombres liés à la division du cercle est d'ailleurs encore une preuve du caractère véritablement naturel de cette dernière ; mais la question qui se pose est maintenant celle-ci : quel multiple ou sous-multiple de la période astronomique dont il s'agit correspond réellement à la durée du *Manvantara* ?

La période qui apparaît le plus fréquemment dans différentes traditions, à vrai dire, est peut-être moins celle même de la précession des équinoxes que sa moitié : c'est, en effet, celle-ci qui correspond notamment à ce qu'était la « grande année » des Perses et des Grecs, évaluée souvent par approximation à 12 000 ou 13 000 ans, sa durée exacte étant de 12 960 ans. Étant donné l'importance toute particulière qui est ainsi attribuée à cette période, il est à présumer que le *Manvantara* devra comprendre un nombre entier de ces « grandes années » ; mais alors quel sera ce nombre ? À cet égard, nous trouvons tout au moins, ailleurs que dans la tradition hindoue, une indication précise, et qui semble assez plausible pour pouvoir cette fois être acceptée littéralement : chez les Chaldéens, la durée du règne de *Xisuthros*, qui est manifestement identique à *Vaivaswata*, le *Manu* de l'ère actuelle, est fixée à 64 800, soit exactement cinq « grandes années ». Remarquons incidemment que le nombre 5, étant celui des *bhûtas* ou éléments du monde sensible, doit nécessairement avoir une importance spéciale au point de vue cosmologique, ce qui tend à confirmer la réalité d'une telle évaluation : peut-être même y aurait-il lieu d'envisager une certaine corrélation entre les cinq *bhûtas* et les cinq « grandes années » successives dont il s'agit, d'autant plus que, en fait, on rencontre dans les traditions anciennes de l'Amérique centrale une association expresse des éléments avec certaines périodes cycliques ; mais c'est là une question qui demanderait à être examinée de plus près. Quoi qu'il en soit, si telle est bien la durée réelle du *Manvantara*, et si l'on continue à prendre pour base le nombre 4 320, qui est égal au tiers de la « grande année », c'est donc par 15 que ce nombre devra être multiplié. D'autre part, les cinq « grande année » seront naturellement réparties de façon inégale, mais suivant des rapports simples, dans les quatre *Yugas* : le *Krita-Yuga* en contiendra 2, le *Trêtâ-Yuga* 1 ½, le *Dwâpara-Yuga* 1, et le *Kali-Yuga* ½ ; ces nombres sont d'ailleurs, bien entendu la moitié de ceux que nous avons précédemment en représentant par 10 la durée du *Manvantara*. Évaluées en années ordinaires, ces mêmes durées des quatre *Yugas* seront respectivement de 25 920, 19 440, 12 960 et 6 480 ans, formant le total de 64 800 ans ; et l'on reconnaîtra que ces chiffres se tiennent au moins dans des limites parfaitement vraisemblables, pouvant fort bien correspondre à l'ancienneté réelle de la présente humanité terrestre.

Nous arrêterons là ces quelques considérations, car, pour ce qui est du point de départ de notre *Manvantara*, et, par conséquent, du point exact de son cours où nous en sommes actuellement, nous n'entendons pas nous risquer à essayer de les déterminer. Nous savons, pour toutes les données traditionnelles, que nous sommes depuis longtemps déjà dans le *Kali-Yuga* ; nous pouvons dire, sans aucune crainte d'erreur, que nous sommes même dans une phase avancée de celui-ci, phase dont les descriptions données dans les *Purânas* répondent d'ailleurs, de la façon la plus frappante, aux caractères de l'époque actuelle ; mais ne serait-il pas imprudent de

vouloir préciser davantage, et, par surcroît, cela n'aboutirait-il pas inévitablement à ces sortes de prédictions auxquelles la doctrine traditionnelle a, non sans de graves raisons, opposé tant d'obstacles ?

III

L'hiéroglyphe du Cancer

Publié dans le Voile d'Isis, juillet 1931.

Au cours de nos différentes études, nous avons eu souvent l'occasion de faire allusion au symbolisme du cycle annuel, avec ses deux moitiés ascendante et descendante, et spécialement à celui des deux portes solsticiales, qui ouvrent et ferment respectivement ces deux moitiés du cycle, et qui sont en rapport avec la figure de Janus chez les Latins, comme avec celle de *Ganêsha* chez les Hindous¹. Pour bien comprendre toute l'importance de ce symbolisme, il faut se souvenir que, en vertu de l'analogie de chacune des parties de l'Univers avec le tout, il y a correspondance entre les lois de tous les cycles, de quelque ordre qu'ils soient, de telle sorte que le cycle annuel, par exemple, pourra être pris comme une image réduite, et par conséquent plus accessible, des grands cycles cosmiques (et une expression comme celle de « grande année » l'indique assez nettement), et comme un abrégé, si l'on peut dire, du processus même de la manifestation universelle ; c'est d'ailleurs là ce qui donne à l'astrologie toute sa signification en tant que science proprement « cosmologique ».

S'il en est ainsi, les deux « points d'arrêt » de la marche solaire (c'est là le sens étymologique du mot « solstice ») doivent correspondre aux deux termes extrêmes de la manifestation, soit dans son ensemble, soit dans chacun des cycles qui la constituent, cycles qui sont en multitude indéfinie, et qui ne sont pas autre chose que les différents états ou degrés de l'Existence universelle. Si l'on veut appliquer ceci plus particulièrement à un cycle de manifestation individuelle, tel que celui de l'existence dans l'état humain, on pourra comprendre facilement pourquoi les deux portes solsticiales sont désignées traditionnellement comme la « porte des hommes » et la « porte des dieux ». La « porte des hommes », correspondant au solstice d'été et au signe zodiacal du Cancer, c'est l'entrée dans la manifestation individuelle ; la « porte des dieux », correspondant de même au solstice d'hiver et au signe zodiacal du Capricorne, c'est la sortie de cette même manifestation et le passage aux états supérieurs, puisque les « dieux » (les *dêvas* de la tradition hindoue), de même que les

¹ Voir notamment *Le Roi du Monde*, ch. III.

« anges » suivant une autre terminologie, représentent proprement, au point de vue métaphysique, les états supra-individuels de l'être².

Si l'on considère la répartition des signes zodiacaux suivant les quatre trigones élémentaires, on voit que le signe du Cancer correspond au « fond des Eaux », c'est-à-dire, au sens cosmogonique, au milieu embryogénique dans lequel sont déposés les germes du monde manifesté, germes correspondant, dans l'ordre « macrocosmique », au *Brahmânda* ou « Œuf du Monde » et, dans l'ordre « microcosmique », au *pinda*, prototype formel de l'individualité préexistant en mode subtil dès l'origine de la manifestation cyclique, comme constituant une des possibilités qui devront se développer au cours de cette manifestation³. Ceci peut également être rapporté au fait que ce même signe du Cancer est le domicile de la Lune, dont la relation avec les Eaux est bien connue, et qui, comme ces Eaux elles-mêmes, représente le principe passif et plastique de la manifestation : la sphère lunaire est proprement le « monde de la formation », ou le domaine de l'élaboration des formes dans l'état subtil, point de départ de l'existence en mode individuel⁴.

Dans le symbole astrologique du Cancer ☊, on voit le germe à l'état de demi-développement qui est précisément l'état subtil ; il s'agit donc bien, non pas de l'embryon corporel, mais du prototype formel dont nous venons de parler, et dont l'existence se situe dans le domaine psychique ou « monde intermédiaire ». D'ailleurs, sa figure est celle de l'*u* sanscrit, élément de spirale qui, dans l'*akshara* ou le monosyllabe sacré *Om*, constitue le terme intermédiaire entre le point (*m*), représentant la non-manifestation principielle, et la ligne droite (*a*), représentant le complet développement de la manifestation dans l'état grossier ou corporel⁵.

De plus, ce germe est ici double, placé dans deux positions inverses l'une de l'autre et représentant par là même deux termes complémentaires : c'est le *yang* et le *yin* de la tradition extrême-orientale, où le symbole *yin-yang* qui les réunit a précisément une forme similaire. Ce symbole, en tant que représentatif des révolutions cycliques, dont les phases sont liées à la prédominance alternative du *yang* et du *yin*, est en rapport avec d'autres figures de grande importance au point de vue traditionnel, comme celle du *swastika*, et aussi celle de la double spirale qui se réfère au symbolisme des deux hémisphères. Ceux-ci, l'un lumineux et l'autre obscur (*yang*, dans sa signification originelle, est le côté de la lumière, et *yin* le côté de l'ombre), sont les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », assimilées respectivement au

² Ce point est plus amplement expliqué dans *Les États multiples de l'être*.

³ Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII et XIX. – L'analogie constitutive du « microcosme » et du « macrocosme », considérés sous cet aspect, est exprimée dans la doctrine hindoue par cette formule : *Yathâ pinda Tathâ Brahmânda*, « tel l'embryon individuel (subtil), tel l'Œuf du Monde ».

⁴ Voir *ibid.*, ch. XXI. – Nous avons signalé en diverses occasions l'identité du « monde de la formation », ou de *Ietsirah* suivant la terminologie de la Kabbale hébraïque, avec le domaine de la manifestation subtile.

⁵ Sur ces formes géométriques correspondant respectivement aux trois *mâtrâs* d'*Om*, voir *ibid.*, ch. XVI. – Il convient de rappeler à ce propos que le point est le principe primordial de toutes les figures géométriques, comme le non-manifesté l'est de tous les états de manifestation, et que, étant informel et « sans dimensions », il est, dans son ordre, l'unité vraie et indivisible, ce qui en fait un symbole naturel de l'Être pur.

Ciel et à la Terre⁶. Ce sont aussi, pour chaque être, et toujours en vertu de l'analogie du « microcosme » avec le « macrocosme », les deux moitiés de l'Androgyne primordial, qui est en général décrit symboliquement comme étant de forme sphérique⁷ ; cette forme sphérique est celle de l'être complet qui est en virtualité dans le germe originel, et qui doit être reconstitué dans sa plénitude effective au terme du développement cyclique individuel.

Il est à remarquer, d'autre part, que sa forme est aussi le schéma de la conque (*shankha*), qui est évidemment en relation directe avec les Eaux, et qui est également représentée comme contenant les germes du cycle futur pendant les périodes de *pralaya* ou de « dissolution extérieure » du monde. Cette conque renferme le son primordial et impérissable (*akshara*), le monosyllabe *Om*, qui est, par ses trois éléments (*mâtrâs*), l'essence du triple *Vêda* ; et c'est ainsi que le *Vêda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes, mais en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, pour être ensuite manifesté de nouveau au début de chacun de ceux-ci⁸. Le schéma peut d'ailleurs être complété comme étant celui de l'*akshara* lui-même, la ligne droite (*a*) recouvrant et fermant la conque (*u*), qui contient à son intérieur le point (*m*), ou le principe essentiel des êtres⁹ ; la ligne droite représente alors en même temps, par son sens horizontal, la « surface des Eaux », c'est à-dire le milieu substantiel dans lequel se produira le développement des germes (représenté dans le symbolisme oriental par l'épanouissement de la fleur de lotus) après la fin de la période d'obscurité intermédiaire (*sandhyâ*) entre deux cycles. On aura alors, en poursuivant la même représentation schématique, une figure que l'on pourra décrire comme le retournement de la conque, s'ouvrant pour laisser échapper les germes, suivant la ligne droite orientée maintenant dans le sens vertical descendant, qui est celui du développement de la manifestation à partir de son principe non manifesté¹⁰.

De ces deux positions de la conque, qui se retrouvent dans les deux moitiés du symbole du Cancer, la première correspond à la figure de l'arche de Noé (ou de *Satyavrata* dans la tradition hindoue), qu'on peut représenter comme la moitié inférieure d'une circonférence, fermée par son diamètre horizontal, et contenant à son intérieur le point en lequel se synthétisent tous les germes à l'état de complet

⁶ Ces deux hémisphères étaient figurés chez les Grecs par les coiffures rondes des *Dioscures*, qui sont les deux moitiés de l'œuf de Léda, c'est-à-dire de l'œuf de cygne, qui, comme aussi l'œuf de serpent, représente l'« Œuf du Monde » (cf. le *Hamsa* de la tradition hindoue).

⁷ Voir par exemple le discours que Platon, dans *Le Banquet*, met dans la bouche d'Aristophane, et dont la plupart des commentaires modernes ont le tort de méconnaître la valeur symbolique pourtant évidente. Nous avons développé les considérations concernant cette forme sphérique dans *Le Symbolisme de la Croix*.

⁸ L'affirmation de la perpétuité du *Vêda* doit être rattachée directement à la théorie cosmologique de la primordialité du son (*shabda*) parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'Éther, *Âkâsha*, qui est le premier des éléments) ; et cette théorie elle-même doit être rapprochée de celle de la « création par le Verbe » dans les traditions occidentales : le son primordial, c'est la Parole divine « par laquelle toutes choses ont été faites ».

⁹ Par une concordance assez remarquable, ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci.

¹⁰ Cette nouvelle figure est celle qui est donnée dans l'*Archéomètre* pour la lettre *heth*, zodiacale du Cancer.

enveloppement¹¹. La seconde position est symbolisée par l'arc-en-ciel, apparaissant « dans la nuée », c'est-à-dire dans la région des Eaux supérieures, au moment qui marque le rétablissement de l'ordre et la rénovation de toutes choses, tandis que l'arche, pendant le cataclysme, flottait sur l'océan des Eaux inférieures ; c'est donc la moitié supérieure de la même circonférence et la réunion des deux figures, inverses et complémentaires l'une de l'autre, qui forme une seule figure circulaire ou cyclique complète, reconstitution de la forme sphérique primordiale : cette circonférence est la coupe verticale de la sphère dont la coupe horizontale est représentée par l'enceinte circulaire du Paradis terrestre¹². Dans le *yin-yang* extrême-oriental, on retrouve dans la partie intérieure les deux demi-circonférences mais déplacées par un dédoublement du centre représentant une polarisation qui est, pour chaque état de manifestation, l'analogue de ce qu'est celle de *Sat* ou de l'Être pur en *Purusha-Prakriti* pour la manifestation universelle¹³.

Ces considérations n'ont pas la prétention d'être complètes, et sans doute ne correspondent-elles qu'à quelques-uns des aspects du signe du Cancer ; mais elles pourront tout au moins servir d'exemple pour montrer qu'il y a dans l'astrologie traditionnelle tout autre chose qu'un « art divinatoire » ou une « science conjecturale » comme le pensent les modernes. Il y a là, en réalité, tout ce qui se retrouve, sous des expressions diverses, dans d'autres sciences du même ordre, comme nous l'avons déjà indiqué dans notre étude sur la « science des lettres », et ce qui donne à ces sciences une valeur proprement initiatique, permettant de les regarder comme faisant vraiment partie intégrante de la « Science sacrée ».

¹¹ La demi-circonférence doit être considérée ici comme un équivalent morphologique de l'élément de spirale que nous avons envisagé précédemment ; mais, dans celui-ci, on voit nettement le développement s'effectuant à partir du point-germe initial.

¹² Voir *Le Roi du Monde*, ch. XI. – Ceci a également un rapport avec les mystères de la lettre *nûn* dans l'alphabet arabe.

¹³ C'est une première distinction ou différenciation, mais encore sans séparation des complémentaires ; c'est à ce stade que correspond proprement la constitution de l'Androgyne, tandis que, antérieurement à cette différenciation, on ne peut parler que de la « neutralité » qui est celle de l'Être pur (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVIII).

Tradition atlantéenne

IV

Atlantide et Hyperborée

Publié dans le Voile d'Isis, octobre 1929.

Dans *Atlantis* (juin 1929), M. Paul Le Cour relève la note de notre article de mai dernier¹, dans laquelle nous affirmions la distinction de l'Hyperborée et de l'Atlantide, contre ceux qui veulent les confondre et qui parlent d'« Atlantide hyperboréenne ». À vrai dire, bien que cette expression semble en effet appartenir en propre à M. Le Cour, nous ne pensions pas uniquement à lui en écrivant cette note, car il n'est pas seul à commettre la confusion dont il s'agit ; on la trouve également chez M. Herman Wirth, auteur d'un important ouvrage sur les origines de l'humanité (*Der Aufgang der Menschheit*) paru récemment en Allemagne, et qui emploie constamment le terme « nord-atlantique » pour désigner la région qui fut le point de départ de la tradition primordiale. Par contre, M. Le Cour est bien le seul, à notre connaissance tout au moins, qui nous ait prêté à nous-même l'affirmation de l'existence d'une « Atlantide hyperboréenne » ; si nous ne l'avions point nommé à ce propos, c'est que les questions de personnes comptent fort peu pour nous, et que la seule chose qui nous importait était de mettre nos lecteurs en garde contre une fausse interprétation, d'où qu'elle pût venir. Nous nous demandons comment M. Le Cour nous a lu ; nous nous le demandons même plus que jamais, car voilà maintenant qu'il nous fait dire que le pôle Nord, à l'époque des origines, « n'était point celui d'aujourd'hui, mais une région voisine, semble-t-il, de l'Islande et du Groenland » ; où a-t-il bien pu trouver cela ? Nous sommes absolument certain de n'avoir jamais écrit un seul mot là-dessus, de n'avoir jamais fait la moindre allusion à cette question, d'ailleurs secondaire à notre point de vue, d'un déplacement possible du pôle depuis le début de notre *Manvantara*² ; à plus forte raison n'avons-nous jamais précisé sa situation originelle, qui d'ailleurs serait peut-être, pour bien des motifs divers, assez difficile à définir par rapport aux terres actuelles.

M. Le Cour dit encore que, « malgré notre hindouisme, nous convenons que l'origine des traditions est occidentale » ; nous n'en convenons nullement, bien au contraire, car nous disons qu'elle est polaire, et le pôle, que nous sachions, n'est pas

¹ *Les Pierres de foudre* (*Le Voile d'Isis*, mai 1929).

² Cette question paraît être liée à celle de l'inclinaison de l'axe terrestre, inclinaison qui, d'après certaines données traditionnelles, n'aurait pas existé dès l'origine, mais serait une conséquence de ce qui est désigné en langage occidental comme la « chute de l'homme ».

plus occidental qu'oriental ; nous persistons à penser que, comme nous le disions dans la note visée, le Nord et l'Ouest sont deux point cardinaux différents. C'est seulement à une époque déjà éloignée de l'origine que le siège de la tradition primordiale, transféré en d'autres régions, a pu devenir, soit occidental, soit oriental, occidental pour certaines périodes et oriental pour d'autres, et, en tout cas, sûrement oriental en dernier lieu et déjà bien avant le commencement des temps dits « historiques » (parce qu'ils sont les seuls accessibles aux investigations de l'histoire « profane »). D'ailleurs, qu'on le remarque bien, ce n'est nullement « malgré notre hindouisme » (M. Le Cour, en employant ce mot, ne croit probablement pas dire si juste), mais au contraire à cause de celui-ci, que nous considérons l'origine des traditions comme nordique, et même plus exactement comme polaire, puisque cela est expressément affirmé dans le *Vêda*, aussi bien que dans d'autres livres sacrés³. La terre où le soleil faisait le tour de l'horizon sans se coucher devait être en effet située bien près du pôle, sinon au pôle même ; il est dit aussi que, plus tard, les représentants de la tradition se transportèrent en une région où le jour le plus long était double du jour le plus court, mais ceci se rapporte déjà à une phase ultérieure, qui, géographiquement, n'a évidemment plus rien à voir avec l'Hyperborée.

Il se peut que M. Le Cour ait raison de distinguer une Atlantide méridionale et une Atlantide septentrionale, quoiqu'elles n'aient pas dû être primitivement séparées ; mais il n'en est pas moins vrai que l'Atlantide septentrionale elle-même n'avait rien d'hyperboréen. Ce qui complique beaucoup la question, nous le reconnaissons très volontiers, c'est que les mêmes désignations ont été appliquées, dans la suite des temps, à des régions fort diverses, et non seulement aux localisations successives du centre traditionnel primordial, mais encore à des centres secondaires qui en procédaient plus ou moins directement. Nous avons signalé cette difficulté dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, où, précisément à la page même à laquelle se réfère M. Le Cour, nous écrivions ceci : « Il faut distinguer la *Tula* atlante (le lieu d'origine des Tolèques, qui était probablement situé dans l'Atlantide septentrionale) de la *Tula* hyperboréenne ; et c'est cette dernière qui, en réalité, représente le centre premier et suprême pour l'ensemble du *Manvantara* actuel ; c'est elle qui fut l'« île sacrée » par excellence, et sa situation était littéralement polaire à l'origine. Toutes les autres « îles sacrées », qui sont désignées partout par des noms de signification identique, ne furent que des images de celle-là ; et ceci s'applique même au centre spirituel de la tradition atlante, qui ne régit qu'un cycle historique secondaire, subordonné au *Manvantara*⁴. » Et nous ajoutions en note : « Une grande difficulté, pour déterminer le point de

³ Ceux qui voudraient avoir des références précises à cet égard pourraient les trouver dans le remarquable ouvrage de B. G. Tilak, *The Arctic Home in the Veda*, qui semble malheureusement être resté complètement inconnu en Europe, sans doute parce que son auteur était un Hindou non occidentalisé.

⁴ À propos de la *Tula* atlante, nous croyons intéressant de reproduire ici une information que nous avons relevée dans une chronique géographique du *Journal des Débats* (22 janvier 1929), sur *Les Indiens de l'isthme de Panama*, et dont l'importance a certainement échappé à l'auteur même de cet article : « En 1925, une grande partie des Indiens Cuna se soulevèrent, tuèrent les gendarmes de Panama qui habitaient sur leur territoire et fondèrent la République Cuna se soulevèrent, tuèrent les gendarmes de Panama qui habitaient sur leur territoire et fondèrent la République indépendante de *Tulé*, dont le drapeau est un *swastika* sur fond orange à bordure rouge. Cette république existe encore à l'heure actuelle. » Cela semble indiquer qu'il subsiste encore, en ce qui concerne les traditions de l'Amérique ancienne, beaucoup plus de choses qu'on ne serait tenté de le croire.

jonction de la tradition atlante avec la tradition hyperboréenne, provient de certaines substitutions de noms qui peuvent donner lieu à de multiples confusions ; mais la question, malgré tout, n'est peut-être pas entièrement insoluble. »

En parlant de ce « point de jonction », nous pensions surtout au Druidisme ; et voici justement que, à propos du Druidisme, nous trouvons encore dans *Atlantis* (juillet-août 1929) une autre note qui prouve combien il est parfois difficile de se faire comprendre. Au sujet de notre article de juin sur la « triple enceinte »⁵, M. Le Cour écrit ceci : « C'est restreindre la portée de cet emblème que d'en faire uniquement un symbole druidique ; il est vraisemblable qu'il lui est antérieur et qu'il rayonne au-delà du monde druidique. » Or, nous sommes si loin d'en faire uniquement un symbole druidique que, dans cet article, après avoir noté, suivant M. Le Cour lui-même, des exemples relevés en Italie et en Grèce, nous avons dit : « Le fait que cette même figure se retrouve ailleurs que chez les Celtes indiquerait qu'il y avait, dans d'autres formes traditionnelles, des hiérarchies initiatiques constituées sur le même modèle (que la hiérarchie druidique), ce qui est parfaitement normal. » Quant à la question d'antériorité, il faudrait tout d'abord savoir à quelle époque précise remonte le Druidisme, et il est probable qu'il remonte beaucoup plus haut qu'on ne le croit d'ordinaire, d'autant plus que les Druides étaient les possesseurs d'une tradition dont une part notable était incontestablement de provenance hyperboréenne.

Nous profiterons de cette occasion pour faire une autre remarque qui a son importance : nous disons « Hyperborée » pour nous conformer à l'usage qui a prévalu depuis les Grecs ; mais l'emploi de ce mot montre que ceux-ci, à l'époque « classique » tout au moins, avaient déjà perdu le sens de la désignation primitive. En effet, il suffirait en réalité de dire « Borée », mot strictement équivalent au sanscrit *Varâha*, ou plutôt, quand il s'agit d'une terre, à son dérivé féminin *Vârâhî* : c'est la « terre du sanglier », qui devint aussi la « terre de l'ours » à une certaine époque, pendant la période de prédominance des *Kshatriyas* à laquelle mit fin *Parashu-Râma*⁶.

Il nous reste encore, pour terminer cette mise au point nécessaire, à dire quelques mots sur trois ou quatre questions que M. Le Cour aborde incidemment dans ses deux notes ; et, tout d'abord, il y a une allusion au *swastika*, dont il dit que « nous faisons le signe du pôle ». Sans y mettre la moindre animosité, nous prions ici M. Le Cour de ne point assimiler notre cas au sien, car enfin il faut bien dire les choses comme elles sont : nous le considérons comme un « chercheur » (et cela n'est nullement pour diminuer son mérite), qui propose des explications selon des vues

⁵ *La triple enceinte druidique* (*Le Voile d'Isis*, juin 1929).

⁶ Ce nom de *Vârâhî* s'applique à la « terre sacrée », assimilée symboliquement à un certain aspect de la *Shakti* de *Vishnu*, celui-ci étant alors envisagé plus spécialement dans son troisième *avatâra* ; il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, et peut-être y reviendrons-nous quelque jour. Ce même nom n'a jamais pu désigner l'Europe comme Saint-Yves d'Alveydre paraît l'avoir cru ; d'autre part, on aurait peut être vu un peu plus clair sur ces questions, en Occident, si Fabre d'Olivet et ceux qui l'ont suivi n'avaient mêlé inextricablement l'histoire de *Parashu-Râma* et celle de *Râma-Chandra*, c'est-à-dire les sixièmes et septième *avatâras*, qui sont pourtant distincts à tous égards.

personnelles, quelque peu aventureuses parfois, et c'est bien son droit, puisqu'il n'est rattaché à aucune tradition actuellement vivante et n'est en possession d'aucune donnée reçue par transmission directe ; nous pourrions dire, en d'autres termes, qu'il fait de l'archéologie, tandis que, quant à nous, nous faisons de la science initiatique, et il y a là deux points de vue qui, même quand ils touchent aux mêmes sujets, ne sauraient coïncider en aucune façon. Nous ne « faisons » point du *swastika* le signe du pôle : nous disons qu'il est cela et qu'il l'a toujours été, que telle est sa véritable signification traditionnelle, ce qui est tout différent ; c'est là un fait auquel ni M. Le Cour ni nous-même ne pouvons rien. M. Le Cour, qui ne peut évidemment faire que des interprétations plus ou moins hypothétiques, prétend que le *swastika* « n'est qu'un symbole se rapportant à un idéal sans élévation⁷ » ; c'est là sa façon de voir, mais ce n'est rien de plus, et nous sommes d'autant moins disposé à la discuter qu'elle ne représente après tout qu'une simple appréciation sentimentale ; « élevé » ou non, un « idéal » est pour nous quelque chose d'assez creux, et, à la vérité, il s'agit de choses beaucoup plus « positives », dirions-nous volontiers si l'on n'avait tant abusé de ce mot.

M. Le Cour, d'autre part, ne paraît pas satisfait de la note que nous avons consacrée à l'article d'un de ses collaborateurs qui voulait à toute force voir une opposition entre l'Orient et l'Occident, et qui faisait preuve, vis-à-vis de l'Orient, d'un exclusivisme tout à fait déplorable⁸. Il écrit là-dessus des choses étonnantes : « M. René Guénon, qui est un logicien pur, ne saurait rechercher, aussi bien en Orient qu'en Occident, que le côté purement intellectuel des choses, comme le prouvent ses écrits ; il le montre encore en déclarant qu'*Agni* se suffit à lui-même (voir *Regnabit*, avril 1926) et en ignorant la dualité *Aor-Agni*, sur laquelle nous reviendrons souvent, car elle est la pierre angulaire de l'édifice du monde manifesté. » Quelle que soit d'ordinaire notre indifférence à l'égard de ce qu'on écrit sur nous, nous ne pouvons tout de même pas laisser dire que nous sommes un « logicien pur », alors que nous ne considérons au contraire la logique et la dialectique que comme de simples instruments d'exposition, parfois utiles à ce titre, mais d'un caractère tout extérieur, et sans aucun intérêt en eux-mêmes ; nous ne nous attachons, répétons-le encore une fois, qu'au seul point de vue initiatique, et tout le reste, c'est-à-dire ce qui n'est que connaissance « profane », est entièrement dépourvu de valeur à nos yeux. S'il est vrai que nous parlons souvent d'« intellectualité pure », c'est que cette expression a un tout autre sens pour nous que pour M. Le Cour, qui paraît confondre « intelligence » avec « raison », et qui envisage d'autre part une « intuition esthétique », alors qu'il n'y a pas d'autre intuition véritable que l'« intuition intellectuelle », d'ordre supra-rationnel ; il y a d'ailleurs là quelque chose d'autrement formidable que ne peut le

⁷ Nous voulons supposer que, en écrivant ces mots, M. Le Cour a eu plutôt en vue des interprétations modernes et non traditionnelles du *swastika*, comme celles qu'ont pu concevoir par exemple les « racistes » allemands, qui ont en effet prétendu s'emparer de cet emblème, en l'affublant d'ailleurs de l'appellation baroque et insignifiante de *hakenkreuz* ou « croix à crochets ».

⁸ M. Le Cour nous reproche d'avoir dit à ce propos que son collaborateur « n'a sûrement pas le don des langues », et il trouve que « c'est là une affirmation malheureuse » ; il confond tout simplement, hélas ! le « don des langues » avec les connaissances linguistiques ; ce dont il s'agit n'a absolument rien à voir à l'érudition.

penser quelqu'un qui, manifestement n'a pas le moindre soupçon de ce que peut être la « réalisation métaphysique », et qui se figure probablement que nous ne sommes qu'une sorte de théoricien, ce qui prouve une fois de plus qu'il a bien mal lu nos écrits, qui paraissent pourtant le préoccuper étrangement.

Quant à l'histoire d'*Aor-Agni*, que nous n'« ignorons » pas du tout, il serait bon d'en finir une fois pour toutes avec ces rêveries, dont M. Le Cour n'a d'ailleurs pas la responsabilité : si « *Agni* se suffit à lui-même », c'est pour la bonne raison que ce terme, en sanscrit, désigne le feu sous tous ses aspects, sans aucune exception, et ceux qui prétendent le contraire prouvent simplement par là leur totale ignorance de la tradition hindoue. Nous ne disions pas autre chose dans la note de notre article de *Regnabit*, que nous croyons nécessaire de reproduire ici textuellement : « Sachant que, parmi les lecteurs de *Regnabit*, il en est qui sont au courant des théories d'une école dont les travaux, quoique très intéressants et très estimables à bien des égards, appellent pourtant certaines réserves, nous devons dire ici que nous ne pouvons accepter l'emploi des termes *Aor* et *Agni* pour désigner les deux aspects complémentaires du feu (lumière et chaleur). En effet, le premier de ces deux mots est hébreu, tandis que le second est sanscrit, et l'on ne peut associer ainsi des termes empruntés à des traditions différentes, quelles que soient les concordances réelles qui existent entre celles-ci, et même l'identité foncière qui se cache sous la diversité de leurs formes ; il ne faut pas confondre le "synchrétisme" avec la véritable synthèse. En outre, si *Aor* est bien exclusivement la lumière, *Agni* est le principe igné envisagé intégralement (l'*ignis* latin étant d'ailleurs exactement le même mot), donc à la fois comme lumière et comme chaleur ; la restriction de ce terme à la désignation du second aspect est tout à fait arbitraire et injustifiée. » Il est à peine besoin de dire que, en écrivant cette note, nous n'avons pas pensé le moins du monde à M. Le Cour ; nous pensions uniquement au Hiéron de Paray-le-Monial, auquel appartient en propre l'invention de cette bizarre association verbale. Nous estimons n'avoir à tenir aucun compte d'une fantaisie issue de l'imagination un peu trop fertile de M. de Sarachaga, donc entièrement dénuée d'autorité et n'ayant pas la moindre valeur au point de vue traditionnel, auquel nous entendons nous en tenir rigoureusement⁹.

Enfin, M. Le Cour profite de la circonstance pour affirmer de nouveau la théorie antimétaphysique et anti-initiatique de l'« individualisme » occidental, ce qui, somme toute, est son affaire et n'engage que lui ; et il ajoute, avec une sorte de fierté qui montre bien qu'il est en effet fort peu dégagé des contingences individuelles : « Nous maintenons notre point de vue parce que nous sommes les ancêtres dans le domaine des connaissances. » Cette prétention est vraiment un peu extraordinaire ; M. Le Cour se croit-il donc si vieux ? Non seulement les Occidentaux modernes ne sont les ancêtres de personne, mais ils ne sont même pas des descendants légitimes, car ils ont perdu la clef de leur propre tradition ; ce n'est pas « en Orient qu'il y a eu déviation », quoi qu'en puissent dire ceux qui ignorent tout des doctrines orientales.

⁹ C'est le même M. de Sarachaga qui écrivait *zwadisca* pour *swastika* ; un des disciples, à qui nous en faisons la remarque un jour, nous assura qu'il devait avoir ses raisons pour l'écrire ainsi ; c'est là une justification un peu trop facile !

Les « ancêtres », pour reprendre le mot de M. Le Cour, ce sont les détenteurs effectifs de la tradition primordiale ; il ne saurait y en avoir d'autres, et, à l'époque actuelle, ceux-là ne se trouvent certes pas en Occident.

V

Place de la tradition atlantéenne dans le *Manvantara*

Publié dans le Voile d'Isis, août-septembre 1931.

Nous avons précédemment, sous le titre *Atlantide et Hyperborée*, signalé la confusion qui est faite trop fréquemment entre la Tradition primordiale, originellement « polaire » au sens littéral du mot, et dont le point de départ est celui même du présent *Manvantara*, et la tradition dérivée et secondaire que fut la tradition atlantéenne, se rapportant à une période beaucoup plus restreinte. Nous avons dit alors, et ailleurs aussi à diverses reprises¹, que cette confusion pouvait s'expliquer, dans une certaine mesure, par le fait que les centres spirituels subordonnés étaient constitués à l'image du Centre suprême, et que les mêmes dénominations leur avaient été appliquées. C'est ainsi que la *Tula* atlante, dont le nom s'est conservé dans l'Amérique centrale où il fut apporté par les Toltèques, dut être le siège d'un pouvoir spirituel qui était comme une émanation de celui de la *Tula* hyperboréenne ; et, comme ce nom de *Tula* désigne la Balance, sa double application est en rapport étroit avec le transfert de cette même désignation de la constellation polaire de la Grande Ourse au signe zodiacal qui, actuellement encore, porte ce nom de la Balance. C'est aussi à la tradition atlantéenne qu'il faut rapporter le transfert du *sapta-riksha* (la demeure symbolique des sept *Rishis*), à une certaine époque, de la même Grande Ourse aux Pléiades, constellation également formée de sept étoiles, mais de situation zodiacale ; ce qui ne laisse aucun doute à cet égard, c'est que les Pléiades étaient dites filles d'Atlas et, comme telles, appelées aussi Atlantides.

Tout ceci est en accord avec la situation géographique des centres traditionnels, liée elle-même à leurs caractères propres, aussi bien qu'à leur place respective dans la période cyclique, car tout se tient ici beaucoup plus étroitement que ne pourraient le supposer ceux qui ignorent les lois de certaines correspondances. L'Hyperborée correspond évidemment au Nord, et l'Atlantide à l'Occident ; et il est remarquable que les désignations mêmes de ces deux régions, pourtant nettement distinctes, puissent également prêter à confusion, des noms de même racine ayant été appliqués à l'une et à l'autre. En effet, on trouve cette racine sous des formes diverses telles que *hiber*, *iber* ou *eber*, et aussi *ereb* par transposition des lettres, désignant à la fois la

¹ Voir notamment *Le Roi du Monde*.

région de l'hiver, c'est-à-dire le Nord, et la région du soir ou du soleil couchant, c'est-à-dire l'Occident, et les peuples qui habitent l'une et l'autre ; ce fait est manifestement du même ordre encore que ceux que nous venons de rappeler.

La position même du centre atlantéen sur l'axe Orient-Occident indique sa subordination par rapport au centre hyperboréen, situé sur l'axe polaire Nord-Sud. En effet, bien que l'ensemble de ces deux axes forme, dans le système complet des six directions de l'espace, ce qu'on peut appeler une croix horizontale, l'axe Nord-Sud n'en doit pas moins être regardé comme relativement vertical par rapport à l'axe Orient-Occident, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs². On peut encore, conformément au symbolisme du cycle annuel, donner au premier de ces deux axes le nom d'axe solsticial, et au second celui d'axe équinoxial ; et ceci permet de comprendre que le point de départ donné à l'année ne soit pas le même dans toutes les formes traditionnelles. Le point de départ que l'on peut appeler normal, comme étant directement en conformité avec la Tradition primordiale, est le solstice d'hiver ; le fait de commencer l'année à l'un des équinoxes indique le rattachement à une tradition secondaire, telle que la tradition atlantéenne.

Cette dernière, d'autre part, se situant dans une région qui correspond au soir dans le cycle diurne, doit être regardée comme appartenant à une des dernières divisions du cycle de l'humanité terrestre actuelle, donc comme relativement récente ; et, en fait, sans chercher à donner des précisions qui seraient difficilement justifiables, on peut dire qu'elle appartient certainement à la seconde moitié du présent *Manvantara*³. En outre, comme l'automne dans l'année correspond au soir dans le jour, on peut voir une allusion directe au monde atlantéen dans ce qu'indique la tradition hébraïque (dont le nom est d'ailleurs de ceux qui marquent l'origine occidentale), que le monde fut créé à l'équinoxe d'automne (le premier jour du mois de *Thishri*, suivant une certaine transposition des lettres du mot *Bereshith*) ; et peut-être est-ce là aussi la raison la plus immédiate (il y en a d'autres d'un ordre plus profond) de l'énonciation du « soir » (*ereb*) avant le « matin » (*boqer*) dans le récit des « jours » de la Génèse⁴. Ceci pourrait trouver une confirmation dans le fait que la signification littérale du nom d'Adam est « rouge », la tradition atlantéenne ayant été précisément celle de la race rouge ; et il semble aussi que le déluge biblique corresponde directement au cataclysme où disparut l'Atlantide, et que, par conséquent, il ne doive pas être identifié au déluge de *Satyavrata* qui, suivant la tradition hindoue, issue directement de la Tradition primordiale, précéda immédiatement le début de notre *Manvantara*⁵. Bien entendu, ce sens qu'on peut

² Voir notre étude sur *Le symbolisme de la Croix*.

³ Nous pensons que la durée de la civilisation atlantéenne dut être égale à une « grande année » entendue au sens de la demi-période de précession des équinoxes ; quant au cataclysme qui y mit fin, certaines données concordantes semblent indiquer qu'il eut lieu sept mille deux cents ans avant l'année 720 du *Kali-Yuga*, année qui est elle-même le point de départ d'une ère connue, mais dont ceux qui l'emploient encore actuellement ne semblent plus savoir l'origine ni la signification.

⁴ Chez les Arabes également, l'usage est de compter les heures du jour à partir du *maghreb*, c'est-à-dire du coucher du soleil.

⁵ Par contre, les déluges de *Deucalion* et d'*Ogygès*, chez les Grecs, semblent se rapporter à des périodes encore plus restreintes et à des cataclysmes partiels postérieurs à celui de l'Atlantide.

appeler historique n'exclut nullement les autres sens ; il ne faut d'ailleurs jamais perdre de vue que, suivant l'analogie qui existe entre un cycle principal et les cycles secondaires en lesquels il se subdivise, toutes les considérations de cet ordre sont toujours susceptibles d'applications à des degrés divers ; mais ce que nous voulons dire, c'est qu'il semble bien que le cycle atlantéen ait été pris comme base dans la tradition hébraïque, que la transmission se soit faite d'ailleurs par l'intermédiaire des Égyptiens, ce qui tout au moins n'a rien d'invraisemblable, ou par tout autre moyen.

Si nous faisons cette dernière réserve, c'est qu'il semble particulièrement difficile de déterminer comment se fit la jonction du courant venu de l'Occident, après la disparition de l'Atlantide, avec un autre courant descendu du Nord et procédant directement de la Tradition primordiale, jonction dont devait résulter la constitution des différentes formes traditionnelles propres à la dernière partie du *Manvantara*. Il ne s'agit pas là, en tout cas, d'une réabsorption pure et simple, dans la Tradition primordiale, de ce qui était sorti d'elle à une époque antérieure ; il s'agit d'une sorte de fusion entre des formes préalablement différenciées, pour donner naissance à d'autres formes adaptées à de nouvelles circonstances de temps et de lieux ; et le fait que les deux courants apparaissent alors en quelque sorte comme autonomes peut encore contribuer à entretenir l'illusion d'une indépendance de la tradition atlantéenne. Sans doute faudrait-il, si l'on voulait rechercher les conditions dans lesquelles s'opéra cette jonction, donner une importance particulière à la Celtide et à la Chaldée, dont le nom, qui est le même, désignait en réalité non pas un peuple particulier, mais bien une caste sacerdotale ; mais qui sait aujourd'hui ce que furent les traditions celtiques et chaldéenne, aussi bien d'ailleurs que celle des anciens Égyptiens ? On ne saurait être trop prudent quand il s'agit de civilisations entièrement disparues, et ce ne sont certes pas les tentatives de reconstitution auxquelles se livrent les archéologues profanes qui sont susceptibles d'éclaircir la question ; mais il n'en est pas moins vrai que beaucoup de vestiges d'un passé oublié sortent de terre à notre époque, et ce ne peut être sans raison. Sans risquer la moindre prédiction sur ce qui pourra résulter de ces découvertes, dont ceux qui les font sont généralement incapables de soupçonner la portée possible, il faut certainement voir là un « signe des temps » : tout ne doit-il pas se retrouver à la fin du *Manvantara*, pour servir de point de départ à l'élaboration du cycle futur ?

VI

Quelques remarques sur le nom d'*Adam*

Publié dans le Voile d'Isis, décembre 1931.

Dans notre étude sur la « place de la tradition atlantéenne dans le *Manvantara* », nous avons dit que la signification littérale du nom d'*Adam* est « rouge », et qu'on peut voir là un des indices du rattachement de la tradition hébraïque à la tradition atlantéenne, qui fut celle de la race rouge. D'autre part, notre confrère Argos, dans son intéressante chronique sur le « sang et quelques-uns de ses mystères », envisage pour ce même nom d'*Adam* une dérivation qui peut sembler différente : après avoir rappelé l'interprétation habituelle suivant laquelle il signifierait « tiré de la terre » (*adamah*), il se demande s'il ne viendrait pas plutôt du mot *dam* « sang » ; mais la différence n'est guère qu'apparente, tous ces mots n'ayant en réalité qu'une seule et même racine.

Il convient de remarquer tout d'abord que, au point de vue linguistique, l'étymologie vulgaire, qui revient à faire dériver *Adam* de *Adamah*, qu'on traduit par « terre », est impossible ; la dérivation inverse serait plus plausible ; mais, en fait, les deux substantifs proviennent l'un de l'autre d'une même racine verbale *adam*, qui signifie « être rouge ». *Adamah* n'est pas, originellement tout au moins, la terre en général (*erets*), ni l'élément terre (*iabashah*, mot dont le sens primitif indique la « sécheresse » comme qualité caractéristique de cet élément) ; c'est proprement l'argile rouge, qui, par ses propriétés plastiques, est particulièrement apte à représenter une certaine potentialité, une capacité de recevoir des formes ; et le travail du potier a souvent été pris pour symbole de la production des êtres manifestés à partir de la substance primordiale indifférenciée. C'est pour la même raison que la « terre rouge » paraît avoir une importance spéciale dans le symbolisme hermétique, où elle peut être prise pour une des figures de la « matière première », bien que, si l'on entendait au sens littéral, elle n'en puisse jouer le rôle que d'une façon très relative puisqu'elle est déjà douée de propriétés définies. Ajoutons que la parenté entre une désignation de la terre et le nom d'*Adam*, pris comme type de l'humanité, se retrouve sous une autre forme dans la langue latine, où le mot *humus*, « terre », est aussi singulièrement proche de *homo* et *humanus*. D'autre part, si l'on rapporte plus spécialement ce même nom d'*Adam* à la tradition de la race rouge, celle-ci est en correspondance avec la terre parmi les éléments, comme avec l'Occident parmi les

points cardinaux, et cette dernière concordance vient encore justifier ce que nous avons dit précédemment.

Quant au mot *dam*, « sang » (qui est commun à l'hébreu et à l'arabe), il est, lui aussi, dérivé de la même racine *adam*¹ : le sang est proprement le liquide rouge, ce qui est, en effet, son caractère le plus immédiatement apparent. La parenté entre cette désignation du sang et le nom d'*Adam* est donc incontestable et s'explique d'elle-même par la dérivation d'une racine commune ; mais cette dérivation apparaît comme directe pour l'une et pour l'autre, et il n'est pas possible, à partir de la racine verbale *adam*, de passer par l'intermédiaire de *dam* pour arriver au nom d'*Adam*. On pourrait, il est vrai, envisager les choses d'une autre façon, moins strictement linguistique, et dire que c'est à cause de son sang que l'homme est appelé « rouge » ; mais une telle explication est peu satisfaisante parce que le fait d'avoir du sang n'est pas propre à l'homme, mais lui est commun avec les espèces animales, de sorte qu'il ne peut servir à le caractériser réellement. En fait, la couleur rouge est, dans le symbolisme hermétique, celle du règne animal, comme la couleur verte est celle du règne végétal, et la couleur blanche celle du règne minéral² ; et ceci, en ce qui concerne la couleur rouge, peut être rapporté précisément au sang considéré comme le siège ou plutôt le support de la vitalité animale proprement dite. D'un autre côté, si l'on revient à la relation plus particulière du nom d'*Adam* avec la race rouge, celle-ci ne semble pas, malgré sa couleur, pouvoir être mise en rapport avec une prédominance du sang dans la constitution organique, car le tempérament sanguin correspond au feu parmi les éléments, et non à la terre ; et c'est la race noire qui est en correspondance avec l'élément feu, comme elle l'est avec le Sud parmi les points cardinaux.

Signalons encore, parmi les dérivés de la racine *adam*, le mot *édom*, qui signifie « roux », et qui ne diffère d'ailleurs du nom d'*Adam* que par les points-voyelles ; dans la Bible, *Édom* est un surnom d'Ésaü, d'où le nom d'Édomites donné à ses descendants, et celui d'Idumée au pays qu'ils habitaient (et qui, en hébreu, est aussi *Édom*, mais au féminin). Ceci nous rappelle les « sept rois d'Édom » dont il est question dans le *Zohar*, et l'étroite ressemblance d'*Édom* avec *Adam* peut être une des raisons pour lesquelles ce nom est pris ici pour désigner les humanités disparues, c'est-à-dire celles des précédents *Manvantaras*³. On voit aussi le rapport que ce dernier point présente avec la question de ce qu'on a appelé les « préadamites » : si l'on prend *Adam* comme étant l'origine de la race rouge et de sa tradition particulière, il peut s'agir simplement des autres races qui ont précédé celle-là dans le cours du cycle humain actuel ; si on le prend, dans un sens plus étendu, comme le prototype de toute la présente humanité, il s'agira de ces humanités antérieures auxquelles font précisément allusion les « sept rois d'Édom ». Dans tous les cas, les discussions

¹ L'*aleph* initial, qui existe dans la racine, disparaît dans le dérivé, ce qui n'est pas un fait exceptionnel ; cet *aleph* ne constitue nullement un préfixe ayant une signification indépendante comme le voudrait Latouche, dont les conceptions linguistiques sont trop souvent fantaisistes.

² Voir, sur le symbolisme de ces trois couleurs, notre étude sur *L'ésotérisme de Dante*.

³ Voir *Le Roi du Monde*, chap. VI, *in fine*.

auxquelles cette question a donné lieu apparaissent comme assez vaines, car il ne devrait y avoir là aucune difficulté ; en fait, il n'y en a pas, tout au moins, pour la tradition islamique, dans laquelle il existe un *hadîth* (parole du Prophète) disant que, « avant l'Adam que nous connaissons, Dieu créa cent mille Adam » (c'est-à-dire un nombre indéterminé), ce qui est une affirmation aussi nette que possible de la multiplicité de périodes cycliques et des humanités correspondantes.

Puisque nous avons fait allusion au sang comme support de la vitalité, nous rappellerons que, comme nous avons eu déjà l'occasion de l'expliquer dans un de nos ouvrages⁴, le sang constitue effectivement l'un des liens de l'organisme corporel avec l'état subtil de l'être vivant, lequel est proprement l'« âme » (*nephesh haiah* de la Génèse), c'est-à-dire, au sens étymologique (*anima*), le principe animateur ou vivificateur de l'être. L'état subtil est appelé par la tradition hindoue *Taijasa*, par analogie avec *têjas* ou l'élément igné ; et, comme le feu est, quant à ses qualités propres, polarisé en lumière et chaleur, l'état subtil est lié à l'état corporel de deux façons différentes et complémentaires, par le sang quant à la qualité calorique, et par le système nerveux quant à la qualité lumineuse. En fait, le sang est, même au simple point de vue physiologique, le véhicule de la chaleur animatrice ; et ceci explique la correspondance, que nous indiquions plus haut, du tempérament sanguin avec l'élément feu. D'autre part, on peut dire que, dans le feu, la lumière représente l'aspect supérieur, et la chaleur l'aspect inférieur : la tradition islamique enseigne que les anges furent créés du « feu divin » (ou de la « lumière divine »), et que ceux qui se révoltèrent à la suite d'Iblis perdirent la luminosité de leur nature pour n'en garder qu'une chaleur obscure⁵. Par suite, on peut dire que le sang est en rapport direct avec le côté inférieur de l'état subtil ; et de là vient l'interdiction du sang comme nourriture, son absorption entraînant celle de ce qu'il y a de plus grossier dans la vitalité animale, et qui, s'assimilant et se mêlant intimement aux éléments psychiques de l'homme, peut effectivement amener de fort graves conséquences. De là aussi l'emploi fréquent du sang dans les pratiques de magie, voire de sorcellerie (comme attirant les entités « infernales » par conformité de nature) ; mais, d'autre part, ceci est aussi susceptible, dans certaines conditions, d'une transposition dans un ordre supérieur, d'où les rites, soit religieux, soit même initiatiques (comme le « taurobole » mithriaque), impliquant des sacrifices animaux ; comme il a été fait allusion, à cet égard, au sacrifice d'Abel opposé à celui, non sanglant, de Caïn, nous reviendrons peut-être sur ce dernier point en une prochaine occasion.

⁴ *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XIV. Cf. aussi *L'Erreur spirite*, p. 116–119.

⁵ Ceci se trouve indiqué dans le rapport qui existe, en arabe, entre les mots *nûr*, « lumière », et *nâr*, « feu » (au sens de chaleur).

VII

Le Sanglier et l'Ourse

Publié dans les Études Traditionnelles, août-septembre 1936.

Chez les Celtes, le sanglier et l'ours symbolisaient respectivement les représentants de l'autorité spirituelle et ceux du pouvoir temporel, c'est-à-dire les deux castes des druides et des chevaliers, équivalentes, au moins originellement et dans leurs attributions essentielles, à ce que sont dans l'Inde celles des Brâhmanes et des Kshatriyas. Comme nous l'avons indiqué ailleurs¹, ce symbolisme, d'origine nettement hyperboréenne, est une des marques du rattachement direct de la tradition celtique à la Tradition primordiale du présent *Manvantara*, quels que soient d'ailleurs les autres éléments, provenant de traditions antérieures, mais déjà secondaires et dérivées, qui aient pu venir s'adjoindre à ce courant principal et se résorber en quelque sorte en lui. Ce que nous voulons dire ici, c'est que la tradition celtique pourrait vraisemblablement être regardée comme constituant un des « points de jonction » de la tradition atlante avec la tradition hyperboréenne, après la fin de la période secondaire où cette tradition atlante représenta la forme prédominante et comme le « substitut » du centre originel déjà inaccessible à l'humanité ordinaire² ; et, sur ce point aussi, le même symbolisme que nous venons de mentionner peut apporter quelques indications qui ne sont pas sans intérêt.

Remarquons tout d'abord l'importance donnée également au symbole du sanglier par la tradition hindoue, elle-même issue directement de la tradition primordiale, et affirmant expressément dans le *Vêda* sa propre origine hyperboréenne. Le sanglier (*varâha*) n'y figure pas seulement, comme on le sait, le troisième des dix *avatâras* de *Vishnu* dans le *Manvantara* actuel ; mais notre *Kalpa* tout entier, c'est-à-dire tout le cycle de manifestation de notre monde, y est désigné comme *Shwêta-varâha-Kalpa*, le « cycle du sanglier blanc ». Cela étant, et si l'on considère l'analogie qui existe nécessairement entre le grand cycle et les cycles subordonnés, il est naturel que la marque du *Kalpa*, si l'on peut s'exprimer ainsi, se retrouve au point de départ du *Manvantara* ; et c'est pourquoi la « terre sacrée » polaire, siège du centre spirituel primordial de ce *Manvantara*, est appelée aussi *Vârâhî* ou la « terre

¹ *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. I.

² Cf. *Le Roi du Monde*, ch. X, notamment en ce qui concerne les rapports de la *Tula* hyperboréenne et de la *Tula* atlante (*Tula* étant une des désignations premières des centres spirituels) ; voir aussi notre article *Atlantide et Hyperborée*, dans le *Voile d'Isis*, octobre 1929.

du sanglier »³. D'ailleurs, puisque c'est là que résidait l'autorité spirituelle première, dont toute autre autorité légitime du même ordre n'est qu'une émanation, il est non moins naturel que les représentants d'une telle autorité en aient reçu aussi le symbole du sanglier comme leur signe distinctif et l'aient gardé dans la suite des temps ; et c'est pourquoi les druides se désignaient eux-mêmes comme des « sangliers », bien que, le symbolisme ayant toujours des aspects multiples, on puisse en même temps y voir accessoirement une allusion à l'isolement dans lequel ils se tenaient à l'égard du monde extérieur, le sanglier étant toujours regardé comme le « solitaire » ; et il faut ajouter, du reste, que cet isolement même, réalisé matériellement, chez les Celtes comme chez les Hindous, sous la forme d'une retraite dans la forêt, n'est pas sans rapport avec les caractères de la « primordialité », dont un reflet au moins a toujours dû se maintenir en toute autorité spirituelle digne de la fonction qu'elle remplit.

Mais revenons au nom de *Vârâhî*, qui donne lieu à des remarques particulièrement importantes : elle est considérée comme un aspect de la *Shakti* de *Vishnu* (et plus spécialement par rapport à son troisième *avatâra*), ce qui, étant donné le caractère « solaire » de celui-ci, montre immédiatement son identité avec la « terre solaire » ou « Syrie » primitive dont nous avons parlé en d'autres occasions⁴, et qui est encore une des désignations de la *Tula* hyperboréenne, c'est-à-dire du centre spirituel primordial. D'autre part, la racine *var*, pour le nom du sanglier, se retrouve dans les langues nordiques sous la forme *bor*⁵ ; l'exact équivalent de *Vârâhî* est donc « Borée », et la vérité est que le nom habituel d'« Hyperborée » fut employé seulement par les Grecs à une époque où ils avaient déjà perdu le sens de cette antique désignation ; il vaudrait donc mieux, en dépit de l'usage qui a prévalu depuis lors, qualifier la tradition primordiale, non pas d'« hyperboréenne », mais simplement de « boréenne », affirmant par là sans équivoque sa connexion avec la « Borée » ou « terre du sanglier ».

Il y a encore autre chose : la racine *var* ou *vri*, en sanscrit, a les sens de « couvrir », de « protéger » et de « cacher » ; et, comme le montrent le nom de *Varuna* et son équivalent grec *Ouranos*, elle sert à désigner le ciel, tant parce qu'il couvre la terre que parce qu'il représente les mondes supérieurs, cachés aux sens⁶. Or, tout ceci s'applique parfaitement aux centres spirituels, soit parce qu'ils sont cachés aux yeux des profanes, soit parce qu'ils protègent le monde par leur influence invisible, soit enfin parce qu'ils sont, sur la terre, comme des images du monde céleste lui-même. Ajoutons que la même racine a encore un autre sens, celui de « choix » ou d'« élection » (*vara*), qui, évidemment, ne convient pas moins à la

³ Voir encore à ce propos *Atlantide et Hyperborée* ; nous y avons fait remarquer que, contrairement à ce que semble avoir pensé Saint-Yves d'Alveydre, ce nom de *Vârâhî* ne s'applique aucunement à l'Europe ; à vrai dire, celle-ci ne fut jamais que la « Terre du Taureau », ce qui se réfère à une période fort éloignée des origines.

⁴ Voir *La Science des lettres*, et *La Terre du Soleil*.

⁵ De là l'anglais *boar*, et aussi l'allemand *Eber*.

⁶ Voir *Le Roi du Monde*, ch. VII, où nous avons indiqué en outre que le mot *cælum* lui-même a originairement la même signification.

région qui est partout désignée par des noms comme ceux de « terre des élus », de « terre des saints » ou de « terre des bienheureux »⁷.

On a pu noter, dans ce que nous avons dit tout à l'heure, l'union des deux symbolismes « polaire » et « solaire » ; mais, en ce qui concerne proprement le sanglier, c'est l'aspect « polaire » qui importe surtout ; et cela résulte d'ailleurs du fait que le sanglier représentait anciennement la constellation qui, plus tard, est devenue la Grande Ourse⁸. Il y a, dans cette substitution de noms, une des marques de ce que les Celtes symbolisaient précisément par la lutte du sanglier et de l'ours, c'est-à-dire la révolte des représentants du pouvoir temporel contre la suprématie de l'autorité spirituelle, avec les vicissitudes diverses qui s'ensuivirent au cours des époques historiques successives. Les premières manifestations de cette révolte, en effet, remontent beaucoup plus loin que l'histoire ordinairement connue, et même plus loin que le début du *Kali-Yuga*, dans lequel elle devait prendre sa plus grande extension ; c'est pourquoi le nom de *bor* a pu être transféré du sanglier à l'ours⁹, et la « Borée » elle-même, la « terre du sanglier », a pu par suite devenir à un certain moment la « terre de l'ours », pendant une période de prédominance des Kshatriyas à laquelle, suivant la tradition hindoue, mit fin *Parashu-Râma*¹⁰.

Dans cette même tradition hindoue, le nom le plus habituel de la Grande Ourse est *sapta-riksha* ; et le mot sanscrit *riksha* est le nom de l'ours, linguistiquement identique à celui qu'il porte dans différentes autres langues : le celtique *arth*, le grec *arktos*, et même le latin *ursus*. Cependant, on peut se demander si c'est bien là le sens premier de l'expression *sapta-riksha*, ou s'il n'y a pas eu plutôt, correspondant à la substitution dont nous venons de parler, une sorte de superposition de mots étymologiquement distincts, mais rapprochés et même identifiés par l'application d'un certain symbolisme phonétique. En effet, *riksha* est aussi, d'une façon générale, une étoile, c'est-à-dire en somme une « lumière » (*archis*, de la racine *arch* ou *ruch*, « briller » ou « illuminer ») ; et, d'autre part, le *sapta-riksha* est la demeure symbolique des sept *Rishis*, qui, outre que leur nom se rapporte à la « vision », donc à la lumière, sont aussi eux-mêmes les sept « Lumières », par lesquelles fut transmise au cycle actuel la Sagesse des cycles antérieurs¹¹. Le rapprochement ainsi établi entre l'ours et la lumière ne constitue d'ailleurs pas un cas isolé dans le symbolisme

⁷ Signalons encore, à titre de rapprochement possible, la racine germanique *ur* ayant un sens de « primordialité ».

⁸ Nous rappellerons que cette constellation a eu encore beaucoup d'autres noms, entre autres celui de la Balance ; mais il serait hors de propos de nous en occuper présentement.

⁹ En anglais *bear*, en allemand *Bär*.

¹⁰ Nous avons déjà eu l'occasion de signaler, à ce propos, que Fabre d'Olivet et ceux qui l'ont suivi, comme Saint-Yves d'Alveydre, paraissent avoir fait une assez étrange confusion entre *Parashu-Râma* et *Râma-Chandra*, c'est-à-dire entre les sixième et septième *avatâras* de *Vishnu*.

¹¹ On remarquera la persistance de ces « sept Lumières » dans le symbolisme maçonnique : la présence d'un même nombre de personnes les représentant est nécessaire pour la constitution d'une loge « juste et parfaite », ainsi que pour la validité de la transmission initiatique. — Signalons aussi que les sept étoiles dont il est parlé au début de l'*Apocalypse* (I, 16 et 20) seraient, suivant certaines interprétations, celles de la Grande Ourse.

animal, car on en rencontre un tout semblable pour le loup, tant chez les Celtes que chez les Grecs¹², d'où résulta son attribution au dieu solaire, Belen ou Apollon.

Dans une certaine période, le nom de *sapta-riksha* fut appliqué, non plus à la Grande Ourse, mais aux Pléiades, qui comprennent également sept étoiles ; ce transfert d'une constellation polaire à une constellation zodiacale correspond à un passage du symbolisme solsticial au symbolisme équinoxial, impliquant un changement dans le point de départ du cycle annuel, ainsi que dans l'ordre de prédominance des points cardinaux qui sont en relation avec les différentes phases de ce cycle¹³. Ce changement est ici celui du nord à l'ouest, qui se réfère à la période atlante ; et ceci se trouve confirmé nettement par le fait que, pour les Grecs, les Pléiades étaient filles d'Atlas et, comme telles, appelées aussi Atlantides. Les transferts de ce genre sont d'ailleurs souvent la cause de multiples confusions, les mêmes noms ayant reçu, suivant les périodes, des applications différentes, et cela aussi bien pour les régions terrestres que pour les constellations célestes, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de déterminer à quoi elles se rapportent exactement dans chaque cas ; et que même cela n'est réellement possible qu'à la condition de rattacher leurs diverses « localisations » aux caractères propres des formes traditionnelles correspondantes, ainsi que nous venons de le faire pour celles du *sapta-riksha*.

Chez les Grecs, la révolte des Kshatriyas était figurée par la chasse du sanglier de Calydon, qui représente d'ailleurs manifestement une version dans laquelle les Kshatriyas eux-mêmes expriment leur prétention de s'attribuer une victoire définitive, puisque le sanglier y est tué par eux ; et Athénée rapporte, suivant des auteurs plus anciens, que ce sanglier de Calydon était blanc¹⁴, ce qui l'identifie bien au *Shwêta-varâha* de la tradition hindoue¹⁵. Ce qui n'est pas moins significatif à notre point de vue, c'est que le premier coup fut porté par Atalante, qui, dit-on, avait été nourrie par une ourse ; et ce nom d'Atalante pourrait indiquer que la révolte eut son commencement, soit dans l'Atlantide même, soit tout au moins parmi les héritiers de sa tradition¹⁶. D'autre part, le nom de Calydon se retrouve exactement dans celui de *Caledonia*, ancien nom de l'Écosse : en dehors de toute question de « localisation » particulière, c'est proprement le pays des « Kaldes » ou Celtes¹⁷ ; et la forêt de Calydon ne diffère pas en réalité de celle de Brocéliande, dont le nom est encore le même, quoique sous une forme un peu modifiée, et précédé du mot *bro* ou *bor*, c'est-à-dire du nom même du sanglier.

¹² En grec, le loup est *lukos* et la lumière *luké* ; de là l'épithète à double sens de l'Apollon Lycien.

¹³ Le transfert de la Balance dans le Zodiaque a naturellement aussi une signification similaire.

¹⁴ *Deipnosophistarum*, IX, 13.

¹⁵ Il est à peine besoin de rappeler que le blanc est aussi la couleur attribuée symboliquement à l'autorité spirituelle ; et l'on sait que les druides, en particulier, portaient des vêtements blancs.

¹⁶ Il y a encore d'autres rapprochements curieux à cet égard, notamment entre les pommes d'or dont il est question dans la légende d'Atalante et celles du jardin des Hespérides ou « filles de l'Occident », qui étaient aussi filles d'Atlas comme les Pléiades.

¹⁷ Il est d'ailleurs probable que ce nom des Celtes, comme celui des Chaldéens qui lui est identique, n'était pas originairement celui d'un peuple particulier, mais celui d'une caste sacerdotale, exerçant l'autorité spirituelle chez différents peuples.

Le fait que l'ours est souvent pris symboliquement sous son aspect féminin, comme nous venons de le voir à propos d'Atalante, et comme on le voit aussi par les dénominations des constellations de la Grande Ourse et de la Petite Ourse, n'est pas sans signification non plus quant à son attribution à la caste guerrière, détentrice du pouvoir temporel, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, cette caste a normalement un rôle « réceptif », c'est-à-dire féminin, vis-à-vis de la caste sacerdotale, puisque c'est de celle-ci qu'elle reçoit, non seulement l'enseignement de la doctrine traditionnelle, mais aussi la légitimation de son propre pouvoir, en laquelle consiste strictement le « droit divin ». Ensuite, lorsque cette même caste guerrière, renversant les rapports normaux de subordination, prétend à la suprématie, sa prédominance est généralement accompagnée de celle des éléments féminins dans le symbolisme de la forme traditionnelle modifiée par elle, et parfois même aussi, comme conséquence de cette modification, de l'institution d'une forme féminine de sacerdoce, comme le fut celle des druidesses chez les Celtes. Nous ne faisons qu'indiquer ici ce dernier point, dont le développement nous entraînerait trop loin, surtout si nous voulions rechercher ailleurs des exemples concordants ; mais du moins cette indication suffit-elle à faire comprendre pourquoi c'est l'ourse, plutôt que l'ours, qui est opposée symboliquement au sanglier.

Il convient d'ajouter que les deux symboles du sanglier et de l'ours n'apparaissent pas toujours forcément comme étant en opposition ou en lutte, mais que, dans certains cas, ils peuvent aussi représenter l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, ou les deux castes des druides et des chevaliers, dans leurs rapports normaux et harmoniques, comme on le voit notamment par la légende de Merlin et d'Arthur. En effet Merlin, le druide, est encore le sanglier de la forêt de Brocéliande (où il est d'ailleurs finalement, non pas tué comme le sanglier de Calydon, mais seulement endormi par une puissance féminine) ; et le roi Arthur porte un nom dérivé de celui de l'ours, *arth*¹⁸ ; plus précisément, ce nom est identique à celui de l'étoile *Arcturus*, en tenant compte de la légère différence due à leurs dérivations respectivement celtique et grecque. Cette étoile se trouve dans la constellation du Bouvier, et, par ces noms, l'on peut encore voir réunies les marques de deux périodes différentes : le « gardien de l'Ourse » est devenu le Bouvier quand l'Ourse elle-même ou le *sapta-riksha* est devenu les *septem triones*, c'est-à-dire les « sept bœufs » (d'où l'appellation de « Septentrion » pour désigner le nord) ; mais nous n'avons pas à nous occuper ici de ces transformations, relativement récentes par rapport à ce que nous envisageons¹⁹.

Des considérations que nous venons d'exposer, une conclusion paraît se dégager quant au rôle respectif des deux courants qui contribuèrent à former la

¹⁸ On trouve aussi en Écosse, comme nom de famille, *Mac-Arth* ou « fils de l'ours », qui indique évidemment l'appartenance à un clan guerrier.

¹⁹ Arthur est le fils d'Uther Pendragon, le « chef des cinq », c'est-à-dire le roi suprême qui réside dans le cinquième royaume, celui de *Mide* ou du « milieu » situé au centre des quatre royaumes subordonnés qui correspondent aux quatre points cardinaux (voir *Le Roi du Monde*, ch. IX) ; et cette situation est comparable à celle du Dragon céleste lorsque, contenant l'étoile polaire, il était « au milieu du ciel comme un roi sur son trône », suivant l'expression du *Sepher Ietsirah*. Cf. *La Terre du Soleil*.

tradition celtique ; à l'origine, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel n'étaient pas séparés comme deux fonctions différenciées, mais unis dans leur principe commun, et l'on retrouve encore un vestige de cette union dans le nom même des druides (*dru-vid*, « force-sagesse », ces deux termes étant symbolisés par le chêne et le gui)²⁰ ; à ce titre, et aussi en tant que représentant plus particulièrement l'autorité spirituelle, à laquelle est réservée la partie supérieure de la doctrine, ils étaient les véritables héritiers de la tradition primordiale, et le symbole essentiellement « boréen », celui du sanglier, leur appartenait en propre. Quant aux chevaliers, ayant pour symbole l'ours (ou l'ourse d'Atalante), on peut penser que la partie de la tradition qui leur était plus spécialement destinée comportait surtout les éléments procédant de la tradition atlante ; et cette distinction pourrait même peut-être aider à expliquer certains points plus ou moins énigmatiques de l'histoire ultérieure des traditions occidentales.

²⁰ Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. IV, où nous avons indiqué l'équivalence de ce symbolisme avec celui du Sphinx.

VIII

Sheth

Publié dans le Voile d'Isis, octobre 1931.

Kâna el-insânu hayyatan fil-qidam.

(« L'homme fut serpent autrefois. »)

Dans la chronique d'un curieux livre anglais sur les « derniers temps », *The Antichrist (Personal. Future)* de E. H. Moggridge*, il est un point qui a particulièrement retenu notre attention et sur lequel nous voudrions apporter quelques éclaircissements : c'est l'interprétation des noms de Nimrod et de Sheth. À vrai dire, l'assimilation établie entre l'un et l'autre par l'auteur appelle bien des réserves, mais il y a tout au moins un certain rapport réel, et les rapprochements tirés du symbolisme animal nous semblent bien fondés.

Précisons tout d'abord que *namar* en hébreu, comme *nimr* en arabe, est proprement l'« animal tacheté », nom commun au tigre, à la panthère et au léopard ; et l'on peut dire, même en s'en tenant au sens le plus extérieur, que ces animaux représentent bien en effet le « chasseur » que fut Nimrod d'après la Bible. Mais, en outre, le tigre, envisagé en un sens qui d'ailleurs n'est pas forcément défavorable, est, comme l'ours dans la tradition nordique, un symbole du Kshatriya ; et la fondation de Ninive et de l'empire assyrien par Nimrod semble être effectivement le fait d'une révolte des Kshatriyas contre l'autorité de la caste sacerdotale chaldéenne. De là le rapport légendaire établi entre Nimrod et les *Nephilim* ou autres « géants » antédiluviens, qui figurent aussi les Kshatriyas dans des périodes antérieures ; et de là également l'épithète de « nemrodien » appliquée au pouvoir temporel qui s'affirme indépendant de l'autorité spirituelle.

Maintenant, quel est le rapport de tout ceci avec Sheth ? Le tigre et les autres animaux similaires sont, en tant que « destructeurs », des emblèmes du *Set* égyptien, frère et meurtrier d'Osiris, auquel les Grecs donnèrent le nom de Typhon ; et l'on peut dire que l'esprit « nemrodien » procède du principe ténébreux désigné par ce nom de *Set*, sans pour cela prétendre que celui-ci ne fait qu'un avec Nemrod lui-même ; il y a là une distinction qui est plus qu'une simple nuance. Mais le point qui semble donner lieu à la plus grande difficulté est cette signification maléfique du nom

* [Chronique d'Argos, collaborateur du *Voile d'Isis*, parue en juillet 1931.]

de *Set* ou *Sheth*, qui d'autre part, en tant qu'il désigne le fils d'Adam, loin de signifier la destruction, évoque au contraire l'idée de stabilité et de restauration de l'ordre. Du reste, si l'on veut établir des rapprochements bibliques, le rôle de *Set* vis-à-vis d'Osiris rappellera celui de Caïn vis-à-vis d'Abel ; et nous noterons, à ce propos, que certains font de Nimrod un des « caïnites » qui auraient échappé au cataclysme diluvien. Mais le *Sheth* de la Genèse est opposé à Caïn, loin de pouvoir lui être assimilé ; comment donc son nom se retrouve-t-il ici ?

En fait, le mot *Sheth*, en hébreu même, a bien réellement les deux sens contraires, celui de « fondement » et celui de « tumulte » et de « ruine¹ » ; et l'expression *beni-Sheth* (fils de *Sheth*) se trouve aussi avec cette double signification. Il est vrai que les linguistes veulent voir là deux mots distincts, provenant de deux racines verbales différentes, *shith* pour le premier et *shath* pour le second ; mais la distinction de ces deux racines apparaît comme tout à fait secondaire, et, en tout cas, leurs éléments constitutifs essentiels sont bien identiques. En réalité, il ne faut voir là rien d'autre qu'une application de ce double sens des symboles auquel nous avons eu souvent l'occasion de faire allusion ; et cette application se rapporte plus particulièrement au symbolisme du serpent.

En effet, si le tigre ou le léopard est un symbole du *Set* égyptien, le serpent en est un autre², et cela se comprend sans peine, si on l'envisage sous l'aspect maléfique qui lui est le plus ordinairement attribué ; mais on oublie presque toujours que le serpent a aussi un aspect bénéfique, qui se trouve d'ailleurs également dans le symbolisme de l'ancienne Égypte, notamment sous la forme du serpent royal, « uræus » ou basilic³. Même dans l'iconographie chrétienne, le serpent est parfois un symbole du Christ⁴ ; et le *Sheth* biblique, dont nous avons signalé ailleurs le rôle dans la légende du Graal⁵, est souvent regardé comme une « préfiguration » du Christ⁶. On peut dire que les deux *Sheth* ne sont pas autre chose, au fond, que les deux serpents du caducée hermétique⁷ : c'est, si l'on veut, la vie et la mort, produites l'une et l'autre par un pouvoir unique en son essence, mais double dans sa manifestation⁸.

Si nous nous arrêtons à cette interprétation en termes de vie et de mort, quoiqu'elle ne soit en somme qu'une application particulière de la considération de

¹ Le mot est identique dans les deux cas, mais, chose assez curieuse, il est masculin dans le premier et féminin dans le second.

² Il est assez remarquable que le nom grec *Typhon* soit anagrammatiquement formé des mêmes éléments que Python.

³ Rappelons aussi le serpent figurant *Kneph*, et produisant l'« Œuf du Monde » par sa bouche (symbole du Verbe) ; on sait que celui-ci, pour les druides, était pareillement l'« œuf de serpent » (représenté par l'oursin fossile).

⁴ Dans *Le Roi du Monde*, ch. III, nous avons signalé à cet égard la figuration de l'« amphibène » ou serpent à deux têtes, dont l'une représente le Christ et l'autre Satan.

⁵ *Le Roi du Monde*, ch. V.

⁶ Il est vraisemblable que les Gnostiques dits « Séthiens » ne différaient pas en réalité des « Ophites », pour qui le serpent (*ophis*) était le symbole du Verbe et de la Sagesse (*Sophia*).

⁷ Il est assez curieux que le nom de *Sheth*, ramené à ses éléments essentiels ST dans l'alphabet latin (qui n'est qu'une forme de l'alphabet phénicien) donne la figure du « serpent d'airain ». À propos de ce dernier, signalons que c'est en réalité le même mot qui en hébreu signifie « serpent » (*nahash*) et « airain » ou « cuivre » (*nehash*) ; on trouve en arabe un autre rapprochement non moins étrange : *nahas* « calamité », et *nahâs* « cuivre ».

⁸ On pourra, sur ce point, se reporter à l'étude que nous avons consacrée aux « pierres de foudre ».

deux termes contraires ou antagonistes, c'est que le symbolisme du serpent est effectivement lié, avant tout, à l'idée même de vie⁹ : en arabe, le serpent est *el-hayyah*, et la vie *el-hayâh* (hébreu *hayah*, à la fois « vie » et « animal », de la racine *hayi* qui est commune aux deux langues¹⁰). Ceci, qui se rattache au symbolisme de l'« Arbre de Vie¹¹ », permet en même temps d'entrevoir un singulier rapport du serpent avec Ève (*Hawâ*, « la vivante ») ; et on peut rappeler ici les figurations médiévales de la « tentation » où le corps du serpent enroulé à l'arbre est surmonté d'un buste de femme¹². Chose non moins étrange, dans le symbolisme chinois, *Fo-hi* et sa sœur *Niu-Koua*, qui sont dits avoir régné ensemble, formant un couple fraternel comme on en trouve également dans l'ancienne Égypte (et même jusqu'à l'époque des Ptolémées), sont parfois représentés avec un corps de serpent et une tête humaine ; et il arrive même que ces deux serpents sont enlacés comme ceux du caducée, faisant sans doute allusion alors au complémentarisme du *yang* et du *yin*¹³. Sans y insister davantage, ce qui risquerait de nous entraîner bien loin, nous pouvons voir en tout ceci l'indication que le serpent a eu, à des époques sans doute fort reculées, une importance qu'on ne soupçonne plus aujourd'hui ; et, si l'on étudiait de près tous les aspects de son symbolisme, notamment en Égypte et dans l'Inde, on pourrait être amené à des constatations assez inattendues.

À propos du double sens des symboles, il est à remarquer que le nombre 666, lui aussi, n'a pas une signification exclusivement maléfique ; s'il est le « nombre de la Bête », il est tout d'abord un nombre solaire, et, comme nous l'avons dit ailleurs¹⁴, il est celui d'*Hakathriel* ou l'« Ange de la Couronne ». D'autre part, ce nombre est également donné par le nom de *Sorath*, qui est, suivant les Kabbalistes, le démon solaire, opposé comme tel à l'archange *Mikaël*, et ceci se rapporte aux deux faces de *Metatron*¹⁵ ; *Sorath* est en outre l'anagramme de *sthur*, qui signifie « chose cachée » : est-ce là le « nom de mystère » dont parle l'Apocalypse ? Mais, si *sathar* signifie « cacher », il signifie aussi « protéger » ; et, en arabe, le même mot *satar* évoque presque uniquement l'idée de protection, et même souvent d'une protection divine et providentielle¹⁶ ; là encore, les choses sont donc beaucoup moins simples que ne le croient ceux qui ne les voient que d'un seul côté.

Mais revenons aux animaux symboliques du *Set* égyptien : il y a encore le crocodile, ce qui s'explique de soi-même, et l'hippopotame, dans lequel certains ont voulu voir le *Behemoth* du livre de Job, et peut-être non sans quelque raison, quoique

⁹ Ce sens est notamment évident pour le serpent qui s'enroule autour du bâton d'Esculape.

¹⁰ *El-Hay* est un des principaux noms divins ; on doit le traduire, non par « le Vivant » comme on le fait souvent, mais par « le Vivifiant », celui qui donne la vie ou qui est le principe de la vie.

¹¹ Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXV.

¹² On en trouve un exemple au portail gauche de Notre-Dame de Paris.

¹³ Il est dit que *Niu-Koua* fondit des pierres des cinq couleurs (blanc, noir rouge, jaune, bleu) pour réparer une déchirure dans le ciel, et aussi qu'elle coupa les quatre pieds de la tortue pour y poser les quatre extrémités du monde.

¹⁴ *Le Roi du Monde*, ch. V.

¹⁵ *Ibid.*, ch. III.

¹⁶ Pourrait-on, sans trop de fantaisie linguistique, en rapprocher le grec *sôter*, « sauveur » ? Et faut-il dire à ce propos qu'il peut et qu'il doit même y avoir, entre les désignations du Christ (*El-Messîh*) et celles de l'Antéchrist (*El-Messîkh*), une singulière ressemblance ? [Voir à ce sujet *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIX.]

ce mot (pluriel de *behemah*, en arabe *bahîmah*) soit proprement une désignation collective de tous les grands quadrupèdes¹⁷. Mais un autre animal qui a ici au moins autant d'importance que l'hippopotame, si étonnant que cela puisse sembler, c'est l'âne, et plus spécialement l'âne rouge¹⁸, qui était représenté comme une des entités les plus redoutables parmi toutes celles que devait rencontrer le mort au cours de son voyage d'outre-tombe, ou, ce qui ésotériquement revient au même, l'initié au cours de ses épreuves ; ne serait-ce pas là, plus encore que l'hippopotame, la « bête écarlate » de l'Apocalypse¹⁹ ? En tout cas, un des aspects les plus ténébreux des mystères « typhoniens » était le culte du « dieu à la tête d'âne », auquel on sait que les premiers chrétiens furent parfois accusés faussement de se rattacher²⁰ ; nous avons quelques raisons de penser que, sous une forme ou sous une autre, il s'est continué jusqu'à nos jours, et certains affirment même qu'il doit durer jusqu'à la fin du cycle actuel.

De ce dernier point, nous voulons tirer au moins une conclusion : au déclin d'une civilisation, c'est le côté le plus inférieur de sa tradition qui persiste le plus longtemps, le côté « magique » particulièrement, qui contribue d'ailleurs, par les déviations auxquelles il donne lieu, à achever sa ruine ; c'est ce qui se serait passé, dit-on, pour l'Atlantide. C'est là aussi la seule chose dont les débris ont survécu pour les civilisations qui ont entièrement disparu ; la constatation est facile à faire pour l'Égypte, pour la Chaldée, pour le druidisme même ; et sans doute le « fétichisme » des peuples nègres a-t-il une semblable origine. On pourrait dire que la sorcellerie est faite des vestiges des civilisations mortes ; est-ce pour cela que le serpent, aux époques les plus récentes, n'a presque plus gardé que sa signification maléfique, et que le dragon, antique symbole extrême-oriental du Verbe, n'éveille plus que des idées « diaboliques » dans l'esprit des modernes Occidentaux ?

¹⁷ La racine *baham* ou *abham* signifie « être muet », et aussi « être caché » ; si le sens général de *Behemoth* se rattache à la première de ces deux idées, la seconde peut évoquer plus spécialement l'animal « qui se cache sous les roseaux » ; et, ici, le rapprochement avec le sens de l'autre racine *sathar*, dont nous venons de parler, est encore assez curieux.

¹⁸ Encore un étrange rapprochement linguistique : en arabe, « âne » se dit *himar* (en hébreu *hemor*), et « rouge » *ahmar* ; l'« âne rouge » serait donc, comme le « serpent d'airain », une sorte de « pléonasme » en symbolisme phonétique.

¹⁹ Dans l'Inde, l'âne est la monture symbolique de *Mudêvî*, aspect « infernal » de la Shakti.

²⁰ Le rôle de l'âne dans la tradition évangélique, à la naissance du Christ et à son entrée à Jérusalem, peut sembler en contradiction avec le caractère maléfique qui lui est attribué presque partout ailleurs ; et la « fête de l'âne » qui se célébrait au moyen âge ne paraît pas avoir été jamais expliquée d'une façon satisfaisante : nous nous garderons bien de risquer la moindre interprétation sur ce sujet fort obscur.

IX

Sur la signification des fêtes « carnavalesques »

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1945.

À propos d'une certaine « théorie de la fête » formulée par un sociologue, nous avons signalé¹ que cette théorie avait, entre autres défauts, celui de vouloir réduire toutes les fêtes à un seul type, qui constitue ce qu'on peut appeler les fêtes « carnavalesques », expression qui nous paraît assez claire pour être facilement comprise de tout le monde, puisque le carnaval représente effectivement ce qui en subsiste encore aujourd'hui en Occident ; et nous disions alors qu'il se pose, au sujet de ce genre de fêtes, des questions qui méritent un examen plus approfondi. En effet, l'impression qui s'en dégage est toujours, et avant tout, une impression de « désordre » au sens le plus complet de ce mot ; comment donc se fait-il que l'on constate leur existence, non pas seulement à une époque comme la nôtre, où l'on pourrait en somme, si elles lui appartenaient en propre, les considérer tout simplement comme une des nombreuses manifestations du déséquilibre général, mais aussi, et même avec un bien plus grand développement, dans des civilisations traditionnelles avec lesquelles elles semblent incompatibles au premier abord ?

Il n'est pas inutile de citer ici quelques exemples précis, et nous mentionnerons tout d'abord, à cet égard, certaines fêtes d'un caractère vraiment étrange qui se célébraient au moyen âge : la « fête de l'âne », où cet animal, dont le symbolisme proprement « satanique » est bien connu dans toutes les traditions², était introduit jusque dans le chœur même de l'église, où il occupait la place d'honneur et recevait les plus extraordinaires marques de vénération ; et la « fête des fous », où le bas clergé se livrait aux pires inconvenances, parodiant à la fois la hiérarchie ecclésiastique et la liturgie elle-même³. Comment est-il possible d'expliquer que de

¹ Voir *Études Traditionnelles*, avril 1940, p. 169.

² Ce serait une erreur que de vouloir opposer à ceci le rôle joué par l'âne dans la tradition évangélique, car, en réalité, le bœuf et l'âne, placés de part et d'autre de la crèche à la naissance du Christ, symbolisent respectivement l'ensemble des forces bénéfiques et celui des forces maléfiques ; ils se retrouvent d'ailleurs, à la crucifixion, sous la forme du bon et du mauvais larron. D'autre part, le Christ monté sur un âne, à son entrée à Jérusalem, représente le triomphe sur les forces maléfiques, triomphe dont la réalisation constitue proprement la « rédemption ».

³ Ces « fous » portaient d'ailleurs une coiffure à longues oreilles, manifestement destinée à évoquer l'idée d'une tête d'âne, et ce trait n'est pas le moins significatif au point de vue où nous nous plaçons.

pareilles choses, dont le caractère le plus évident est incontestablement un caractère de parodie et même de sacrilège⁴, aient pu, à une époque comme celle-là, être non seulement tolérées, mais même admise en quelque sorte officiellement ?

Nous mentionnerons aussi les saturnales des anciens Romains dont le carnaval moderne paraît d'ailleurs être dérivé directement, bien qu'il n'en soit plus, à vrai dire, qu'un vestige très amoindri : pendant ces fêtes, les esclaves commandaient aux maîtres et ceux-ci les servaient⁵ ; on avait alors l'image d'un véritable « monde renversé », où tout se faisait au rebours de l'ordre normal⁶. Bien qu'on prétende communément qu'il y avait dans ces fêtes un rappel de l'« âge d'or », cette interprétation est manifestement fausse, car il ne s'agit pas là d'un sorte d'« égalité » qui pourrait à la rigueur être regardée comme représentant, dans la mesure où le permettent les conditions présentes⁷, l'indifférenciation première des fonctions sociales ; il s'agit d'un renversement des rapports hiérarchiques, ce qui est tout à fait différent, et un tel renversement constitue, d'une façon générale, un des caractères les plus nets du « satanisme ». Il faut donc y voir bien plutôt quelque chose qui se rapporte à l'aspect « sinistre » de Saturne, aspect qui ne lui appartient certes pas en tant que dieu de l'« âge d'or », mais au contraire en tant qu'il n'est plus actuellement que le dieu déchu d'une période révolue⁸.

On voit par ces exemples qu'il y a invariablement, dans les fêtes de ce genre, un élément « sinistre » et même « satanique », et, ce qui est tout particulièrement à noter, c'est que c'est précisément cet élément même qui plaît au vulgaire et excite sa gaieté : c'est là, en effet, quelque chose qui est très propre, et plus même que quoi que ce soit d'autre, à donner satisfaction aux tendances de l'« homme déchu », en tant que ces tendances le poussent à développer surtout les possibilités les plus inférieures de son être. Or, c'est justement en cela que réside la véritable raison d'être des fêtes en question : il s'agit en somme de « canaliser » en quelque sorte ces tendances et de les rendre aussi inoffensives qu'il se peut, en leur donnant l'occasion de se manifester, mais seulement pendant des périodes très brèves et dans des circonstances

⁴ L'auteur de la théorie à laquelle nous avons fait allusion reconnaît bien l'existence de cette parodie et de ce sacrilège, mais, les rapportant à sa conception de la « fête » en général, il prétend en faire des éléments caractéristiques du « sacré » lui-même, ce qui n'est pas seulement un paradoxe un peu fort, mais, il faut le dire nettement, une contradiction pure et simple.

⁵ On rencontre même, en des pays très divers, des cas de fêtes du même genre où on allait jusqu'à conférer temporairement à un esclave ou à un criminel les insignes de la royauté, avec tout pouvoir qu'ils comportent, quitte à le mettre à mort lorsque la fête était terminée.

⁶ Le même auteur parle aussi, à ce propos, d'« actes à rebours » et même de « retour au chaos », ce qui contient au moins une part de vérité, mais, par une étonnante confusion d'idées, il veut assimiler ce chaos à l'« âge d'or ».

⁷ Nous voulons dire les conditions du *Kali-Yuga* ou de l'« âge de fer » dont l'époque romaine fait partie aussi bien que la nôtre.

⁸ Que les anciens dieux deviennent d'une certaine façon des démons, c'est là un fait assez généralement constaté, et dont l'attitude des chrétiens à l'égard des dieux du « paganisme » n'est qu'un simple cas particulier, mais qui semble n'avoir jamais été expliqué comme il conviendrait ; nous ne pouvons d'ailleurs insister ici sur ce point, qui nous entraînerait hors de notre sujet. Il est bien entendu que ceci, qui se réfère uniquement à certaines conditions cycliques, n'affecte ou ne modifie en rien le caractère essentiel de ces mêmes dieux en tant qu'ils symbolisent intemporellement des principes d'ordre supra-humain de sorte que, à côté de cet aspect maléfique accidentel, l'aspect bénéfique subsiste toujours malgré tout, et alors même qu'il est le plus complètement méconnu des « gens du dehors » ; l'interprétation astrologique de Saturne pourrait fournir un exemple très net à cet égard.

bien déterminées, et en assignant ainsi à cette manifestation des limites étroites qu'il ne lui est pas permis de dépasser⁹. S'il n'en était pas ainsi, ces mêmes tendances, faute de recevoir le minimum de satisfaction exigé par l'état actuel de l'humanité, risqueraient de faire explosion, si l'on peut dire¹⁰, et d'étendre leurs effets à l'existence tout entière, collectivement aussi bien qu'individuellement, causant un désordre bien autrement grave que celui qui se produit seulement pendant quelques jours spécialement réservés à cette fin, et qui est d'ailleurs d'autant moins redoutable qu'il se trouve comme « régularisé » par là même, car, d'un côté, ces jours sont comme mis en dehors du cours normal des choses, de façon à n'exercer sur celui-ci aucune influence appréciable, et cependant, d'un autre côté, le fait qu'il n'y a là rien d'imprévu « normalise » en quelque sorte le désordre lui-même et l'intègre dans l'ordre total.

Outre cette explication générale, qui est parfaitement évidente quand on veut bien y réfléchir, il y a quelques remarques utiles à faire, en ce qui concerne plus particulièrement les « mascarades », qui jouent un rôle important dans le carnaval proprement dit et dans d'autres fêtes plus ou moins similaires ; et ces remarques confirmeront encore ce que nous venons de dire. En effet, les masques de carnaval sont généralement hideux et évoquent le plus souvent des formes animales ou démoniaques, de sorte qu'ils sont comme une sorte de « matérialisation » figurative de ces tendances inférieures, voire même « infernales », auxquelles il est alors permis de s'extérioriser. Du reste, chacun choisira tout naturellement parmi ces masques, sans même en avoir clairement conscience, celui qui lui convient le mieux, c'est-à-dire celui qui représente ce qui est le plus conforme à ses propres tendances de cet ordre, si bien qu'on pourrait dire que le masque, qui est censé cacher le véritable visage de l'individu, fait au contraire apparaître aux yeux de tous ce que celui-ci porte réellement en lui-même, mais qu'il doit habituellement dissimuler. Il est bon de noter, car cela en précise davantage encore le caractère, qu'il y a là comme une parodie du « retournement » qui, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs¹¹, se produit à un certain degré du développement initiatique ; parodie, disons-nous, et contrefaçon vraiment « satanique », car ici ce « retournement » est une extériorisation, non plus de la spiritualité, mais, tout au contraire des possibilités inférieures de l'être¹².

⁹ Ceci est en rapport avec la question de l'« encadrement » symbolique, sur laquelle nous nous proposons de revenir [voir *Encadrements et labyrinthes*].

¹⁰ À la fin du moyen âge, lorsque les fêtes grotesques dont nous avons parlé furent supprimées ou tombèrent en désuétude, il se produisit une expansion de la sorcellerie sans aucune proportion avec ce qu'on avait vu dans les siècles précédents ; ces deux faits ont entre eux un rapport assez direct, bien que généralement inaperçu, ce qui est d'ailleurs d'autant plus étonnant qu'il y a quelques ressemblances assez frappantes entre de telles fêtes et le sabbat des sorciers, où tout se faisait aussi « à rebours ».

¹¹ Voir *L'Esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?*

¹² Il y avait aussi, dans certaines civilisations traditionnelles, des périodes spéciales où, pour des raisons analogues, on permettait aux « influences errantes » de se manifester librement, en prenant d'ailleurs toutes les précautions nécessaires en pareil cas ; ces influences correspondent naturellement, dans l'ordre cosmique, à ce qu'est le psychisme inférieur dans l'être humain, et par suite, entre leur manifestation et celle des influences spirituelles, il y a le même rapport inverse qu'entre les deux sortes d'extériorisation que nous venons de mentionner ; au surplus, dans ces conditions, il n'est pas difficile de comprendre que la mascarade elle-même semble figurer en quelque sorte une apparition de « larves » ou de spectres malfaisants.

Pour terminer cet aperçu, nous ajouterons que, si les fêtes de cette sorte vont en s'amoindrissant de plus en plus et ne semblent même plus éveiller qu'à peine l'intérêt de la foule, c'est que, dans une époque comme la nôtre, elles ont véritablement perdu leur raison d'être¹³ : comment, en effet, pourrait-il être encore question de « circonscrire » le désordre et de l'enfermer dans des limites rigoureusement définies, alors qu'il est répandu partout et se manifeste constamment dans tous les domaines où s'exerce l'activité humaine ? Ainsi, la disparition presque complète de ces fêtes, dont on pourrait, si l'on s'en tenait aux apparences extérieures et à un point de vue simplement « esthétique », être tenté de se féliciter en raison de l'aspect de « laideur » qu'elles revêtent inévitablement, cette disparition, disons-nous, constitue au contraire, quand on va au fond des choses, un symptôme fort peu rassurant, puisqu'elle témoigne que le désordre a fait irruption dans tout le cours de l'existence et s'est généralisé à un tel point que nous vivons en réalité, pourrait-on dire, dans un sinistre « carnaval perpétuel ».

¹³ Cela revient à dire qu'elles ne sont plus, à proprement parler, que des « superstitions », au sens étymologique de ce mot.

X

Silence et solitude

Publié dans les Études traditionnelles, Mars 1949.

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et dans toutes les tribus sans exception, il existe, outre les rites de divers genres qui ont un caractère collectif, la pratique d'une adoration solitaire et silencieuse, qui est considérée comme la plus profonde et celle qui est de l'ordre le plus élevé¹. Les rites collectifs, en effet, ont toujours, à un degré ou à un autre, quelque chose de relativement extérieur ; nous disons à un degré ou à un autre, parce que, à cet égard, il faut naturellement, là comme dans toute autre tradition, faire une différence entre les rites qu'on pourrait qualifier d'exotériques, c'est-à-dire ceux auxquels tous participent indistinctement, et les rites initiatiques. Il est d'ailleurs bien entendu que, loin d'exclure ces rites ou de s'y opposer d'une façon quelconque, l'adoration dont il s'agit s'y superpose seulement comme étant en quelque sorte d'un autre ordre ; et il y a même tout lieu de penser que pour être vraiment efficace et produire des résultats effectifs, elle doit présupposer l'initiation comme une condition nécessaire².

Au sujet de cette adoration, on a parfois parlé de « prière » mais cela est évidemment inexact, car il n'y a là aucune demande de quelque nature qu'elle puisse être ; les prières formulées généralement dans des chants rituels ne peuvent d'ailleurs s'adresser qu'aux diverses manifestations divines³, et nous allons voir que c'est de tout autre chose qu'il s'agit ici en réalité. Il serait certainement beaucoup plus juste de parler d'« incantation », en prenant ce mot dans le sens que nous avons défini ailleurs⁴ ; on pourrait également dire que c'est une « invocation », en l'entendant dans un sens exactement comparable à celui du *dhikr* dans la tradition islamique, mais en

¹ Les renseignements que nous utilisons ici sont empruntés principalement à l'ouvrage de M. Paul Coze, *L'Oiseau-Tonnerre*, d'où nous tirons également nos citations. Cet auteur fait preuve d'une remarquable sympathie à l'égard des Indiens et de leur tradition ; la seule réserve qu'il y aurait lieu de faire, c'est qu'il paraît assez fortement influencé par les conceptions « métapsychistes », ce qui affecte visiblement quelques-unes de ses interprétations et entraîne notamment parfois une certaine confusion entre le psychique et le spirituel ; mais cette considération n'a d'ailleurs pas à intervenir dans la question dont nous nous occupons ici.

² Il va de soi que, ici comme toujours, nous entendons l'initiation exclusivement dans son véritable sens, et non pas dans celui où les ethnologues emploient abusivement ce mot pour désigner les rites d'agrégation à la tribu ; il faudrait avoir bien soin de distinguer nettement ces deux choses, qui en fait existent l'une et l'autre chez les Indiens.

³ Ces manifestations divines semblent, dans la tradition des Indiens, être le plus habituellement réparties suivant une division quaternaire, conformément à un symbolisme cosmologique qui s'applique à la fois aux deux points de vue macrocosmique et microcosmique.

⁴ Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXIV.

précisant que c'est essentiellement une invocation silencieuse et tout intérieure⁵. Voici ce qu'écrit à ce sujet Ch. Eastman⁶ : « L'adoration du Grand Mystère était silencieuse, solitaire, sans complication intérieure ; elle était silencieuse parce que tout discours est nécessairement faible et imparfait, aussi les âmes de nos ancêtres atteignaient Dieu dans une adoration sans mots ; elle était solitaire parce qu'ils pensaient que Dieu est plus près de nous dans la solitude, et les prêtres n'étaient point là pour servir d'intermédiaires entre l'homme et le Créateur⁷. » Il ne peut pas, en effet, y avoir d'intermédiaires en pareil cas, puisque cette adoration tend à établir une communication directe avec le Principe suprême, qui est désigné ici comme le « Grand Mystère ».

Non seulement ce n'est que dans et par le silence que cette communication peut être obtenue, parce que le « Grand Mystère » est au delà de toute forme et de toute expression, mais le silence lui-même « est le Grand Mystère » ; comment faut-il entendre au juste cette affirmation ? D'abord, on peut rappeler à ce propos que le véritable « mystère » est essentiellement et exclusivement l'inexprimable, qui ne peut évidemment être représenté que par le silence⁸ ; mais, de plus, le « Grand Mystère » étant le non-manifesté, le silence lui-même, qui est proprement un état de non-manifestation, est par là comme une participation ou une conformité à la nature du Principe suprême. D'autre part, le silence, rapporté au Principe, est, pourrait-on dire, le Verbe non proféré ; c'est pourquoi « le silence sacré est la voix du Grand Esprit », en tant que celui-ci est identifié au principe même⁹ ; et cette voix, qui correspond à la modalité principielle du son que la tradition hindoue désigne comme *parâ* ou non-manifestée¹⁰, est la réponse à l'appel de l'être en adoration : appel et réponse également silencieux, étant une aspiration et une illumination purement intérieures l'une et l'autre.

Pour qu'il en soit ainsi, il faut d'ailleurs que le silence soit en réalité quelque chose de plus que la simple absence de toute parole ou de tout discours, fussent-ils formulés seulement d'une façon toute mentale ; et, en effet, ce silence est essentiellement pour les Indiens « le parfait équilibre des trois parties de l'être », c'est-à-dire de ce qu'on peut, dans la terminologie occidentale, désigner comme l'esprit, l'âme et le corps, car l'être tout entier, dans tous les éléments qui le constituent, doit participer à l'adoration pour qu'un résultat pleinement valable puisse en être obtenu. La nécessité de cette condition d'équilibre est facile à comprendre, car

⁵ Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que certaines *turuq* islamiques, notamment celle des *Naqshabendiyyah*, pratiquent aussi un *dhikr* silencieux.

⁶ Ch. Eastman, cité par M. Paul Coze, est un Sioux d'origine, qui paraît, malgré une éducation « blanche », avoir bien conservé la conscience de sa propre tradition ; nous avons d'ailleurs des raisons de penser qu'un tel cas est en réalité loin d'être aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire quand on s'en tient à certaines apparences tout extérieures.

⁷ Le dernier mot, dont l'emploi est sans doute dû uniquement ici aux habitudes du langage européen, n'est certainement pas exact si l'on veut aller au fond des choses, car, en réalité, le « Dieu créateur » ne peut proprement trouver place que parmi les aspects manifestés du Divin.

⁸ Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XVII.

⁹ Nous faisons cette restriction parce que, dans certains cas, l'expression de « Grand Esprit », ou ce qu'on traduit ainsi, apparaît aussi comme étant seulement la désignation particulière d'une des manifestations divines.

¹⁰ Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII.

l'équilibre est, dans la manifestation même, comme l'image ou le reflet de l'indistinction principielle du non-manifesté, indistinction qui est bien représentée aussi par le silence, de sorte qu'il n'y a aucunement lieu de s'étonner de l'assimilation qui est ainsi établie entre celui-ci et l'équilibre¹¹.

Quant à la solitude, il convient de remarquer tout d'abord que son association avec le silence est en quelque sorte normale et même nécessaire, et que, même en présence d'autres êtres, celui qui fait en lui le silence parfait s'isole forcément d'eux par là même ; du reste, silence et solitude sont aussi impliqués également l'un et l'autre dans la signification du terme sanscrit *mauna*, qui est sans doute, dans la tradition hindoue, celui qui s'applique le plus exactement à un état tel que celui dont nous parlons présentement¹². La multiplicité, étant inhérente à la manifestation, et s'accroissant d'autant plus, si l'on peut dire, qu'on descend à des degrés plus inférieurs de celle-ci, éloigne donc nécessairement du non-manifesté ; aussi l'être qui veut se mettre en communication avec le Principe doit-il avant tout faire l'unité en lui-même, autant qu'il est possible, par l'harmonisation et l'équilibre de tous ses éléments, et il doit aussi, en même temps, s'isoler de toute multiplicité extérieure à lui. L'unification ainsi réalisée, même si elle n'est encore que relative dans la plupart des cas, n'en est pas moins, suivant la mesure des possibilités actuelles de l'être, une certaine conformité à la « non-dualité » du Principe ; et, à la limite supérieure, l'isolement prend le sens du terme sanscrit *kaivalya*, qui, exprimant en même temps les idées de perfection et de totalité, en arrive, quand il a toute la plénitude de sa signification, à désigner l'état absolu et inconditionné, celui de l'être qui est parvenu à la Délivrance finale.

À un degré beaucoup moins élevé que celui-là, et qui n'appartient même encore qu'aux phases préliminaires de la réalisation, on peut faire remarquer ceci : là où il y a nécessairement dispersion, la solitude, en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité et qu'elle coïncide avec une certaine unité, est essentiellement concentration ; et l'on sait quelle importance est donnée effectivement à la concentration, par toutes les doctrines traditionnelles sans exception, en tant que moyen et condition indispensable de toute réalisation. Il nous paraît peu utile d'insister davantage sur ce dernier point, mais il est une autre conséquence sur laquelle nous tenons encore à appeler plus particulièrement l'attention en terminant : c'est que la méthode dont il s'agit, par là même qu'elle s'oppose à toute dispersion des puissances de l'être, exclut le développement séparé et plus ou moins désordonné de tels ou tels de ses éléments, et notamment celui des éléments psychiques cultivés en quelque sorte pour eux-mêmes, développement qui est toujours contraire à l'harmonie et à l'équilibre de l'ensemble. Pour les Indiens, d'après M. Paul Coze, « il

¹¹ Il est à peine besoin de rappeler que l'indistinction principielle dont il s'agit ici n'a rien de commun avec ce qu'on peut aussi désigner par le même mot pris dans un sens inférieur, nous voulons dire la pure potentialité indifférenciée de la *materia prima*.

¹² Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, 3^{ème} édition, chap. XXIII.

semble que, pour développer l'*orenda*¹³, intermédiaire entre le matériel et le spirituel, il faille avant tout dominer la matière et tendre au divin » ; cela revient en somme à dire qu'ils ne considèrent comme légitime d'aborder le domaine psychique que « par en haut », les résultats de cet ordre n'étant obtenus que d'une façon tout accessoire et comme « par surcroît », ce qui est en effet le seul moyen d'en éviter les dangers ; et, ajouterons-nous, cela est assurément aussi loin que possible de la vulgaire « magie » qu'on leur a trop souvent attribuée, et qui est même tout ce qu'ont cru voir chez eux des observateurs profanes et superficiels, sans doute parce qu'eux-mêmes n'avaient pas la moindre notion de ce que peut être la véritable spiritualité.

¹³ Ce mot *orenda* appartient proprement à la langue des Iroquois, mais, dans les ouvrages européens, on a pris l'habitude, pour plus de simplicité, de l'employer uniformément à la place de tous les autres termes de même signification qui se rencontrent chez les divers peuples indiens : ce qu'il désigne est l'ensemble de toutes les différentes modalités de la force psychique et vitale, c'est donc à peu près exactement l'équivalent du *prâna* de la tradition hindoue et du *k'i* de la tradition extrême-orientale.

Tradition hébraïque

XI

Qabbalah

Publié dans le Voile d'Isis, mai 1933.

Le terme de *Qabbalah*, en hébreu, ne signifie pas autre chose que « tradition », au sens le plus général ; et, bien qu'il désigne le plus habituellement la tradition ésotérique ou initiatique, quand il est employé sans plus de précision, il arrive parfois aussi qu'il soit appliqué à la tradition exotérique elle-même¹. Ce terme, en lui-même, est donc susceptible de désigner n'importe quelle tradition ; mais, comme il appartient à la langue hébraïque, il est normal, quand on se sert d'une autre langue, de le réserver, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, à la seule tradition hébraïque, ou, si l'on préfère une autre façon de parler peut-être plus exacte, à la forme spécifiquement hébraïque de la tradition. Si nous insistons là-dessus, c'est que nous avons constaté chez certains une tendance à donner un autre sens à ce mot, à en faire la dénomination d'un genre spécial de connaissances traditionnelles, où qu'elles se trouvent d'ailleurs, et cela parce qu'ils croient découvrir dans le mot lui-même toutes sortes de choses plus ou moins extraordinaires qui n'y sont point réellement. Nous n'entendons point perdre notre temps à relever toutes ces interprétations fantaisistes ; il est plus utile de préciser la véritable signification originelle du mot, ce qui suffit pour les réduire à néant, et c'est là tout ce que nous nous proposons de faire ici.

La racine Q B L, en hébreu et en arabe², signifie essentiellement le rapport de deux choses qui sont placées l'une en face de l'autre ; de là proviennent tous les sens divers des mots qui en sont dérivés, comme, par exemple, ceux de rencontre et même d'opposition. De ce rapport résulte aussi l'idée d'un passage de l'un à l'autre des deux termes en présence, d'où des idées comme celles de recevoir, d'accueillir, d'accepter, exprimées dans les deux langues par le verbe *qabal* ; et de là dérive directement *qabbalah*, c'est-à-dire proprement « ce qui est reçu » ou transmis (en latin *traditum*) de l'un à l'autre. Nous voyons apparaître ici, avec cette idée de transmission, celle d'une succession ; mais il faut remarquer que le sens premier de la racine indique un rapport qui peut être aussi bien simultanée que successif, aussi bien

¹ Ceci n'est pas sans causer certaines méprises : ainsi, nous avons vu certains prétendre rattacher le *Talmud* à la « Kabbale », entendue au sens ésotérique ; en fait, le *Talmud* est bien de la « tradition », mais purement exotérique, religieuse et légale.

² Nous appelons l'attention sur le fait, dont on ne tient peut-être pas assez compte, que ces deux langues, qui ont la plupart de leurs racines communes, peuvent très souvent s'éclairer l'une par l'autre.

spatial que temporel. C'est ce qui explique le double sens de la préposition *qabal* en hébreu et *qabl* en arabe, signifiant à la fois « devant » (c'est-à-dire « en face », dans l'espace) et « avant » (dans le temps) ; et l'étroite parenté de ces deux mots « devant » et « avant », en français même, montre bien qu'une certaine analogie est toujours établie entre ces deux modalités différentes, l'une en simultanéité et l'autre en succession. Ceci permet également de résoudre une apparente contradiction : bien que l'idée la plus fréquente, lorsqu'il s'agit d'un rapport temporel, soit ici celle d'antériorité et se rapporte par conséquent au passé, il arrive pourtant aussi que des dérivés de la même racine désignent l'avenir (en arabe *mustaqbal*, c'est-à-dire littéralement ce au-devant de quoi l'on va, d'*istiqbal*, « aller au-devant ») ; mais ne dit-on pas aussi en français que le passé est *avant* nous et que l'avenir est *devant* nous, ce qui est tout à fait comparable ? En somme, il suffit dans tous les cas que l'un des deux termes considérés soit « devant » ou « avant » l'autre, qu'il s'agisse d'ailleurs d'une relation spatiale ou d'une relation temporelle.

Toutes ces remarques peuvent être encore confirmées par l'examen d'une autre racine, également commune à l'hébreu et à l'arabe, et qui a des significations très proches de celles-là, on pourrait même dire en grande partie identiques, car, quoique le point de départ en soit nettement différent, les sens dérivés arrivent à se rejoindre. C'est la racine Q D M, qui exprime en premier lieu l'idée de « précéder » (*qadam*), d'où tout ce qui se réfère, non seulement à une antériorité temporelle, mais à une priorité d'ordre quelconque. C'est ainsi qu'on trouve, pour les mots provenant de cette racine, outre les sens d'origine et d'antiquité (*qedem* en hébreu, *qidm* ou *qidam* en arabe), celui de primauté ou de préséance, et même celui de marche, d'avance ou de progression (en arabe *taqaddum*)³ ; et, ici encore, la préposition *qadam* en hébreu et *qoddâm* en arabe a le double sens de « devant » et d'« avant ». Mais le sens principal, ici, désigne ce qui est premier, soit hiérarchiquement, soit chronologiquement ; aussi l'idée la plus fréquemment exprimée est-elle celle d'origine ou de primordialité, et, par extension, d'ancienneté quand il s'agit de l'ordre temporel : ainsi, *qadmôn* en hébreu, *qadîm* en arabe, signifient « ancien » dans l'usage courant, mais, lorsqu'ils sont rapportés au domaine des principes, doivent être traduits par « primordial »⁴.

Il y a lieu encore, à propos de ces mêmes mots, de signaler d'autres considérations qui ne sont pas sans intérêt : en hébreu, les dérivés de la racine Q D M servent aussi à désigner l'Orient, c'est-à-dire le côté de l'« origine », en ce sens qu'il est celui où apparaît le soleil levant (*oriens*, de *oriri*, d'où vient aussi *origo* en latin), le point de départ de la marche diurne du soleil ; et, en même temps, c'est aussi le point qu'on a devant soi quand on s'« oriente » en se tournant vers le soleil à son

³ De là le mot *qadam* signifiant « pied », c'est-à-dire ce qui sert à la marche.

⁴ *El insânul-qadîm*, c'est-à-dire l'« Homme primordial » est, en arabe, une des désignations de l'« Homme universel » (synonyme d'*El-insânul-kâmil*, qui est littéralement l'« Homme parfait » ou total) ; c'est exactement l'*Adam Qadmôn* hébraïque.

lever⁵. Ainsi, *qedem* signifie aussi « Orient », et *qadmôn* « oriental » ; mais il ne faudrait pas vouloir voir dans ces désignations l'affirmation d'une primordialité de l'Orient au point de vue de l'histoire de l'humanité terrestre, puisque, comme nous avons eu souvent l'occasion de le dire, l'origine première de la tradition est nordique, « polaire » même, et non point orientale ni occidentale ; l'explication que nous venons d'indiquer nous paraît d'ailleurs pleinement suffisante. Nous ajouterons à ce propos que ces questions d'« orientation » ont, d'une façon générale, une assez grande importance dans le symbolisme traditionnel et dans les rites qui se fondent sur ce symbolisme ; elles sont du reste plus complexes qu'on ne pourrait le croire et peuvent donner lieu à quelques méprises, car il existe, dans des formes traditionnelles diverses, plusieurs modes d'orientation différents. Lorsqu'on se tourne vers le soleil levant comme nous venons de le dire, le Sud est désigné comme le « côté de la droite » (*yamîn* ou *yaman* ; cf. le sanscrit *dakshina* qui a le même sens), et le Nord comme le « côté de la gauche » (*shemôl* en hébreu, *shimâl* en arabe) ; mais il arrive aussi que l'orientation est prise en se tournant vers le soleil au méridien, et alors le point qu'on a devant soi n'est plus l'Orient, mais le Sud : c'est ainsi que, en arabe, le côté du Sud a encore, entre autres dénominations, celle de *qiblah*, et l'adjectif *qibli* signifie « méridional ». Ces derniers termes nous ramènent à la racine Q B L ; et l'on sait que le même mot *qiblah* désigne aussi, dans l'Islam, l'orientation rituelle ; c'est, dans tous les cas, la direction qu'on a devant soi ; et ce qui est encore assez curieux, c'est que l'orthographe de ce mot *qiblah* est exactement identique à celle de l'hébreu *qabbalah*.

Maintenant, on peut se poser cette question : pourquoi la tradition, en hébreu, est-elle désignée par un mot provenant de la racine Q B L, et non de la racine Q D M ? On pourrait être tenté de dire, à cet égard, que, la tradition hébraïque ne constituant qu'une forme secondaire et dérivée, une dénomination évoquant l'idée d'origine ou de primordialité ne saurait lui convenir ; mais cette raison ne nous apparaît pas comme essentielle, car, directement ou non, toute tradition se rattache aux origines et procède de la Tradition primordiale, et nous avons même vu ailleurs que toute langue sacrée, y compris l'hébreu lui-même et l'arabe, est considérée comme représentant d'une certaine façon la langue primitive. La vraie raison, semble-t-il, est que l'idée qui doit ici être mise surtout en évidence est celle d'une transmission régulière et ininterrompue, idée qui est aussi, du reste, celle qu'exprime proprement le mot même de « tradition », ainsi que nous l'indiquions au début. Cette transmission constitue la « chaîne » (*shel sheleth* en hébreu, *silsilah* en arabe) qui unit le présent au passé et qui doit se continuer du présent vers l'avenir : c'est la « chaîne de la tradition » (*shel sheleth ha-qabbalah*), ou la « chaîne initiatique » dont nous avons eu l'occasion de parler récemment ; et c'est aussi la détermination d'une

⁵ Il est curieux de noter que le Christ est parfois appelé *Oriens* ; cette désignation peut sans doute être rapportée au symbolisme du soleil levant ; mais, en raison du double sens que nous indiquons ici, il est possible qu'il faille aussi, et même surtout, la rapprocher de l'hébreu *Elohi Qedem*, ou de l'expression désignant le Verbe comme l'« Ancien des Jours », c'est-à-dire Celui qui est avant les jours, ou le Principe des cycles de manifestation, représentés symboliquement comme des « jours » par diverses traditions (les « jours de Brahmâ » dans la tradition hindoue, les « jours de la création » dans la Genèse hébraïque).

« direction » (nous retrouvons ici le sens de l'arabe *qiblah*) qui, à travers la succession des temps, oriente le cycle vers sa fin et rejoint celle-ci à son origine, et qui, s'étendant même au-delà de ces deux points extrêmes par le fait que sa source principielle est intemporelle et « non humaine », le relie harmoniquement aux autres cycles, concourant à former avec ceux-ci une « chaîne » plus vaste, celle que certaines traditions orientales appellent la « chaîne des mondes », où s'intègre, de proche en proche, tout l'ordre de la manifestation universelle.

XII

Kabbale et science des nombres

Publié dans le Voile d'Isis, août-septembre 1933.

Nous avons souvent insisté sur le fait que les « sciences sacrées » appartenant à une forme traditionnelle donnée en font réellement partie intégrante, tout au moins à titre d'éléments secondaires et subordonnés, bien loin de ne représenter que des sortes d'adjonctions adventices qui s'y seraient rattachées plus ou moins artificiellement. Il est indispensable de bien comprendre ce point et de ne jamais le perdre de vue si l'on veut pénétrer, si peu que ce soit, le véritable esprit d'une tradition ; et il est d'autant plus nécessaire d'appeler l'attention là-dessus que l'on constate assez fréquemment de nos jours, chez ceux qui prétendent étudier les doctrines traditionnelles, une tendance à ne pas tenir compte des sciences dont il s'agit, soit en raison des difficultés spéciales que présente leur assimilation, soit parce que, outre l'impossibilité de les faire entrer dans le cadre des classifications modernes, leur présence est particulièrement gênante pour quiconque s'efforce de tout réduire à des points de vue exotériques et d'interpréter les doctrines en termes de « philosophie » ou de « mysticisme ». Sans vouloir nous étendre une fois de plus sur la vanité de telles études entreprises « de l'extérieur » et avec des intentions toutes profanes, nous redirons pourtant encore, car nous en voyons pour ainsi dire chaque jour l'opportunité, que les conceptions déformées auxquelles elles aboutissent inévitablement sont certainement pires que l'ignorance pure et simple.

Il arrive même parfois que certaines sciences traditionnelles jouent un rôle plus important que celui que nous venons d'indiquer, et que, outre la valeur propre qu'elles possèdent en elles-mêmes dans leur ordre contingent, elles sont prises comme moyens symboliques d'expression pour la partie supérieure et essentielle de la doctrine, si bien que celle-ci devient entièrement inintelligible si l'on prétend l'en séparer. C'est ce qui se produit notamment, en ce qui concerne la Kabbale hébraïque, pour la « science des nombres », qui s'y identifie d'ailleurs en grande partie avec la « science des lettres », de même que dans l'ésotérisme islamique, et cela en vertu de la constitution même des deux langues hébraïque et arabe, qui, ainsi que nous le

faisions remarquer dernièrement, sont si proches l'une de l'autre sous tous les rapports¹.

Le rôle prépondérant de la science des nombres dans la Kabbale constitue un fait si évident qu'il ne saurait échapper à l'observateur même le plus superficiel, et qu'il n'est guère possible aux « critiques » les plus remplis de préjugés ou de partis pris de le nier ou de le dissimuler. Cependant, ces derniers ne manquent pas de donner tout au moins de ce fait des interprétations erronées, afin de le faire rentrer tant bien que mal dans le cadre de leurs idées préconçues ; nous nous proposons surtout ici de dissiper ces confusions plus ou moins voulues, et dues pour une bonne part aux abus de la trop fameuse « méthode historique », qui veut à toute force voir des « emprunts » partout où elle constate certaines similitudes.

On sait qu'il est de mode, dans les milieux universitaires, de prétendre rattacher la Kabbale au néo-platonisme, de façon à en diminuer à la fois l'antiquité et la portée ; n'est-il pas admis en effet, comme un principe indiscutable, que rien ne saurait venir que des Grecs ? On oublie malheureusement en cela que le néo-platonisme lui-même contient bien des éléments qui n'ont rien de spécifiquement grec, et que le Judaïsme notamment avait, dans le milieu alexandrin, une importance qui était fort loin d'être négligeable, si bien que, si réellement il y eut des emprunts, il se pourrait qu'ils se fussent opérés en sens inverse de ce que l'on affirme. Cette hypothèse serait même beaucoup plus vraisemblable, d'abord parce que l'adoption d'une doctrine étrangère n'est guère conciliable avec le « particularisme » qui fut toujours un des traits dominants de l'esprit judaïque, et ensuite parce que, quoi qu'on pense par ailleurs du néo-platonisme, il ne présente en tout cas qu'une doctrine relativement exotérique (même si elle est basée sur des données d'ordre ésotérique, elle n'en est qu'une « extériorisation »), et qui, comme telle, n'a pu exercer une influence réelle sur une tradition essentiellement initiatique, et même très « fermée », comme l'est et le fut toujours la Kabbale². Nous ne voyons d'ailleurs pas qu'il y ait, entre celle-ci et le néo-platonisme, des ressemblances particulièrement frappantes, ni que, dans la forme sous laquelle ce dernier s'exprime, les nombres jouent ce rôle qui est si caractéristique de la Kabbale ; la langue grecque ne l'aurait guère permis, du reste, tandis qu'il y a là, nous le répétons, quelque chose qui est inhérent à la langue hébraïque elle-même, et qui, par conséquent, doit avoir été lié dès l'origine à la forme traditionnelle qui s'exprime par elle.

Ce n'est pas, bien entendu, qu'il y ait lieu de contester qu'une science traditionnelle des nombres ait existé aussi chez les Grecs ; elle y fut même, comme on le sait, la base du Pythagorisme, qui n'était pas qu'une simple philosophie, mais avait, lui aussi, un caractère proprement initiatique ; et c'est de là que Platon tira, non

¹ Voir *Qabbalah*, et *La Science des lettres*.

² Cette dernière raison vaut également contre la prétention de rattacher l'ésotérisme islamique au même néo-platonisme ; la philosophie seule, chez les Arabes, est d'origine grecque, comme l'est d'ailleurs, où qu'on le rencontre, tout ce à quoi peut s'appliquer proprement ce nom de « philosophie » (en arabe *falsafah*), qui est comme une marque de cette origine même ; mais ici ce n'est plus du tout de philosophie qu'il s'agit.

seulement toute la partie cosmologique de sa doctrine, telle qu'il l'expose notamment dans le *Timée*, mais jusqu'à sa « théorie des idées », qui n'est au fond qu'une transposition, selon une terminologie différente, des conceptions pythagoriciennes sur les nombres envisagés comme principes des choses. Si donc on voulait trouver réellement chez les Grecs un terme de comparaison avec la Kabbale, c'est au Pythagorisme qu'il faudrait remonter ; mais c'est là, précisément, qu'apparaît le plus clairement toute l'inanité de la thèse des « emprunts » : nous sommes bien en présence de deux doctrines initiatiques qui donnent pareillement une importance capitale à la science des nombres ; mais cette science se trouve présentée, de part et d'autre, sous des formes radicalement différentes.

Ici, quelques considérations d'ordre plus général ne seront pas inutiles : il est parfaitement normal qu'une même science se rencontre dans des traditions diverses, car la vérité, dans quelque domaine que ce soit, ne saurait être le monopole d'une seule forme traditionnelle à l'exclusion des autres ; ce fait ne peut donc être un sujet d'étonnement, sauf sans doute pour les « critiques » qui ne croient pas à la vérité ; et même c'est le contraire qui serait, non seulement étonnant, mais assez difficilement concevable. Il n'y a là rien qui implique une communication plus ou moins directe entre deux traditions différentes, même au cas où l'une serait incontestablement plus ancienne que l'autre : ne peut-on constater une certaine vérité et l'exprimer indépendamment de ceux qui l'ont déjà exprimée antérieurement, et, en outre, cette indépendance n'est-elle pas d'autant plus probable que cette même vérité sera, en fait, exprimée d'une autre façon ? Il faut bien remarquer, d'ailleurs, que ceci ne va nullement à l'encontre de l'origine commune de toutes les traditions ; mais la transmission des principes, à partir de cette origine commune, n'entraîne pas nécessairement, d'une façon explicite, celle de tous les développements qui y sont impliqués et de toutes les applications auxquelles ils peuvent donner lieu ; tout ce qui est affaire d'« adaptation », en un mot, peut être considéré comme appartenant en propre à telle ou telle forme traditionnelle particulière, et, si l'on en trouve l'équivalent ailleurs, c'est que, des mêmes principes, on devait naturellement tirer les mêmes conséquences, quelle que soit d'ailleurs la façon spéciale dont on les aura exprimées ici ou là (sous la réserve, bien entendu, de certains modes symboliques d'expression qui, étant partout les mêmes, doivent être regardés comme remontant jusqu'à la Tradition primordiale). Les différences de forme seront d'ailleurs, en général, d'autant plus grandes qu'on s'éloignera davantage des principes pour descendre à un ordre plus contingent ; et c'est là ce qui fait une des principales difficultés de la compréhension de certaines sciences traditionnelles.

Ces considérations, on le comprendra sans peine, enlèvent à peu près tout intérêt en ce qui concerne l'origine des traditions ou la provenance des éléments qu'elles renferment, au point de vue « historique » tel qu'on l'entend dans le monde profane, puisqu'elles rendent parfaitement inutile la supposition d'une filiation directe quelconque ; et, là même où l'on remarque une similitude beaucoup plus étroite entre deux formes traditionnelles, cette similitude peut s'expliquer beaucoup moins par des « emprunts », souvent fort invraisemblables, que par des « affinités » dues à un certain ensemble de conditions communes ou semblables (race, type de

langage, mode d'existence, etc.) chez les peuples auxquels ces formes s'adressent respectivement³. Quant aux cas de filiation réelle, ce n'est pas à dire qu'ils doivent être entièrement exclus, car il est évident que toutes les formes traditionnelles ne procèdent pas directement de la Tradition primordiale, mais que d'autres formes ont dû jouer parfois le rôle d'intermédiaires ; mais ces dernières sont, le plus souvent, de celles qui ont entièrement disparu, et ces transmissions remontent en général à des époques beaucoup trop lointaines pour que l'histoire ordinaire, dont le champ d'investigation est en somme fort limité, puisse en avoir la moindre connaissance, sans compter que les moyens par lesquels elles se sont effectuées ne sont pas de ceux qui peuvent être accessibles à ses méthodes de recherche.

Tout ceci ne nous éloigne de notre sujet qu'en apparence, et, revenant aux rapports de la Kabbale avec le Pythagorisme, nous pouvons maintenant nous poser cette question : si celle-là ne peut être dérivée directement de celui-ci, même à supposer qu'elle ne lui soit pas réellement antérieure, et ne serait-ce qu'en raison d'une trop grande différence de forme, sur laquelle nous allons revenir tout à l'heure d'une façon plus précise, ne pourrait-on du moins envisager pour l'une et pour l'autre une origine commune, qui serait, selon les vues de certains, la tradition des anciens Égyptiens (ce qui, cela va sans dire, nous reporterait cette fois bien au-delà de la période alexandrine) ? C'est là, disons-le tout de suite, une théorie dont on a beaucoup abusé ; et, en ce qui concerne le Judaïsme, il nous est impossible, en dépit de certaines assertions plus ou moins fantaisistes, d'y découvrir le moindre rapport avec tout ce qu'on peut connaître de la tradition égyptienne (nous parlons quant à la forme, qui est seule à envisager en cela, puisque, par ailleurs, le fond est nécessairement identique dans toutes les traditions) ; sans doute aurait-il des liens plus réels avec la tradition chaldéenne, que ce soit par dérivation ou par simple affinité, et pour autant qu'il est possible de saisir véritablement quelque chose de ces traditions éteintes depuis tant de siècles.

Pour le Pythagorisme, la question est peut-être plus complexe ; et les voyages de Pythagore, qu'il faille d'ailleurs les entendre littéralement ou symboliquement, n'impliquent pas nécessairement des emprunts faits aux doctrines de tel ou tel peuple (tout au moins quant à l'essentiel, et quoi qu'il puisse en être de certains points de détail), mais plutôt l'établissement ou le renforcement de certains liens avec des initiations plus ou moins équivalentes. Il semble bien, en effet, que le Pythagorisme fut surtout la continuation de quelque chose qui préexistait en Grèce même, et qu'il n'y ait pas lieu de chercher ailleurs sa source principale : nous voulons parler des

³ Ceci peut s'appliquer notamment à la similitude d'expression que nous avons déjà signalée entre la Kabbale et l'ésotérisme islamique ; et il y a à ce propos, en ce qui concerne ce dernier, une remarque assez curieuse à faire : ses adversaires « exotéristes », dans l'Islam même, ont souvent cherché à le déprécier en lui attribuant une origine étrangère, et, sous prétexte que beaucoup des *çûfis* les plus connus furent persans, ils ont voulu y voir surtout de prétendus emprunts faits au Mazdéisme, étendant même cette affirmation gratuite à la « science des lettres » : or il n'y a aucune trace de quoi que ce soit de semblable chez les anciens Perses, tandis que cette science existe par contre, sous une forme tout à fait comparable, dans le Judaïsme, ce qui s'explique d'ailleurs très simplement par les « affinités » auxquelles nous faisons allusion, sans parler de la communauté d'origine plus lointaine sur laquelle nous aurons à revenir ; mais du moins ce fait était-il le seul qui pût donner quelque apparence de vraisemblance à l'idée d'un emprunt fait à une doctrine préislamique et non arabe, et il paraît leur avoir échappé totalement !

Mystères, et plus particulièrement de l'Orphisme, dont il ne fut peut-être qu'une « réadaptation », en cette époque du VI^{ème} siècle avant l'ère chrétienne qui, par un étrange synchronisme, vit des changements de forme s'opérer à la fois dans les traditions de presque tous les peuples. On dit souvent que les Mystères grecs étaient eux-mêmes d'origine égyptienne, mais une affirmation aussi générale est beaucoup trop « simpliste », et, si cela peut être vrai dans certains cas, comme celui des Mystères d'Éleusis (auxquels on semble penser surtout en l'occurrence), il en est d'autres où ce ne serait nullement soutenable⁴. Or, qu'il s'agisse de Pythagorisme lui-même ou l'Orphisme antérieur, ce n'est point à Éleusis qu'il faut en chercher le « point d'attache », mais à Delphes ; et l'Apollon delphique n'est nullement égyptien, mais hyperboréen, origine que, de toute façon, il est impossible d'envisager pour la tradition hébraïque⁵ ; ceci nous amène d'ailleurs directement au point le plus important en ce qui concerne la science des nombres et les formes différentes qu'elle a revêtues.

Cette science des nombres, dans le Pythagorisme, apparaît comme étroitement liée à celle des formes géométriques ; et il en est d'ailleurs de même chez Platon, qui, à cet égard, est purement pythagoricien. On pourrait voir là l'expression d'un trait caractéristique de la mentalité hellénique, attachée surtout à la considération des formes visuelles ; et l'on sait qu'en effet, parmi les sciences mathématiques, c'est la géométrie que les Grecs développèrent plus particulièrement⁶. Cependant, il y a quelque chose de plus, tout au moins en ce qui concerne la « géométrie sacrée », qui est ce dont il s'agit ici : le Dieu « géomètre » de Pythagore et de Platon, entendu dans sa signification la plus précise et, pourrait-on dire, « technique », n'est autre qu'Apollon. Nous ne pouvons entrer à ce sujet dans des développements qui nous entraîneraient trop loin, et peut-être reviendrons-nous sur cette question en une autre occasion ; il nous suffit présentement de faire remarquer que ce fait s'oppose nettement à l'hypothèse d'une origine commune du Pythagorisme et de la Kabbale, et cela sur le point même où l'on a cherché surtout à les rapprocher, et qui est, à vrai dire, le seul qui ait pu donner l'idée d'un tel rapprochement, c'est-à-dire la similitude apparente des deux doctrines quant au rôle qu'y joue la science des nombres.

Dans la Kabbale, cette même science des nombres ne se présente nullement comme rattachée de la même façon au symbolisme géométrique ; et il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, car ce symbolisme ne pourrait convenir à des peuples nomades comme le furent essentiellement, à l'origine, les Hébreux et les Arabes⁷. Par

⁴ Il est à peine besoin de dire que certains récits, où l'on voit Moïse et Orphée recevant en même temps l'initiation dans les temples d'Égypte, ne sont que fantaisies qui ne reposent sur rien de sérieux ; et que n'a-t-on pas raconté sur l'initiation égyptienne depuis le *Séthos* de l'abbé de Terrasson ?

⁵ Il s'agit ici de la dérivation directe ; même si la Tradition primordiale est hyperboréenne, et si par conséquent toutes les formes traditionnelles sans exception se rattachent finalement à cette origine, il est des cas, comme celui de la Tradition hébraïque, où ce ne peut être que fort indirectement et à travers une plus ou moins longue série d'intermédiaires, qu'il serait d'ailleurs bien difficile de prétendre reconstituer exactement.

⁶ L'algèbre, par contre, est d'origine indienne et ne fut introduite en Occident que beaucoup plus tard, par l'intermédiaire des Arabes, qui lui donnèrent le nom qu'elle a toujours gardé (*el-jabr*).

⁷ Sur ce point, voir le chapitre XXI du livre *Le Règne de la quantité et les signes des temps* intitulé *Caïn et Abel*. Il ne faut pas oublier que, comme nous l'indiquions alors, Salomon, pour la construction du Temple, dut faire

contre, nous trouvons là quelque chose qui n'a pas son équivalent chez les Grecs : l'union étroite, on pourrait même dire l'identification sous bien des rapports, de la science des nombres avec celle des lettres, en raison des correspondances numériques de celles-ci ; c'est là ce qui est éminemment caractéristique de la Kabbale⁸, et qui ne se retrouve nulle part ailleurs, du moins sous cet aspect et avec ce développement, si ce n'est, comme nous l'avons déjà dit, dans l'ésotérisme islamique, c'est-à-dire en somme dans la tradition arabe.

Il pourrait sembler étonnant, à première vue, que les considérations de cet ordre soient demeurées étrangères aux Grecs⁹, puisque, chez eux aussi, les lettres ont une valeur numérique (qui est d'ailleurs la même que dans les alphabets hébreu et arabe pour celles qui y ont leur équivalent), et que même il n'y eut jamais d'autres signes de numération. L'explication de ce fait est cependant assez simple : c'est que l'écriture grecque ne représente en réalité qu'une importation étrangère (soit « phénicienne » comme on le dit plus habituellement, soit en tout cas « qadméenne », c'est-à-dire « orientale » sans spécification plus précise, et les noms mêmes des lettres en font foi), et qui, dans son symbolisme numérique ou autre, n'a jamais véritablement, si l'on peut exprimer ainsi, fait corps avec la langue même¹⁰. Au contraire, dans des langues telles l'hébreu et l'arabe, la signification des mots est inséparable du symbolisme littéral, et il serait impossible d'en donner une interprétation complète, quant à leur sens le plus profond, celui qui importe vraiment au point de vue traditionnel et initiatique (car il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici essentiellement de « langues sacrées »), sans tenir compte de la valeur numérique des lettres qui les composent ; les rapports existant entre des mots numériquement équivalents et les substitutions auxquelles ils donnent lieu parfois sont, à cet égard, un exemple particulièrement net¹¹. Il y a donc là quelque chose qui, comme nous le disions au début, tient essentiellement à la constitution même de ces langues, qui y est lié d'une façon proprement « organique », bien loin d'être venu s'y adjoindre du

appel à des ouvriers étrangers, fait particulièrement significatif en raison de la relation intime qui existe entre la géométrie et l'architecture.

⁸ Rappelons à ce propos que le mot *gematria* (qui, étant d'origine grecque, doit, comme un certain nombre d'autres termes de même provenance, avoir été introduit à une époque relativement récente, ce qui ne veut nullement dire que ce qu'il désigne n'ait pas existé antérieurement), ne dérive pas de *geometria* comme on le prétend souvent, mais de *grammateia*, c'est donc bien encore de la science des lettres qu'il s'agit.

⁹ Ce n'est qu'avec le Christianisme qu'on peut trouver quelque chose de tel dans des écrits d'expression grecque, et alors il s'agit manifestement d'une transposition de données dont l'origine est hébraïque ; nous entendons, à cet égard, faire allusion principalement à l'*Apocalypse* ; et l'on pourrait probablement relever aussi des choses du même ordre dans ce qui reste des écrits se rattachant au Gnosticisme.

¹⁰ C'est là une des raisons pour lesquelles l'idée, émise par certains sous prétexte de « commodité », d'écrire l'arabe avec les caractères latins, est tout à fait inacceptable et même absurde (ceci sans préjudice d'autres considérations plus contingentes, comme celle de l'impossibilité d'établir une transcription vraiment exacte, par là même que les lettres arabes n'ont pas toutes leur équivalent dans l'alphabet latin). Les véritables motifs pour lesquels certains orientalistes se font les propagateurs de cette idée sont d'ailleurs tout autres que ceux qu'ils font valoir, et doivent être cherchés dans une intention « antitraditionnelle » en rapport avec des préoccupations d'ordre politique ; mais ceci est une autre histoire...

¹¹ Même dans l'interprétation symbolique des mots (par exemple dans le *Cratyle* de Platon), la considération des lettres dont ils sont composés n'intervient pas ; il en est d'ailleurs de même du *nirukta* pour la langue sanskrite, et, s'il existe cependant dans certains aspects de la Tradition hindoue un symbolisme littéral, qui est même fort développé, il repose sur des principes entièrement différents de ce dont il s'agit ici.

dehors, et après coup comme dans le cas de la langue grecque ; et, cet élément se trouvant à la fois dans l'hébreu et dans l'arabe, on peut légitimement le regarder comme procédant de la source commune de ces deux langues et des deux traditions qu'elles expriment, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeler la tradition « abrahamique ».

Nous pouvons donc tirer maintenant de ces considérations les conclusions qui s'imposent : c'est que, si nous envisageons la science des nombres chez les Grecs et les Hébreux, nous la voyons revêtue de deux formes très différentes, et appuyée d'une part sur un symbolisme géométrique, de l'autre sur un symbolisme littéral¹². Par suite, il ne saurait être question d'« emprunts », pas plus d'un côté que de l'autre, mais seulement d'équivalences comme il s'en rencontre nécessairement entre toutes les formes traditionnelles ; nous laissons d'ailleurs entièrement de côté toute question de « priorité », sans intérêt véritable dans ces conditions, et peut-être insoluble, le point de départ réel pouvant se trouver fort au-delà des époques pour lesquelles il est possible d'établir une chronologie tant soit peu rigoureuse. En outre, l'hypothèse même d'une origine commune immédiate doit également être écartée, car nous voyons la tradition dont cette science fait partie intégrante remonter, d'une part, à une source « apollinienne », c'est-à-dire directement hyperboréenne, et, de l'autre, à une source « abrahamique », qui se rattache vraisemblablement surtout elle-même (comme le suggèrent d'ailleurs les noms mêmes des Hébreux et des Arabes) au courant traditionnel venu de l'« île perdue de l'Occident »¹³.

¹² Nous disons « appuyée », parce que ces symbolismes constituent effectivement, dans les deux cas, le « support » sensible et comme le « corps » de la science des nombres.

¹³ Nous employons constamment l'expression de « science des nombres » pour éviter toute confusion avec l'arithmétique profane ; peut-être pourrait-on cependant adopter un terme comme celui d'« arithmologie » ; mais il faut rejeter, en raison du « barbarisme » de sa composition hybride, celui de « numérologie », d'invention récente, et par lequel, d'ailleurs, certains semblent vouloir désigner surtout une sorte d'« art divinatoire » qui n'a à peu près aucun rapport avec la véritable science traditionnelle des nombres.

XIII

La Kabbale juive

*Compte rendu paru en italien dans la revue Ignis, 1925, p. 116.
Nouvelle traduction en français par Patrice Brecq,
parue dans la revue Vers la Tradition, juin-juillet-août 2011.**

Il n'y avait jusqu'ici aucun travail d'ensemble présentant un caractère vraiment sérieux pour l'étude de la Kabbale ; en effet, le livre d'Adolphe Franck, malgré sa réputation, montre surtout à quel point son auteur, plein de préjugés universitaires, et d'ailleurs ignorant complètement l'hébreu, était incapable de comprendre le sujet qu'il s'était efforcé de traiter ; et il est préférable de s'abstenir de parler de certaines compilations, aussi indigestes que fantaisistes, comme celle de Papus^{**}. Il y avait donc là une fâcheuse lacune à combler, et l'important travail de M. Paul Vulliaud¹ semblait précisément destiné à cet effet ; et pourtant, bien que ce travail soit fort consciencieusement fait et qu'il contienne beaucoup de choses intéressantes, nous devons avouer que sa lecture nous a quelque peu déçu. Cet ouvrage, dont nous aurions souhaité pouvoir recommander la lecture sans réserve, n'expose pas ce que son titre très général laissait espérer, et le contenu du livre est loin d'être sans défaut.

À dire vrai, le sous-titre d'« Essai critique » aurait pu déjà nous mettre en garde sur l'esprit dans lequel ce livre a été conçu, parce que nous ne savons que trop ce qu'il faut entendre par ce terme de « critique » quand il est employé par les savants « officiels » ; mais, M. Vulliaud n'appartenant pas à cette catégorie, nous avons d'abord été seulement étonné qu'il ait fait usage d'une expression susceptible d'une aussi fâcheuse interprétation. Par la suite, nous avons mieux compris les intentions que l'auteur avait, par ce moyen, voulu faire entrevoir ; ces intentions, nous les avons trouvées le plus nettement exprimées dans une note où il déclare s'être assigné un « double but : traiter de la Kabbale et de son histoire, puis exposer, chemin faisant, la méthode dite scientifique suivant laquelle travaillent des auteurs pour la plupart favorablement connus » (T. II, p. 206). Ainsi donc, il ne s'agissait pas pour lui de suivre les auteurs en question ni d'adopter leurs préjugés, mais au contraire de les combattre, ce dont nous ne pouvons que le féliciter ; seulement, il a voulu les

* [Traduction prenant appui sur un compte rendu inédit de la *Kabbale juive*, destiné à la *Revue de Philosophie*. (Note du traducteur)]

** [Dans le compte rendu inédit, il est ajouté : « à la fois occultiste et vulgarisateur, et porté par là à déformer doublement les doctrines qu'il prétend exposer ». (Note du traducteur)]

¹ *La Kabbale juive : histoire et doctrine*. Deux vol. in-8° de 520 et 460 pp. É. Nourry, Paris, 1923.

combattre sur leur propre terrain et en quelque manière avec leurs propres armes, et c'est ainsi qu'il s'est fait, pour ainsi dire, le critique des critiques eux-mêmes. En effet, il se place lui aussi au point de vue de la pure et simple érudition ; il semble bien l'avoir fait volontairement, mais cette attitude est-elle vraiment habile et avantageuse ? M. Vulliaud se défend d'être kabbaliste, et il le fait avec une insistance qui nous a surpris et que nous ne comprenons pas très bien ; serait-il donc de ceux qui se font une gloire d'être des « profanes », et que, jusqu'à présent, nous n'avions rencontrés surtout que dans les milieux « officiels », et vis-à-vis desquels il fait preuve d'une juste sévérité ? Il va même jusqu'à se qualifier de « simple amateur », en quoi nous voulons croire qu'il se calomnie ; ne se prive-t-il pas ainsi d'une bonne partie de cette autorité qui lui serait nécessaire face aux auteurs dont il discute les assertions ? Du reste, ce parti pris d'envisager une doctrine en « profane », c'est-à-dire « de l'extérieur », nous paraît exclure toute possibilité de compréhension profonde ; et, si ce n'est qu'une façon de faire, on ne peut que la regretter puisque, même si l'on a atteint cette compréhension pour son propre compte, on s'appliquera alors à n'en rien laisser paraître ; l'intérêt de la partie doctrinale en sera fort diminué, et quant à la partie critique elle-même, l'auteur y fera figure de polémiste plutôt que de juge qualifié, ce qui constituera pour lui une évidente infériorité.

D'autre part, deux buts pour un seul ouvrage, c'est probablement un de trop ; et, dans le cas de M. Vulliaud, il est bien regrettable que le second de ces buts, tels qu'ils ont été indiqués plus haut, lui fasse trop souvent perdre de vue le premier, qui était pourtant, et de beaucoup, le plus important. En effet, les discussions et les critiques se poursuivent d'un bout à l'autre de son livre, et jusque dans les chapitres dont le titre annonçait un exposé purement doctrinal ; il en résulte une certaine impression de désordre et de confusion. Parmi ces critiques, il en est d'ailleurs de fort justes, par exemple à l'égard de Renan et de Franck, ou encore de certains occultistes ; c'est elles qui sont les plus nombreuses. Il en est d'autres qui sont plus contestables* ; ainsi, en particulier, celles concernant Fabre d'Olivet, vis-à-vis duquel M. Vulliaud semble s'être fait l'écho de certaines haines rabbiniques (à moins qu'il n'ait hérité de la haine de Napoléon lui-même envers l'auteur de *La Langue hébraïque restituée*, mais cette seconde hypothèse est beaucoup moins vraisemblable). De toute façon, et même s'il s'agit de critiques plus légitimes, comme celles qui peuvent utilement contribuer à détruire des réputations usurpées, n'aurait-il pas été possible de dire les mêmes choses plus brièvement et, surtout, moins sévèrement** et sur un ton moins agressif ? L'ouvrage y eût certainement gagné, d'abord parce qu'il n'aurait pas donné cette apparence d'un travail polémique, aspect qu'il présente trop souvent et que des gens malintentionnés pourraient facilement

* [Dans le compte rendu inédit, Guénon continue : « Il y a, en particulier, un jugement bien sommaire sur les travaux du Hiéron de Paray-le-Monial, qui contiennent assurément des opinions discutables ou insuffisamment fondées, mais aussi beaucoup d'idées très dignes d'attention et qu'on ne peut se contenter de rejeter en bloc avec quelques plaisanteries trop faciles ». Sur le Hiéron, cf. *La Kabbale juive*, T. II, pp. 303 et suivantes. (Note du traducteur)]

** [Par erreur, la version italienne écrit l'inverse : « più severamente » ; il s'agit probablement d'une correction oubliée. Dans le compte rendu inédit, on lit : « n'aurait-il pas été possible de dire les mêmes choses plus brièvement et sur un ton moins agressif ? » ; on constate que Guénon a rectifié la fin de cette phrase en remplaçant, après l'avoir rayé : « ~~plus~~ agressif » en : « moins agressif ». (Note du traducteur)]

utiliser contre son auteur, et, ensuite, l'essentiel y aurait été moins souvent sacrifié à des considérations, qui, en somme, ne sont qu'accessoires et d'un intérêt relatif.

Il y a encore d'autres défauts regrettables : les imperfections de la forme sont aussi gênantes ; nous ne voulons pas parler seulement des fautes d'impression, qui sont extrêmement nombreuses et dont les « errata » ne rectifient qu'une infime partie, mais de trop fréquentes incorrections qu'il est difficile, même avec une forte dose de bonne volonté, de mettre sur le compte du typographe. Il y a encore divers "lapses" véritablement malencontreux dont nous avons relevé un certain nombre, et ceux-ci, chose curieuse, se trouvent principalement dans le second volume, comme si celui-ci avait été écrit plus hâtivement. Ainsi, par exemple, Franck ne fut pas « professeur de philosophie au collège Stanislas » (p. 241), mais au Collège de France, ce qui est tout différent. En outre, M. Vulliaud nomme Cappelle, et parfois même Capelle, l'hébraïsant Louis Cappel, dont nous pouvons rétablir le nom exact d'autant plus sûrement que, en écrivant ces lignes, nous avons sous les yeux sa propre signature ; M. Vulliaud n'aurait-il donc vu ce nom que sous une forme latinisée ? Tout cela n'est pas grand-chose ; mais, par contre, à la p. 26, il est question d'un nom divin de 26 lettres, et il se trouve ensuite que ce même nom en a 42 ; ce passage est vraiment incompréhensible, et nous nous demandons s'il n'y a pas là quelque omission*. Nous indiquerons encore une autre négligence du même ordre, mais qui est d'autant plus grave qu'elle est cause d'une véritable injustice ; critiquant un rédacteur de l'*Encyclopedia Britannica*, M. Vulliaud termine par ces mots : « On ne pouvait attendre beaucoup de fermeté logique chez un auteur qui estime dans un même article que l'on a trop sous-estimé les doctrines kabbalistiques (*absurdly over-estimated*) et que le Zohar est un *farrago of absurdity* » (T. H, p. 418). Les mots anglais ont été cités par M. Vulliaud lui-même ; or *over-estimated* ne veut point dire « sous-estimé » (qui serait *under-estimated*), mais bien « surestimé », ce qui est tout le contraire, de sorte que, quelles que soient d'ailleurs les erreurs contenues dans l'article de cet auteur, la contradiction qui lui est reprochée ne s'y trouve en réalité nullement. Assurément, ce ne sont là que des détails ; mais, quand on se montre si sévère pour les autres et toujours prêt à les prendre en défaut, ne devrait-on pas s'efforcer d'être soi-même irréprochable ?

Il y a un manque d'uniformité dans la transcription des mots hébreux qui est assez désagréable ; nous savons bien qu'aucune transcription ne peut être parfaitement exacte, mais au moins, quand on en adopte une, quelle qu'elle soit, il serait préférable de s'y tenir d'une façon constante. De plus, il y a quelques termes qui semblent avoir été traduits beaucoup trop hâtivement, et pour lesquels il n'aurait pas été bien difficile de trouver une interprétation plus satisfaisante ; nous en donnerons tout de suite un exemple très précis. À la p. 49 du T. II est représentée une figure de *teraphim* sur laquelle est inscrit entre autres le mot *luz* ; M. Vulliaud a reproduit les divers sens du verbe *luz* donnés par Buxtorf en faisant suivre chacun

* [Dans le compte rendu inédit, Guénon poursuit : « Il est tout aussi difficile de saisir le rapport qui peut exister entre "l'éclipse du soleil qui arriva à la mort du Christ" et "la conjonction de Jupiter et de Saturne... sur laquelle Képler a écrit un ouvrage" (p. 194) ». (Note du traducteur)]

d'eux d'un point d'interrogation, tellement ils lui semblaient peu applicables en pareil cas ; mais il n'a pas pensé qu'il existait aussi un substantif *luz*, lequel signifie ordinairement « amande » ou « noyau » (et aussi « amandier », parce qu'il désigne en même temps l'arbre et son fruit). Or, ce même substantif est, en langage rabbinique, le nom d'une particule corporelle indestructible à laquelle l'âme demeurerait liée après la mort (et il est curieux de noter que cette tradition juive a très probablement inspiré certaines théories de Leibnitz) ; cette dernière signification est certainement la plus plausible, et elle est d'ailleurs confirmée, selon nous, par la place même que le mot *luz* occupe sur la figure.

L'auteur a le tort d'aborder parfois incidemment certains sujets sur lesquels il est évidemment beaucoup moins informé que sur la Kabbale, et dont il aurait bien pu se dispenser de parler, ce qui lui eût évité quelques méprises qui, pour excusables quelles soient (étant donné qu'il n'est pas possible d'avoir la même compétence dans tous les domaines), ne peuvent que nuire à un travail sérieux. C'est ainsi que nous avons trouvé (T. II, p. 377) un passage où il est question d'une soi-disant « Théosophie chinoise » dans laquelle nous avons eu quelque peine à reconnaître le Taoïsme, qui n'est de la « théosophie » dans aucune des acceptions de ce mot, et dont le résumé, fait d'après nous ne savons quelle source (car ici, justement, il n'y a aucune référence), est éminemment fantaisiste. Par exemple on y oppose « la nature active (*tièn* = le ciel) », à « la nature passive (*kouèn* = la terre) » ; or *kouèn* n'a jamais signifié « la terre », et les expressions « nature active » et « nature passive » font beaucoup moins penser aux conceptions de l'Extrême-Orient qu'à la « nature naturante » et à la « nature naturée » de Spinoza. On a ainsi confondu, avec la plus extrême naïveté, deux dualités différentes, celle de la « perfection active », *khièn*, et de la « perfection passive », *kouèn* (nous disons « perfection » et non « nature »), et celle du « ciel », *tièn*, et de la « terre », *ti*. Puisque nous en sommes venu à parler des doctrines orientales, nous ferons à ce propos une autre observation : après avoir fort justement remarqué le désaccord qui règne entre les égyptologues ou autres « spécialistes » du même genre, ce qui implique qu'il est impossible de se fier à leurs opinions, M. Vulliaud signale qu'il arrive la même chose chez les indianistes (T. II, p. 363), ce qui est exact ; mais comment n'a-t-il pas vu que ce dernier cas n'était nullement comparable aux autres ? En effet, s'agissant de peuples comme les anciens Égyptiens ou Assyriens, qui ont disparu sans laisser de successeurs légitimes, nous n'avons évidemment aucun moyen de contrôle direct, et il est bien permis d'éprouver un certain scepticisme quant à la valeur des reconstitutions fragmentaires et hypothétiques ; mais, à l'inverse, pour l'Inde ou la Chine, dont les civilisations se sont continuées jusqu'à nous et sont toujours vivantes, il est parfaitement possible de savoir à quoi s'en tenir ; ce qui importe, ce n'est pas tant ce que disent les indianistes, mais uniquement ce que pensent les Hindous eux-mêmes. M. Vulliaud, qui se préoccupe de ne recourir qu'à des sources hébraïques pour savoir ce qu'est véritablement la Kabbale, ce en quoi il a grandement raison, puisque la Kabbale est la tradition du Judaïsme, ne pourrait-il point admettre qu'on ne doit pas agir autrement quand on veut étudier les autres traditions ?

Il est d'autres choses que M. Vulliaud ne connaît guère mieux que les doctrines extrême-orientales, et qui pourtant auraient dû lui être plus accessibles, ne serait-ce que parce qu'elles sont occidentales. Ainsi, par exemple, le Rosicrucianisme, à propos duquel il semble n'en savoir guère plus que les historiens « profanes » et « officiels », et dont le caractère essentiellement hermétique semble lui avoir même échappé ; il sait seulement qu'il s'agit là de quelque chose de totalement différent de la Kabbale (l'idée occultiste et moderne d'une « Rose-Croix Kabbalistique » est effectivement une pure fantaisie), mais, pour appuyer cette assertion et ne pas s'en tenir à une simple négation, encore serait-il nécessaire de montrer précisément que la Kabbale et l'Hermétisme sont deux formes traditionnelles entièrement distinctes. Toujours à propos du Rosicrucianisme, nous ne pensons pas qu'il soit possible de « procurer une petite émotion aux Dignitaires de la science classique » en rappelant le fait que Descartes a cherché à se mettre en rapport avec les Rose-Croix durant son séjour en Allemagne (T. II, p. 235), car ce fait est très connu ; mais ce qui est certain, c'est qu'il n'a pu y parvenir, et l'esprit même de ses ouvrages, aussi opposé qu'il soit possible à tout ésotérisme, est à la fois la preuve et l'explication de cet échec. Il est étonnant de voir citer, comme l'indice d'une affiliation possible de Descartes à la Fraternité, une dédicace (celle du *Thesaurus mathematicus*) qui est manifestement ironique et où se sent au contraire tout le dépit d'un homme qui n'avait pas pu obtenir l'affiliation qu'il avait recherchée.

Ce qui est encore plus singulier, ce sont les bévues commises par M. Vulliaud concernant la Maçonnerie ; juste après s'être moqué d'Éliphas Lévi, qui a effectivement accumulé les confusions quand il a voulu commencer à parler de la Kabbale, il avance lui aussi, en parlant de la Maçonnerie, des assertions qui n'en sont pas moins amusantes, Citons ce passage destiné à établir qu'il n'y a aucune relation entre la Kabbale et la Maçonnerie : « Il y a du reste une remarque à noter sur le fait de restreindre la Maçonnerie aux frontières européennes. La Maçonnerie est universelle, mondiale. Est-elle également kabbalistique chez les Chinois et les Nègres ? » (T. II, p. 319), Bien entendu, les sociétés secrètes chinoises et africaines (ces dernières concernent plus spécialement celles du Congo) n'ont eu aucun rapport avec la Kabbale, mais n'en ont pas eu davantage avec la Maçonnerie ; et, si celle-ci n'est pas « restreinte aux frontières européennes », c'est uniquement parce que les Européens l'ont introduite dans d'autres parties du monde. Et voici qui n'est pas moins curieux : « Comment explique-t-on cette anomalie (si on admet que la Maçonnerie est d'inspiration kabbalistique) : le Franc-Maçon Voltaire n'ayant que du mépris pour la race juive ? » (p. 324). M. Vulliaud ignore-t-il donc que Voltaire ne fut reçu à la Loge « Les Neuf Sœurs » qu'à titre purement honorifique, et six mois seulement avant sa mort ? D'autre part, même s'il avait choisi un meilleur exemple, cela ne prouverait encore rien, parce qu'il y a bien des Maçons, nous devrions même dire le plus grand nombre, même dans les plus hauts grades, auxquels toute connaissance réelle de la Maçonnerie est totalement étrangère (et nous pouvons inclure parmi ceux-ci un certain dignitaire du Grand-Orient de France que M. Vulliaud, s'en laissant sans doute imposer par ses titres, cite bien à tort comme une autorité). Notre auteur aurait été mieux inspiré en invoquant, à l'appui de sa thèse, le fait qu'il existe, en Allemagne et en Suède, des organisations maçonniques dont les

Juifs sont rigoureusement exclus ; il faut croire qu'il n'en savait rien, car il n'y fait pas la moindre allusion. Enfin, il est encore intéressant d'extraire de la note qui termine le même chapitre (p. 328) les lignes suivantes : « Diverses personnes pourraient nous reprocher d'avoir raisonné comme s'il n'y avait qu'une seule forme de Maçonnerie. Nous n'ignorons pas les anathèmes de la maçonnerie spiritualiste contre le Grand-Orient de France. Mais tout bien pesé, nous considérons le conflit entre les deux écoles maçonniques comme une querelle de famille ». Nous ferons observer qu'il n'existe pas seulement « deux écoles maçonniques », mais qu'il en existe un très grand nombre ; que le Grand-Orient de France, comme d'ailleurs celui d'Italie, n'est pas reconnu par les autres organisations parce qu'il rejette certains *landmarks* ou principes fondamentaux de la Maçonnerie, ce qui constitue, après tout, une « querelle » assez sérieuse (tandis que, entre les autres « écoles », les divergences sont loin d'être aussi importantes) ; que l'expression « maçonnerie spiritualiste » ne correspond absolument à rien, attendu qu'elle n'est qu'une invention de certains occultistes, de ceux dont M. Vulliaud est généralement moins prompt à accepter les fantaisies. Et, un peu plus loin, nous voyons mentionnés, comme exemples de « maçonnerie spiritualiste », le *Ku-Klux-Klan* et les Orangistes (nous supposons qu'il s'agit du *Loyal Order of Orange*), c'est-à-dire deux organisations exclusivement protestantes, qui peuvent sans doute compter des Maçons parmi leurs membres, mais qui, en elles-mêmes, n'ont pas plus de rapport avec la Maçonnerie que les sociétés secrètes du Congo dont nous nous sommes occupé précédemment.

Certes, M. Vulliaud a bien le droit d'ignorer toutes ces choses, et bien d'autres encore que nous avons indiquées, et nous ne pensons pas devoir lui en faire grief ; mais, encore une fois, qu'est-ce qui l'obligeait à en parler, étant donné que ces questions se situaient quelque peu en dehors de son sujet, et que, d'autre part, il n'a pas eu la prétention d'être absolument complet sur ce sujet lui-même ? De toute façon, s'il y tenait, il aurait peut-être eu moins de peine à recueillir, au moins sur certaines de ces questions, des informations un peu précises qu'à découvrir une foule d'ouvrages rares et inconnus qu'il se plaît à citer avec quelque ostentation.

Bien entendu, toutes ces réserves ne doivent pas nous empêcher de reconnaître les mérites très réels de l'ouvrage, ni de rendre hommage à l'effort considérable dont il témoigne ; bien au contraire, si nous avons tellement insisté sur ses défauts, c'est parce que nous estimons que c'est rendre service à un auteur de lui adresser des critiques concernant des points très précis. Maintenant, nous devons dire que M. Vulliaud a fort bien établi, contre les écrivains modernes qui les contestent (et parmi ceux-ci, chose étrange, il y a beaucoup d'Israélites), l'antiquité de la Kabbale, son caractère spécifiquement judaïque et strictement orthodoxe ; il est effectivement de mode, chez les critiques « rationalistes », d'opposer la tradition ésotérique au rabbinisme exotérique, comme s'il ne s'agissait pas des deux aspects complémentaires d'une seule et même doctrine. En même temps, il a détruit un certain nombre de légendes trop répandues (par ces mêmes « rationalistes ») et dénuées de tout fondement, comme celle qui veut rattacher la Kabbale aux doctrines néo-platoniciennes, celle qui attribue le *Zohar* à Moïse de Léon, en en faisant ainsi une œuvre datant seulement du XIII^e siècle, celle qui prétend faire de Spinoza un

kabbaliste, et d'autres encore plus ou moins importantes. De plus, il a parfaitement établi que la Kabbale n'est nullement « panthéiste », comme certains le lui ont reproché (sans doute parce qu'ils ont cru pouvoir la rattacher aux théories de Spinoza qui sont, elles, véritablement « panthéistes ») ; et c'est fort justement qu'il note qu'« il est fait un étrange abus de ce terme », qu'on applique à tort et à travers aux conceptions les plus différentes, dans la seule intention de « chercher à produire un effet d'épouvante » (T. I, p. 429), et aussi, ajouterons-nous, parce qu'on se croit ainsi dispensé de toute discussion ultérieure. Cette absurde accusation est très fréquemment adressée contre toutes les doctrines orientales, et tout aussi gratuitement ; mais elle produit toujours son effet sur certains esprits craintifs, bien que ce mot de « panthéisme », à force d'être utilisé abusivement, finisse vraiment par ne plus rien signifier ; quand donc comprendra-t-on que les dénominations qu'ont inventées les systèmes de la philosophie moderne ne sont exclusivement applicables qu'à ceux-ci ?

M. Vulliaud montre encore qu'une prétendue « philosophie mystique » des Juifs, distincte de la Kabbale, est une chose qui n'a jamais existé en réalité ; mais peut-être a-t-il tort d'accepter le mot de « mysticisme » pour qualifier la Kabbale elle-même. Sans doute, cela dépend du sens que l'on donne à ce mot, et celui qu'il indique (qui en ferait à peu près un synonyme de « Gnose » ou connaissance transcendante) serait très soutenable si l'on n'avait à se préoccuper que de l'étymologie, car il est exact que « mysticisme » et « mystère » ont une même racine (T. I, pp. 124 et 131-132) ; mais enfin il faut bien tenir compte aussi de l'usage établi, qui en a modifié et restreint considérablement la signification. D'autre part, ni dans l'un ou l'autre de ces deux cas, il ne nous est possible d'accepter l'affirmation que « le mysticisme est un système philosophique » (p. 126) ; et si la Kabbale elle-même prend trop souvent chez M. Vulliaud une apparence « philosophique », c'est là une conséquence du point de vue « extérieur » auquel il a voulu se tenir. Pour nous, la Kabbale est beaucoup plus métaphysique que philosophique, et bien plus initiatique que mystique ; sans doute aurons-nous un jour l'occasion d'exposer les différences essentielles qui existent entre la voie des initiés et celle des mystiques (celles-ci, notons-le en passant, correspondent respectivement à la « voie sèche » et à la « voie humide » des alchimistes).

Les diverses solutions que nous venons d'indiquer, et qui devraient être désormais considérées comme définitivement acquises, si l'incompréhension de certains prétendus savants ne venait toujours remettre tout en question, se rapportent au point de vue historique, auquel M. Vulliaud a accordé (nous serions tenté de dire malheureusement, sans pour cela en méconnaître l'importance relative) beaucoup plus de place qu'au point de vue proprement doctrinal. Pour ce dernier, nous signalerons comme plus particulièrement intéressants, dans le premier volume, les chapitres qui concernent *En-Soph* et les *Sephiroth* (ch. IX), la *Shekinah* et *Metatron* (ch. XIII), encore qu'il eût été souhaitable d'y trouver un peu plus de développements et de précisions, de même que dans celui où sont exposés les procédés kabbalistiques (ch. V), car nous nous demandons si quelqu'un qui n'aurait aucune notion préalable de la Kabbale serait suffisamment éclairé par leur lecture. En ce qui concerne ce

qu'on pourrait appeler les applications de la Kabbale, qui, bien que secondaires par rapport à la doctrine pure, ne sauraient être tout à fait négligées, nous mentionnerons, dans le second volume, les chapitres consacrés au rituel (ch. XIV), aux amulettes (ch. XV), et aux conceptions messianiques (ch. XVI) ; ils contiennent des choses vraiment nouvelles ou tout au moins fort peu connues, et, en particulier, on trouvera dans le dernier de nombreux renseignements sur le côté social et même politique qui contribue pour une bonne part à donner à la tradition kabbalistique son caractère nettement et proprement judaïque.

Tel qu'il se présente dans son ensemble, l'ouvrage de M. Vulliaud nous paraît surtout propre à rectifier un grand nombre d'idées erronées, ce qui est certainement quelque chose, et même beaucoup, mais n'est peut-être pas suffisant pour un travail aussi considérable, et qui veut être plus qu'une simple introduction. Si l'auteur en donne quelque jour une nouvelle édition, il est à désirer qu'il sépare aussi complètement que possible la partie historique et critique de la partie doctrinale, qu'il allège quelque peu la première, et qu'il donne au contraire à la seconde plus d'étendue, quand bien même il devrait risquer ainsi de ne plus passer pour le « simple amateur » dont il s'est assigné le rôle un peu trop limité.*



Pour terminer cet examen du livre de M. Vulliaud, nous formulerons quelques observations au sujet d'une question qui mérite d'attirer particulièrement l'attention, et qui a d'ailleurs quelque rapport avec les considérations que nous avons déjà eu l'occasion d'exposer, spécialement dans notre étude sur « Le Roi du Monde »** ; nous voulons parler de celle qui concerne la *Shekinah* et *Metatron*.

Dans le sens le plus général, la *Shekinah* est la « présence réelle » de la Divinité ; il faut tout d'abord noter que les passages de l'Écriture où il en est fait mention tout spécialement sont surtout ceux où il s'agit de l'institution d'un centre spirituel : la construction du Tabernacle, l'édification du Temple de Salomon et de celui de Zorobabel. Un tel centre, constitué dans des conditions régulièrement définies, devait être en effet le lieu de la manifestation divine, toujours représentée comme « Lumière » ; et, bien que M. Vulliaud nie tout rapport entre la Kabbale et la Maçonnerie (tout en reconnaissant cependant que le symbole du « Grand Architecte » est une métaphore habituelle aux rabbins), l'expression de « lieu très éclairé et très régulier », que cette dernière a conservée, semble bien être un souvenir de l'antique science sacerdotale qui présidait à la construction des temples, et qui, du reste, n'était pas particulière aux Juifs. Nous n'avons pas à entrer ici dans la théorie des « influences spirituelles » (nous préférons cette expression au mot « bénédictions » pour traduire l'hébreu *berakoth*, d'autant plus que c'est là le sens qu'a gardé très

* [La rédaction du compte rendu inédit s'achève ici. (Note du traducteur)]

** [La plupart des considérations qui vont suivre sont désormais incluses dans le ch. III du *Roi du Monde*. (Note du traducteur)]

nettement en arabe le mot *barakah*) ; mais, même en se bornant à envisager les choses à ce seul point de vue, il serait possible d'expliquer la parole d'Elias Levita, que rapporte M. Vulliaud : « Les Maîtres de la Kabbale ont à ce sujet de grands secrets ».

Maintenant, la question est d'autant plus complexe que la *Shekinah* se présente sous des aspects multiples ; elle a d'ailleurs deux aspects principaux, l'un interne et l'autre externe (T. I, p. 495) ; mais, ici, M. Vulliaud aurait pu s'expliquer un peu plus nettement qu'il ne l'a fait, d'autant plus que, malgré son intention de ne traiter que de la « Kabbale juive », il a signalé justement « les rapports des théologies juive et chrétienne au sujet de la *Shekinah* » (p. 493). Or il y a, dans la tradition chrétienne, une phrase qui désigne aussi clairement que possible les deux aspects dont il est question : « *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonæ voluntatis* ». Les mots *Gloria* et *Pax* se réfèrent respectivement à l'aspect interne, par rapport au Principe, et à l'aspect externe, par rapport au monde manifesté ; et, si l'on considère ainsi ces deux paroles, on peut comprendre immédiatement pourquoi elles sont prononcées par les Anges (*Malakim*) pour annoncer la naissance du « Dieu avec nous » ou « en nous » (*Emmanuel*). On pourrait aussi, pour le premier aspect, rappeler la théorie des théologiens sur la « lumière de gloire » dans et par laquelle s'opère la vision béatifique (*in excelsis*) ; et, quant au second, nous dirons encore que la « Paix », en son sens ésotérique, est indiquée partout comme l'attribut fondamental des centres spirituels* établis en ce monde (*in terra*). D'ailleurs, le terme arabe *Sakînah*, qui est évidemment identique à l'hébreu [*Shekinah*], se traduit par « Grande Paix », ce qui est l'exact équivalent de la *Pax Profunda* des Rose-Croix ; et, par là, on pourrait sans doute expliquer ce que ceux-ci entendaient signifier par le « Temple du Saint-Esprit », comme on pourrait aussi interpréter d'une façon précise un certain nombre de textes évangéliques, d'autant plus que la « tradition secrète concernant la *Shekinah* aurait quelque rapport à la lumière du Messie » (p. 503). Est-ce donc sans intention que M. Vulliaud, lorsqu'il donne cette dernière indication, dit qu'il s'agit de la tradition « réservée à ceux qui poursuivaient le chemin qui aboutit au *Pardes* », c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué ailleurs, au centre spirituel suprême ?**

Ceci amène encore à une autre remarque : un peu plus loin, il est question d'un « mystère relatif au Jubilé » (p. 506), ce qui se rattache en un certain sens à l'idée de « Paix », et, à ce propos, il cite ce texte du *Zohar* (III, 58 a) : « Le fleuve qui sort de l'Éden porte le nom de *Jobel* », ainsi que celui de Jérémie (XVII, 8) : « Il étendra ses racines vers le fleuve », d'où il résulte que « l'idée centrale du Jubilé est la remise de toutes choses en leur état primitif ». Il est clair qu'il s'agit de ce retour à l'« état

* [Il faut retenir cette version, conforme au passage correspondant du *Roi du Monde*, et non celle du texte italien où on lit par erreur : « come lo attributo spirituale dei centri spirituali », « comme l'attribut spirituel des centres spirituels ». (Note du traducteur)]

** [Dans « Il Re del Mondo » : « l'*Agarththa*, antérieurement au début du *Kali-Yuga*, portait un autre nom, et ce nom était celui de *Paradêsha*, qui, en sanscrit, signifie “contrée suprême”, ce qui s'applique bien au centre spirituel par excellence, désigné aussi comme le “Cœur du Monde” ; c'est de ce mot que les Chaldéens ont fait *Pardes* et les Occidentaux *Paradis* » (*Atanòr*, décembre 1924, p. 367 ; passage repris à l'identique dans le livre *Le Roi du Monde*, ch. IX). (Note du traducteur)]

primordial » qu'envisagent toutes les traditions, et dont nous avons eu à nous occuper dans notre étude sur Dante^{*} ; et, quand on ajoute que « le retour des choses à leur premier état marquera l'ère messianique » (p. 507), ceux qui auront lu cette étude pourront se souvenir de ce que nous y disions sur les rapports du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste ». D'ailleurs, ce dont il s'agit en tout cela, c'est toujours, à des phases diverses de la manifestation cyclique, le *Pardes*, le centre de ce monde, que le symbolisme traditionnel de tous les peuples compare au cœur, centre de l'être et « résidence divine » (*Brahma-pura* dans la doctrine hindoue), comme le Tabernacle qui en est l'image et qui, pour cette raison, est appelé en hébreu *mishkan* ou « habitacle de Dieu » (p. 493), mot dont la racine est la même que celle de *Shekinah*.

À un autre point de vue, la *Shekinah* est la synthèse des *Sephiroth* ; or, dans l'arbre séphirothique, la « colonne de droite » est le côté de la Miséricorde, et la « colonne de gauche » est le côté de la Rigueur ; nous devons donc aussi retrouver ces deux aspects dans la *Shekinah*. En effet, « si l'homme pêche et s'éloigne de la *Shekinah*, il tombe sous le pouvoir des puissances (*Sârim*) qui dépendent de la Rigueur » (p. 507), et alors la *Shekinah* est appelée « main de rigueur », ce qui rappelle immédiatement le symbole bien connu de la « main de justice ». Mais, au contraire, « si l'homme se rapproche de la *Shekinah*, il se libère », et la *Shekinah* est la « main droite » de Dieu, c'est-à-dire que la « main de justice » devient alors la « main bénissante ». Ce sont là les mystères de la « Maison de Justice » (*Beith-Din*), ce qui est encore une autre désignation du centre spirituel suprême ; et il est à peine besoin de faire remarquer que les deux côtés que nous avons envisagés sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations chrétiennes du « Jugement dernier ». On pourrait également établir un rapprochement avec les deux voies que les Pythagoriciens figuraient par la lettre Y, et qui étaient représentées sous une forme exotérique par le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice ; avec les deux portes céleste et infernale qui, chez les Latins, étaient associées au symbolisme de *Janus* ; avec les deux phases cycliques ascendante et descendante qui, chez les Hindous, se rattachent pareillement au symbolisme de *Ganêsha*. Enfin, il est facile de comprendre par là ce que veulent dire véritablement des expressions comme celles d'« intention droite » et de « bonne volonté » (« Pax hominibus *bonæ voluntatis* », et ceux qui connaissent les divers symboles auxquels nous venons de faire allusion verront que ce n'est pas sans raison que la fête de Noël coïncide avec le solstice d'hiver), quand on a soin de laisser de côté toutes les interprétations extérieures, philosophiques et morales, auxquelles elles ont donné lieu depuis les Stoïciens jusqu'à Kant.

« La Kabbale donne à la *Shekinah* un parèdre qui porte des noms identiques aux siens, qui possède par conséquent les mêmes caractères » (pp. 497-498), et qui a

^{*} [« L'Esoterismo di Dante », publié dans *Atanòr*, en quatre livraisons (avril, mai, juillet, août-septembre 1924) ; il est question du « retour à l'« état primordial » », et des « rapports du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste » » (mentionnés dans la partie finale de cette phrase de « La Kabbale juive »), dans le dernier numéro cité, correspondant au ch. VIII de *L'Ésotérisme de Dante*, ouvrage édité en France en 1925. (Note du traducteur)]

naturellement autant d'aspects différents que la *Shekinah* elle-même ; son nom est *Metatron*, et ce nom est numériquement équivalent à celui de *Shaddaï*, le « Tout-Puissant » (qu'on dit être le nom du Dieu d'Abraham). L'étymologie du mot *Metatron* est fort incertaine ; M. Vulliaud émet à ce sujet plusieurs hypothèses, dont celle qui le fait dériver du chaldaïque *Mitra* qui signifie « pluie », et qui a aussi, par sa racine, un certain rapport avec la « lumière ». S'il en est ainsi, d'ailleurs, la similitude avec le *Mitra* hindou et zoroastrien ne constitue pas une raison suffisante pour admettre un emprunt du Judaïsme à des doctrines étrangères, et il en est autant en ce qui concerne le rôle attribué à la pluie dans les diverses traditions orientales ; et, à ce propos, signalons que la tradition hébraïque parle d'une « rosée de lumière » émanant de l'« Arbre de Vie » et par laquelle doit s'opérer la résurrection des morts (p. 99), ainsi que d'une « effusion de rosée » qui représente l'influence céleste se communiquant à tous les mondes (p. 465), ce qui rappelle singulièrement le symbolisme alchimique et rosicrucien.

« Le terme de *Metatron* comporte toutes les acceptions de gardien, de Seigneur, d'envoyé, de médiateur » (p. 499) ; il est « l'Ange de la Face », et aussi « le Prince du Monde » (*Sâr ha-ôlam*) ; il est « l'auteur des théophanies, des manifestations divines dans le monde sensible » (p. 492). Nous dirions volontiers qu'il est le « Pôle céleste », et, comme celui-ci a son reflet dans le « Pôle terrestre » (avec lequel il est en relation directe suivant l'« Axe du Monde »), n'est-ce pas pour cette raison qu'il est dit que *Metatron* lui-même fut l'instructeur de Moïse ? Citons encore ces lignes : « Son nom est *Mikaël*, le Grand Prêtre qui est holocauste et oblation devant Dieu. Et tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste. Le Grand Pontife ici-bas symbolise *Mikaël*, prince de la Clémence... Dans tous les passages où l'Écriture parle de l'apparition de *Mikaël*, il s'agit de la gloire de la *Shekinah* » (pp. 500-501). Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit de tous les peuples qui possèdent une tradition véritablement orthodoxe ; à plus forte raison doit-on le dire des représentants de la tradition primordiale dont toutes les autres dérivent et à laquelle elles sont toutes subordonnées. D'autre part, *Metatron* n'a pas que l'aspect de la Clémence, il a aussi celui de la Justice ; dans le monde céleste, il n'est pas seulement le « Grand Prêtre » (*Kohen ha-gadol*), mais aussi le « Grand Prince » (*Sâr ha-gadol*), c'est-à-dire qu'en lui est le principe du pouvoir royal, aussi bien que du pouvoir sacerdotal ou pontifical auquel correspond proprement la fonction de « médiateur ». Il faut d'ailleurs remarquer que *Melek*, « roi », et *Maleak*, « ange » ou « envoyé », ne sont en réalité que deux formes d'un seul et même mot ; de plus, *Malaki*, « mon envoyé » (c'est-à-dire l'envoyé de Dieu, ou « l'ange dans lequel est Dieu », *Maleak ha-Elohim*), est l'anagramme de *Mikaël*.

Il convient d'ajouter que, si *Mikaël* s'identifie à *Metatron* comme on vient de le voir, il n'en représente cependant qu'un aspect ; à côté de la face lumineuse, il y a aussi une face obscure, et nous en venons à aborder d'autres mystères. Il peut sembler effectivement étrange que *Samaël* soit également appelé *Sâr ha-ôlam*, et nous nous étonnons quelque peu que M. Vulliaud se soit borné à consigner ce fait sans le moindre commentaire (p. 512). C'est ce dernier aspect, et celui-là seulement, qui est

« le génie de ce monde » en un sens inférieur, le *Princeps hujus mundi* dont il est question dans l'Évangile ; et ses rapports avec *Metatron*, dont il est comme l'ombre, justifient l'emploi d'une même désignation dans un double sens, en même temps qu'ils font comprendre pourquoi le nombre apocalyptique 666 est aussi un nombre solaire (il est formé notamment par le nom de *Sorath*, démon du Soleil, et opposé comme tel à l'ange *Mikaël*). Du reste, M. Vulliaud remarque lui-même ailleurs que, suivant saint Hippolyte, « le Messie et l'Antéchrist ont tous deux pour emblème le "lion" » (T. II, p. 373), qui est également un symbole solaire ; et la même remarque pourrait être faite pour le serpent et pour beaucoup d'autres symboles. Au point de vue kabbalistique, c'est encore des deux faces opposées de *Metatron* qu'il s'agit ici ; d'une manière plus générale, il y aurait lieu de développer, sur cette question du double sens des symboles, toute une théorie qui ne semble pas avoir encore été exposée nettement. Nous n'insisterons pas davantage, du moins pour le moment, sur ce côté de la question, qui est peut-être un de ceux où l'on rencontre, pour l'exprimer, les plus grandes difficultés.

Revenons encore à la *Shekinah*^{*} : elle est représentée dans le « monde inférieur » par la dernière des dix *Sephiroth*, qui est appelée *Malkuth*, c'est-à-dire le « Royaume », désignation qui est assez digne de remarque au point de vue où nous nous plaçons ici (de même que celle de *Tsedeq*, le « Juste », qui en est parfois un synonyme) ; et *Malkuth* est « le réservoir où les eaux qui viennent du fleuve d'en haut se réunissent, c'est-à-dire toutes les émanations (grâces ou influences spirituelles) qu'elle répand en abondance » (T. I, p. 509).

Ce « fleuve d'en haut » et les eaux qui en descendent rappellent étrangement le rôle attribué au fleuve céleste *Gangâ* dans la tradition hindoue : et l'on pourrait aussi remarquer que la *Shakti*, dont *Gangâ* est un aspect, n'est pas sans présenter certaines analogies avec la *Shekinah*, ne serait-ce qu'en raison de la fonction « providentielle » qui leur est commune. Nous savons bien que l'exclusivisme ordinaire propre aux conceptions judaïques ne s'accommode guère de tels rapprochements, mais ils n'en sont pas moins réels et, pour nous qui n'avons pas à nous laisser influencer par certains préjugés, leur constatation présente un très grand intérêt, parce que c'est là une confirmation de l'unité doctrinale essentielle qui se cache sous l'apparente diversité des formes extérieures.

Le réservoir des eaux célestes est naturellement identique au centre spirituel de notre monde : de là partent les quatre fleuves du *Pardes*, se dirigeant vers les quatre points cardinaux. Pour les Juifs, ce centre spirituel est la colline sainte de Sion, à laquelle ils appliquent l'appellation de « Cœur du Monde », et qui, pour eux, devient ainsi en quelque sorte l'équivalent du *Mêru* des Hindous ou de l'*Alborj* des Perses. « Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le

^{*} [La plupart des considérations qui suivent sont désormais incluses dans la partie finale du ch. VI du *Roi du Monde*. (Note du traducteur)]

centre du monde » (p. 509). C'est aussi de cette façon que Dante présente Jérusalem comme le « Pôle spirituel », ainsi que nous avons eu l'occasion de l'expliquer^{*} ; mais ceci, dès qu'on sort du point de vue proprement judaïque, devient surtout symbolique et ne constitue plus une localisation au sens strict de ce mot. Tous les centres spirituels secondaires, constitués en vue d'autant d'adaptations de la tradition primordiale à des conditions déterminées, sont des images du centre suprême ; Sion peut n'être en réalité qu'un de ces centres secondaires, et cependant s'identifier symboliquement au centre suprême en vertu de cette similitude ; et ce que nous avons déjà dit ailleurs de la « Terre Sainte »^{**}, qui n'est pas seulement la Terre d'Israël, permettra de le comprendre plus facilement. Une autre expression très remarquable, comme synonyme de « Terre Sainte », est celle de « Terre des Vivants » ; il est dit que « la Terre des Vivants comprend sept terres », et M. Vulliaud note à ce sujet que « cette terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples » (T. II, p. 116). Sans doute, cela est exact au sens littéral ; mais, symboliquement, ces sept terres ne pourraient-elles pas correspondre aux sept *dwîpas* qui, selon la tradition hindoue, ont le *Mêru* pour centre commun ? Et, de même, quand les anciens mondes ou les créations antérieures à la nôtre sont figurés par les « sept rois d'Édom » (le nombre septénaire se trouvant ici en rapport avec les sept « jours » de la Genèse), n'y a-t-il pas là une ressemblance, trop fortement marquée pour n'être qu'accidentelle, avec les ères des sept *Manus* comptées depuis le début du *Kalpa* jusqu'à l'époque actuelle ?

Nous ne livrons ces quelques réflexions qu'à titre d'exemple de ce qu'il est possible de tirer comme conséquences des données contenues dans l'ouvrage de M. Vulliaud ; malheureusement, il est fort à craindre que la majeure partie de ses lecteurs ne puisse s'en rendre compte et en tirer des conséquences par leurs propres moyens. Mais, en faisant suivre ainsi la partie critique de notre exposé par une partie doctrinale, nous avons fait un peu, dans les limites dans lesquelles nous avons dû forcément nous borner, ce que nous aurions souhaité trouver chez M. Vulliaud lui-même.

^{*} [Dans « l'Esoterismo di Dante » : « Jérusalem, qui représentait pour lui [Dante] ce que nous pouvons appeler le “pôle spirituel” » (*Atanòr*, août-septembre 1924, p. 260 ; phrase reprise à l'identique dans le livre *L'Esotérisme de Dante*, ch. VIII). (Note du traducteur)]

^{**} [Dans « Il Re del Mondo » : « il existe une “Terre Sainte” par excellence, prototype de toutes les autres “Terres Saintes”, centre spirituel auquel tous les autres centres sont subordonnés » (*Ignis*, p. 369) ; phrase reprise à l'identique dans le livre *Le Roi du Monde*, ch. XII). (Note du traducteur)]

XIV

Le Siphra di-Tzeniutha

Publié dans le Voile d'Isis, décembre 1930.

M. Paul Vulliaud vient de donner, comme début d'une série de « textes fondamentaux de la Kabbale », une traduction du *Siphra di-Tzeniutha*, précédée d'une longue introduction, beaucoup plus longue que la traduction elle-même, et même que les deux traductions, car il y a en réalité, dans ce volume, deux versions successives du texte, l'une littérale et l'autre paraphrasée. Cette introduction paraît destinée surtout à montrer que, même après le *Zohar* de Jean de Pauly, un tel travail était loin d'être inutile ; aussi la plus grande partie en est-elle consacrée à un historique détaillé de ladite traduction française du *Zohar*, historique contenant, semble-t-il, à peu près tout ce qu'il est possible de savoir de la vie du traducteur lui-même, personnage véritablement fort énigmatique, et dont les origines ne sont pas encore définitivement éclaircies. Toute cette histoire est fort curieuse, et il n'est pas indifférent, pour expliquer les lacunes et les imperfections de cette œuvre, de savoir dans quelles conditions elle fut réalisée et quelles étranges difficultés eut l'éditeur avec le malheureux Jean de Pauly, quelque peu atteint de la manie de la persécution. Pourtant, nous nous permettrons de trouver que ces détails tiennent ici une trop grande place ; pour un peu, en les lisant, on se prendrait à regretter que M. Vulliaud ne se soit pas consacré à ce qu'on peut appeler les petits côtés de l'histoire, car il y eût sûrement apporté une verve peu ordinaire ; mais les études kabbalistiques y auraient grandement perdu.

Sur l'état présent de ces études, la même introduction contient des considérations générales au cours desquelles M. Vulliaud s'attaque, comme il sait le faire, aux « Docteurs », c'est-à-dire aux « officiels », à qui il avait déjà dit de dures vérités dans sa *Kabbale juive*, puis à un Père jésuite, le P. Bonsirven, que certains, paraît-il, s'efforcent actuellement de présenter comme une autorité incomparable en matière de Judaïsme. Cette discussion est l'occasion d'un certain nombre de remarques fort intéressantes, notamment sur les procédés des Kabbalistes et sur la façon, jugée « stupéfiante » par les critiques, dont ils citent les textes scripturaires ; et M. Vulliaud ajoute à ce propos : « L'exégèse contemporaine s'est montrée incapable, notamment, d'analyser convenablement les “citations” des Évangiles, parce qu'elles s'est résolue à ignorer les procédés de l'herméneutique juive ; il faut se transporter en Palestine, puisque l'œuvre évangélique s'est élaborée dans cette contrée. » Ceci semble s'accorder, en tendance tout au moins, avec les travaux d'un autre Père jésuite, le P. Marcel Jousse ; et il est dommage que celui-ci ne soit pas mentionné, car

il eût été piquant de le mettre ainsi en face de son confrère... D'autre part, M. Vulliaud signale très justement que les Catholiques qui tournent en dérision les formules magiques, ou soi-disant telles, contenues dans les ouvrages kabbalistiques, et qui se hâtent de les qualifier de « superstitieuse », devraient bien prendre garde que leurs propres rituels sont remplis de choses du même genre. De même en ce qui concerne l'accusation d'« érotisme » et d'« obscénité » portée contre un certain genre de symbolisme : « Les critiques qui appartiennent au Catholicisme devraient réfléchir, avant de joindre leur voix à celle des Juifs et des Protestants rationalistes, que la théologie catholique est susceptible, comme la Kabbale, d'être aisément tournée en dérision à propos de ce qui nous occupe. » Il est bon que ces choses soient dites par un écrivain qui fait lui-même profession de Catholicisme ; et, tout spécialement, certains antijuifs et antimaçons fanatiques devraient bien faire leur profit de cette excellente leçon.

Il y aurait encore bien d'autres choses à signaler dans l'introduction, notamment sur l'interprétation chrétienne du *Zohar* : M. Vulliaud fait de justes réserves sur certains rapprochements plutôt forcés établis par Drach et acceptés par Jean de Pauly. Il revient aussi sur la question de l'antiquité du *Zohar*, que les adversaires de la Kabbale s'acharnent à contester avec de bien mauvaises raisons. Mais il y a autre chose que nous nous faisons un plaisir de souligner : M. Vulliaud déclare que, « pour traduire convenablement certains passages essentiels, il était nécessaire d'être initié aux mystères de l'Ésotérisme juif », et que « Pauly a abordé la version du *Zohar* sans posséder cette initiation » ; plus loin, il note que l'Évangile de saint Jean, aussi bien que l'Apocalypse, « s'adressait à des initiés » ; et nous pourrions relever encore d'autres phrases similaires. Il y a donc, chez M. Vulliaud, un certain changement d'attitude dont nous ne pouvons que le féliciter, car, jusqu'ici, il semblait éprouver un étrange scrupule à prononcer le mot « initiation », ou du moins, s'il le faisait, ce n'était guère que pour se moquer de certains « initiés » qu'il aurait dû, pour éviter toute confusion fâcheuse, qualifier plutôt de « pseudo-initiés ». Ce qu'il écrit maintenant est l'exacte vérité : c'est bien d'« initiation » qu'il s'agit, au sens propre du mot, en ce qui concerne la Kabbale aussi bien que tout autre ésotérisme vraiment digne de ce nom ; et nous devons ajouter que cela va beaucoup plus loin que le déchiffrement d'une sorte de cryptographie, qui est ce que M. Vulliaud semble avoir surtout en vue quand il parle comme nous venons de le voir. Cela existe aussi sans doute, mais ce n'est là encore qu'une question de forme extérieure, qui est d'ailleurs loin d'être négligeable, puisqu'il faut passer par là pour arriver à la compréhension de la doctrine ; mais il ne faudrait pas confondre les moyens avec la fin, ni les mettre sur le même plan que celle-ci.

Quoi qu'il en soit, il est bien certain que les Kabbalistes peuvent, le plus souvent, parler en réalité de tout autre chose que de ce dont ils semblent parler ; et ces procédés ne leur sont pas particuliers, loin de là, car on les trouve aussi au moyen âge occidental ; nous avons eu l'occasion de le voir au sujet de Dante et des « Fidèles d'Amour », et nous en avons indiqué alors les principales raisons, qui ne sont pas toutes de simple prudence comme les « profanes » peuvent être tentés de le supposer. La même chose existe aussi dans l'ésotérisme islamique, et développée à un point

que personne, croyons-nous, ne peut soupçonner dans le monde occidental ; la langue arabe, aussi bien que la langue hébraïque, s'y prête d'ailleurs admirablement. Ici, on ne trouve pas seulement ce symbolisme, le plus habituel, que M. Luigi Valli, dans l'ouvrage dont nous avons parlé, a montré être commun aux Soufis et aux « Fidèles d'Amour » ; il y a beaucoup mieux encore : est-il concevable, pour des esprits occidentaux, qu'un simple traité de grammaire, ou de géographie, voire même de commerce, possède en même temps un autre sens qui en fait un ouvrage initiatique de haute portée ? Cela est pourtant, et ce ne sont pas là des exemples donnés au hasard ; ces trois cas sont ceux de livres qui existent très réellement et que nous avons actuellement entre les mains.

Ceci nous amène à formuler une légère critique en ce qui concerne la traduction que M. Vulliaud donne du titre même du *Siphra di-Tzeniutha* : il écrit « Livre Secret », et non « Livre du Secret » et les raisons qu'il en donne nous paraissent peu concluantes. Il est assurément puéril de s'imaginer, comme l'ont fait certains, que « ce titre rappelait la fuite de Siméon ben Yohai, pendant le temps de laquelle ce rabbi aurait composé en secret cet opuscule » ; mais ce n'est point là ce que veut dire « Livre du Secret », qui a en réalité une signification beaucoup plus haute et plus profonde que celle de « Livre Secret ». Nous entendons ici faire allusion au rôle important que joue dans certaines traditions initiatiques, celles-là mêmes qui nous occupent présentement, la notion d'un « secret » (en hébreu *sôd*, en arabe *sirr*) qui n'a rien à voir avec la discrétion ou la dissimulation, mais qui est tel par la nature même des choses ; devons-nous rappeler à ce propos que l'Église chrétienne elle-même, dans ses premiers temps, avait une « discipline du secret », et que le mot « mystère », dans son sens originel, désigne proprement l'inexprimable ?

Quant à la traduction elle-même, nous avons dit qu'il y avait deux versions, et elles ne font pas double emploi, car la version littérale, si utile qu'elle soit pour ceux qui veulent se reporter au texte et le suivre de près, est souvent inintelligible. Il en est d'ailleurs toujours ainsi, comme nous l'avons dit en bien des occasions, lorsqu'il s'agit des Livres sacrés ou des autres écrits traditionnels, et, si une traduction devait être nécessairement un « mot à mot » à la façon scolaire et universitaire, on devrait les déclarer véritablement intraduisibles. En réalité, pour nous qui nous plaçons à un tout autre point de vue que celui des linguistes, c'est la version paraphrasée et commentée qui constitue le sens du texte et qui permet de le comprendre, là où la version littérale fait parfois l'effet d'une sorte de « logogriphe », comme le dit M. Vulliaud, ou de divagation incohérente. Nous regrettons seulement que le commentaire ne soit pas plus étendu et plus explicite ; les notes, quoique nombreuses et fort intéressantes, ne sont pas toujours suffisamment « éclairantes », si l'on peut dire, et il est à craindre qu'elles ne puissent être comprises de ceux qui n'auraient pas déjà de la Kabbale une connaissance plus qu'élémentaire ; mais sans doute faut-il attendre la suite de ces « textes fondamentaux », qui, espérons-le, complétera heureusement ce premier volume. M. Vulliaud nous doit et se doit à lui-même de donner maintenant un travail similaire en ce qui concerne l'*Iddra Rabba* et l'*Iddra Zuta*, qui, avec le *Siphra di-Tzeniutha*, comme il le dit, loin d'être simplement « des annexes ou des appendices » du *Zohar*, « en sont, au contraire, les parties centrales »,

celles qui renferment en quelque sorte, sous la forme la plus concentrée, tout l'essentiel de la doctrine.

Tradition hermétique

XV

La Tradition hermétique

Publié dans le Voile d'Isis, avril 1931.

Sous ce titre : *La Tradizione Ermetica nei suoi Simboli, nella sua Dottrina e nella sua « Ars Regia »*¹, M. J. Evola vient de publier un ouvrage intéressant à bien des égards, mais qui montre une fois de plus, s'il en était besoin, l'opportunité de ce que nous avons écrit récemment sur les rapports de l'initiation sacerdotale et de l'initiation royale². Nous y retrouvons en effet cette affirmation de l'indépendance de la seconde, à laquelle l'auteur veut précisément rattacher l'hermétisme, et cette idée de deux types traditionnels distincts, voire même irréductibles, l'un contemplatif et l'autre actif, qui seraient, d'une façon générale, respectivement caractéristiques de l'Orient et de l'Occident. Aussi devons-nous faire certaines réserves sur l'interprétation qui est donnée du symbolisme hermétique, dans la mesure où elle est influencée par une telle conception, quoique, par ailleurs, elle montre bien que la véritable alchimie est d'ordre spirituel et non matériel, ce qui est l'exacte vérité et une vérité trop souvent méconnue ou ignorée des modernes qui ont la prétention de traiter ces questions.

Nous profiterons de cette occasion pour préciser encore quelques notions importantes, et tout d'abord la signification qu'il convient d'attribuer au mot « hermétisme » lui-même, que certains de nos contemporains nous paraissent employer quelque peu à tort et à travers. Ce mot indique qu'il s'agit essentiellement d'une tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée, sans doute à l'époque alexandrine, et transmise sous cette forme, au moyen-âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien, et, ajouterons-nous, au second en grande partie par l'intermédiaire du premier, comme le prouvent les nombreux termes arabes ou arabisés adoptés par les hermétistes européens, à commencer par le mot même d'« alchimie » (*el-Kimia*)³. Il serait donc tout à fait illégitime d'étendre cette désignation à d'autres formes traditionnelles, tout autant qu'il le serait par exemple, d'appeler « Kabbale » autre chose que l'ésotérisme hébraïque ; ce n'est pas, bien entendu, qu'il n'en existe pas d'équivalent ailleurs, et il en existe même si bien que

¹ 1 vol. in-8°, G. Laterza, Bari, 1931. Cet ouvrage a paru depuis lors en traduction française.

² Cf. *Aperçus sur l'initiation*, chap. XL.

³ Ce mot est arabe dans sa forme, mais non dans sa racine ; il dérive vraisemblablement du nom de *Kémi* ou « Terre noire » donné à l'ancienne Égypte.

cette science traditionnelle qu'est l'alchimie a son exacte correspondance dans des doctrines comme celles de l'Inde, du Thibet et de la Chine, bien qu'avec des modes d'expression et des méthodes de réalisation naturellement assez différents ; mais dès lors qu'on prononce le nom d'« hermétisme », on spécifie par là une forme nettement déterminée, dont la provenance ne peut être que gréco-égyptienne. En effet, la doctrine ainsi désignée est par là même rapportée à *Hermès*, en tant que celui-ci était considéré par les Grecs comme identique au *Thot* égyptien ; et nous ferons remarquer tout de suite que ceci va contre la thèse de M. Evola, en présentant cette doctrine comme essentiellement dérivée d'un enseignement sacerdotal, car *Thot*, dans son rôle de conservateur et de transmetteur de la tradition, n'est pas autre chose que la représentation même de l'antique sacerdoce égyptien, ou plutôt, pour parler plus exactement, du principe d'inspiration dont celui-ci tenait son autorité et au nom duquel il formulait et communiquait la connaissance initiatique.

Maintenant une question se pose ; ce qui s'est maintenu sous ce nom d'« hermétisme » constitue-t-il une doctrine traditionnelle complète ? La réponse ne peut être que négative, car il ne s'agit strictement que d'une connaissance d'ordre non pas métaphysique, mais seulement cosmologique (en l'entendant d'ailleurs dans sa double application « macrocosmique » et « microcosmique »). Il n'est donc pas admissible que l'hermétisme, au sens que ce mot a pris dès l'époque alexandrine et gardé constamment depuis lors, représente l'intégralité de la tradition égyptienne ; bien que, dans celle-ci, le point de vue cosmologique semble avoir été particulièrement développé, et qu'il soit en tout cas ce qu'il y a de plus apparent dans tous les vestiges qui en subsistent, qu'il s'agisse de textes ou de monuments, il ne faut pas oublier qu'il ne peut jamais être qu'un point de vue secondaire et contingent, une application de la doctrine à la connaissance de ce que nous pouvons appeler le « monde intermédiaire ». Il serait intéressant, mais sans doute assez difficile, de rechercher comment cette partie de la tradition égyptienne a pu se trouver en quelque sorte isolée et se conserver d'une façon apparemment indépendante, puis s'incorporer à l'ésotérisme islamique et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge (ce que n'aurait pu faire une doctrine complète), au point de devenir véritablement partie intégrante de l'un et de l'autre, et de leur fournir tout un symbolisme qui, par une transposition convenable, a pu même y servir parfois de véhicule à des vérités d'un ordre plus élevé. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ces considérations historiques fort complexes ; mais, quoi qu'il en soit, nous devons dire que le caractère proprement cosmologique de l'hermétisme, s'il ne justifie pas la conception de M. Evola, l'explique du moins dans une certaine mesure, car les sciences de cet ordre sont effectivement celles qui, dans toutes les civilisations traditionnelles, ont été surtout l'apanage des Kshatriyas ou de leurs équivalents, tandis que la métaphysique pure était celui des Brâhmanes. C'est pourquoi, par un effet de la révolte des Kshatriyas contre l'autorité spirituelle des Brâhmanes, on a pu voir se constituer parfois des courants traditionnels incomplets, réduits à ces seules sciences séparées de leur principe, et même déviés dans le sens « naturaliste », par négation de la métaphysique et méconnaissance du caractère subordonné de la science « physique », aussi bien (les deux choses se tenant étroitement) que de l'origine sacerdotale de tout enseignement initiatique, même plus particulièrement destiné à l'usage des Kshatriyas, ainsi que

nous l'avons expliqué en diverses occasions⁴. Ce n'est pas à dire, assurément, que l'hermétisme constitue en lui-même une telle déviation ou qu'il implique essentiellement quelque chose d'illégitime (ce qui aurait rendu impossible son incorporation à des formes traditionnelles orthodoxes) ; mais il faut bien reconnaître qu'il peut s'y prêter assez aisément par sa nature même, et c'est là, plus généralement, le danger de toutes les sciences traditionnelles, lorsqu'elles sont cultivées en quelque sorte pour elles-mêmes, ce qui expose à perdre de vue leur rattachement à l'ordre principal. L'alchimie, qu'on pourrait définir comme étant pour ainsi dire la « technique » de l'hermétisme, est bien réellement un « art royal », si l'on entend par là un mode d'initiation plus spécialement approprié à la nature des Kshatriyas ; mais cela même marque sa place exacte dans l'ensemble d'une tradition régulièrement constituée, et, en outre, il ne faut pas confondre les moyens de réalisation initiatique, quels qu'ils puissent être, avec son but final, qui est toujours de connaissance pure.

Un autre point qui nous paraît contestable dans la thèse de M. Evola, c'est l'assimilation qu'il tend presque constamment à établir entre l'hermétisme et la « magie » ; il est vrai qu'il semble prendre celle-ci dans un sens assez différent de celui où on l'entend d'ordinaire, mais nous craignons fort que cela même ne puisse que provoquer des confusions plutôt fâcheuses. Inévitablement, en effet, dès qu'on parle de « magie », on pense à une science destinée à produire des phénomènes plus ou moins extraordinaires, notamment (mais non exclusivement) dans l'ordre sensible ; quelle qu'ait pu être l'origine du mot, cette signification lui est devenue tellement inhérente qu'il convient de la lui laisser. Ce n'est alors que la plus inférieure de toutes les applications de la connaissance traditionnelle, nous pourrions même dire la plus méprisée, dont l'exercice est abandonné à ceux que leurs limitations individuelles rendent incapables de développer d'autres possibilités ; nous ne voyons nul avantage à en évoquer l'idée quand il s'agit en réalité de choses qui, même encore contingentes, sont tout de même notablement plus hautes ; et, si ce n'est là qu'une question de terminologie, il faut convenir qu'elle a pourtant son importance. Du reste, il se peut qu'il y ait là quelque chose de plus : ce mot de « magie » exerce sur certains, à notre époque, une étrange fascination, et, comme nous l'avons déjà noté dans le précédent article auquel nous faisons allusion au début, la prépondérance accordée à tel point de vue, ne serait-ce même qu'en intention, est encore liée à l'altération des sciences traditionnelles séparées de leur principe métaphysique, c'est sans doute là l'écueil auquel se heurte toute tentative de reconstitution de telles sciences, si l'on ne commence par ce qui est véritablement le commencement sous tous les rapports, c'est-à-dire par le principe même, qui est aussi la fin en vue de quoi tout le reste doit être normalement ordonné.

Par contre, où nous sommes entièrement d'accord avec M. Evola, et où nous voyons même le plus grand mérite dans son livre, c'est quand il insiste sur la nature purement spirituelle et « intérieure » de la véritable alchimie, qui n'a absolument rien

⁴ Voir notamment *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

à voir avec les opérations matérielles d'une « chimie » quelconque, au sens naturel de ce mot ; presque tous les modernes se sont étrangement mépris là-dessus, aussi bien ceux qui ont voulu se poser en défenseurs de l'alchimie que ceux qui se sont faits ses détracteurs. Il est pourtant facile de voir en quels termes les anciens hermétistes parlent des « souffleurs » et « brûleurs de charbon », en lesquels il faut reconnaître les véritables précurseurs des chimistes actuels, si peu flatteur que ce soit pour ces derniers ; et, au XVIII^e siècle encore, un alchimiste comme Pernéty ne manque de souligner la différence de la « philosophie hermétique » et de la « chymie vulgaire ». Ainsi, ce qui a donné naissance à la chimie moderne, ce n'est point l'alchimie, avec laquelle elle n'a en somme aucun rapport (pas plus que n'en a d'ailleurs l'« hyperchimie » imaginée par quelques occultistes contemporains) ; c'en est seulement une déformation ou une déviation, issue de l'incompréhension de ceux qui, incapables de pénétrer le vrai sens des symboles, prirent tout à la lettre et, croyant qu'il ne s'agissait en tout cela que d'opérations matérielles, se lancèrent dans une expérimentation plus ou moins désordonnée. Dans le monde arabe également, l'alchimie matérielle a toujours été fort peu considérée, parfois même assimilée à une sorte de sorcellerie, tandis qu'on y tenait fort à l'honneur l'alchimie spirituelle, la seule véritable, souvent désignée sous le nom de *Kimia es-saâdah* ou « alchimie de la félicité⁵ ».

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, qu'il faille nier pour cela la possibilité des transmutations métalliques, qui représentent l'alchimie aux yeux du vulgaire ; mais il ne faut pas confondre des choses qui sont d'ordre tout différent, et on ne voit même pas, « a priori », pourquoi de telles transmutations ne pourraient pas être réalisées par des procédés relevant simplement de la chimie profane (et, au fond, l'« hyperchimie » à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure n'est pas autre chose que cela). Il y a pourtant un autre aspect de la question, que M. Evola signale très justement : l'être qui est arrivé à la réalisation de certains états intérieurs peut, en vertu de la relation analogique du « microcosme » avec le « macrocosme », produire extérieurement des effets correspondants ; il est donc admissible que celui qui est parvenu à un certain degré dans la pratique de l'alchimie spirituelle soit capable par là même d'accomplir des transmutations métalliques, mais cela à titre de conséquence tout accidentelle, et sans recourir à aucun des procédés de la pseudo-alchimie matérielle, mais uniquement par une sorte de projection au dehors des énergies qu'il porte en lui-même. Il y a ici une différence comparable à celle qui sépare la « théurgie » ou l'action des « influences spirituelles » de la magie et même de la sorcellerie : si les effets apparents sont parfois les mêmes de part et d'autre, les causes qui les provoquent sont totalement différentes. Nous ajouterons d'ailleurs que ceux qui possèdent réellement de tels pouvoirs n'en font généralement aucun usage, du moins en dehors de certaines circonstances très particulières où leur exercice se trouve légitimé par d'autres considérations. Quoi qu'il en soit, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce qui est à la base même de tout enseignement véritablement initiatique, c'est que toute réalisation digne de ce nom est d'ordre essentiellement intérieur,

⁵ Il existe un traité d'El-Ghazâli qui porte ce titre.

même si elle est susceptible d'avoir des répercussions à l'extérieur ; l'homme ne peut en trouver les principes et les moyens qu'en lui-même, et il le peut parce qu'il porte en lui la correspondance de tout ce qui existe : *el-insânu ramzul-wujûd*, « l'homme est un symbole de l'Existence universelle » ; et, s'il parvient à pénétrer jusqu'au centre de son propre être, il atteint par là même la connaissance totale, avec tout ce qu'elle implique par surcroît : *man yaraf nafsahu yaraf Rabbahu*, « celui qui connaît son Soi connaît son Seigneur » et il connaît alors toutes choses dans la suprême unité du Principe même, hors duquel il n'est rien qui puisse avoir le moindre degré de réalité.

XVI

Hermès

Publié dans le Voile d'Isis, avril 1932.

En parlant de la tradition hermétique précédemment, nous disions que celle-ci se réfère proprement à une connaissance d'ordre non pas métaphysique, mais seulement cosmologique, en l'entendant d'ailleurs dans sa double application « macrocosmique » et « microcosmique ». Cette affirmation, bien que n'étant que l'expression de la stricte vérité, n'a pas eu l'heur de plaire à certains, qui, voyant l'hermétisme à travers leur propre fantaisie, voudraient tout y faire rentrer indistinctement ; il est vrai que ceux-là ne savent guère ce que peut être la métaphysique pure... Quoi qu'il en soit, il doit être bien entendu que nous n'avons nullement voulu déprécier par là les sciences traditionnelles qui sont du ressort de l'hermétisme, ni celles qui y correspondent dans d'autres formes doctrinale d'Orient et d'Occident ; mais il faut savoir mettre chaque chose à sa place, et ces sciences, comme toute connaissance spécialisée, ne sont tout de même que secondaires et dérivées par rapport aux principes, dont elles ne sont que l'application à un ordre inférieur de réalité. Seuls peuvent prétendre le contraire ceux qui voudraient attribuer à l'« Art royal » la prééminence sur l'« Art sacerdotal »¹ ; et peut-être est-ce justement là, au fond, la raison plus ou moins consciente de ces protestations auxquelles nous venons de faire allusion.

Sans nous préoccuper autrement de ce que chacun peut penser ou dire, car il n'est pas dans nos habitudes de tenir compte de ces opinions individuelles qui n'existent pas au regard de la tradition, il ne nous paraît pas inutile d'apporter quelques nouvelles précisions confirmant ce que nous avons déjà dit, et cela en nous référant plus particulièrement à ce qui concerne Hermès, puisque du moins nul ne peut contester que c'est de celui-ci que l'hermétisme tire son nom². L'Hermès grec a

¹ Nous avons envisagé cette question dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. – À propos de l'expression d'« Art royal » qui s'est conservée dans la Maçonnerie, on pourra noter ici la curieuse ressemblance qui existe entre les noms d'*Hermès* et d'*Hiram* ; cela ne veut pas dire, évidemment, que ces deux noms aient une origine linguistique commune, mais leur constitution n'en est pas moins identique, et l'ensemble H R M dont ils sont essentiellement formés pourrait encore donner lieu à d'autres rapprochements.

² Nous devons maintenir que l'hermétisme est bien de provenance helléno-égyptienne, et qu'on ne peut sans abus étendre cette domination à ce qui, sous des formes diverses, y correspond dans d'autres traditions, pas plus qu'on ne peut, par exemple, appeler « Kabbale » une doctrine qui ne serait pas spécifiquement hébraïque. Sans doute, si nous écrivions en hébreu, nous dirions *qabbalah* pour désigner la tradition en général, de même que, écrivant en arabe, nous appellerions *taçawwuf* l'initiation sous quelque forme que ce soit : mais, transportés dans une autre langue, les mots

effectivement des caractères qui répondent très exactement à ce dont il s'agit, et qui sont exprimés notamment par son principal attribut, le caducée, dont nous aurons sans doute à examiner plus complètement le symbolisme en quelque autre occasion ; pour le moment, il nous suffira de dire que ce symbolisme se rapporte essentiellement et directement à ce qu'on peut appeler l'« alchimie humaine »³, et qui concerne les possibilités de l'état subtil, même si celles-ci ne doivent être prises que comme moyen préparatoire d'une réalisation supérieure, comme le sont, dans la tradition hindoue, les pratiques équivalentes qui relèvent du *Hatha-Yoga*. On pourra d'ailleurs transférer ceci à l'ordre cosmique, puisque tout ce qui est dans l'homme a sa correspondance dans le monde et inversement⁴ ; ici encore, et en raison de cette correspondance même, il s'agira proprement du « monde intermédiaire », où sont mises en œuvre des forces dont la nature duelle est très nettement figurée par les deux serpents du caducée. Nous rappellerons aussi, à cet égard, qu'Hermès est représenté comme le messager des Dieux et comme leur interprète (*herméneutès*), rôle qui est bien celui d'un intermédiaire entre les mondes céleste et terrestre, et qu'il a en outre la fonction de « psychopompe », qui, dans un ordre inférieur, se rapporte manifestement aussi au domaine des possibilités subtiles⁵.

On pourrait peut-être objecter, quand il s'agit d'hermétisme, qu'Hermès tient ici la place du Thoth égyptien auquel il a été identifié, et que Thoth représente proprement la Sagesse, rapportée au sacerdoce en tant que conservateur et transmetteur de la tradition ; cela est vrai, mais, comme cette assimilation n'a pu être faite sans raison, il faut admettre qu'en cela on doit envisager plus spécialement un certain aspect de Thoth, correspondant à une certaine partie de la tradition, celle qui comprend les connaissances se rapportant au « monde intermédiaire » ; et, en fait, tout ce qu'on peut savoir de l'ancienne civilisation égyptienne, d'après les vestiges qu'elle a laissés, montre précisément que les connaissances de cet ordre y étaient beaucoup plus développées et y avaient pris une importance bien plus considérable que partout ailleurs. Du reste, il est un autre rapprochement, nous pourrions même dire une autre équivalence, qui montre bien que cette objection serait sans portée réelle : dans l'Inde, la planète Mercure (ou Hermès) est appelée *Budha*, nom dont la racine signifie proprement la Sagesse ; ici encore, il suffit de déterminer l'ordre dans lequel cette Sagesse, qui dans son essence est bien le principe inspirateur de toute

hébreux, arabes, etc., doivent être réservés aux formes traditionnelles dont leurs langues d'origines sont l'expression respective, quelles que soient par ailleurs les comparaisons ou même les assimilations auxquelles elles peuvent donner lieu légitimement ; et il ne faut en aucun cas confondre un certain ordre de connaissance, envisagé en lui-même, avec telle ou telle forme spéciale dont il a été revêtu dans des circonstances historiques déterminées.

³ Voir *L'homme et son devenir selon le Védānta*, chap. XXI.

⁴ Ainsi qu'il est dit dans les *Rasâil Ikhwân es-Çafâ*, « le monde est un grand homme, et l'homme est un petit monde » (*el-âlam insân kabîr, wa el insân âlam çeghir*). – C'est d'ailleurs en vertu de cette correspondance qu'une certaine réalisation dans l'ordre « microcosmique » pourra entraîner, à titre de conséquence accidentelle pour l'être qui y est parvenu, une réalisation extérieure se rapportant à l'ordre « macrocosmique », sans que cette dernière ait été recherchée spécialement et pour elle-même, ainsi que nous l'avons indiqué à propos de certains cas de transmutations métalliques dans notre précédent article sur *La Tradition hermétique*.

⁵ Ces deux fonctions de messager des Dieux et de « psychopompe » pourraient, astrologiquement, être rapportées respectivement à un aspect diurne et à un aspect nocturne ; on peut aussi, d'autre part, y retrouver la correspondance des deux courants descendant et ascendant que symbolisent les deux serpents du caducée.

connaissance, doit trouver son application plus particulière quand elle est rapportée à cette fonction spécialisée⁶.

À propos de ce nom de *Budha*, il est un fait curieux à signaler : c'est qu'il est en réalité identique à celui de l'Odin scandinave, *Woden* ou *Wotan*⁷ : ce n'est donc point arbitrairement que les Romains assimilèrent celui-ci à leur Mercure, et d'ailleurs, dans les langues germaniques, le mercredi ou jour de Mercure est, actuellement encore, désigné comme le jour d'Odin. Ce qui est peut-être encore plus remarquable, c'est que ce même nom se retrouve exactement dans le *Votan* des anciennes traditions de l'Amérique centrale, qui a d'ailleurs les attributs d'Hermès, car il est *Quetzalcohuatl*, l'« oiseau-serpent », et l'union de ces deux animaux symboliques (correspondant respectivement aux deux éléments air et feu) est aussi figurée par les ailes et les serpents du caducée⁸. Il faudrait être aveugle pour ne pas voir, dans des faits de ce genre, une marque de l'unité foncière de toutes les doctrines traditionnelles ; malheureusement, un tel aveuglement n'est que trop commun à notre époque où ceux qui savent vraiment lire les symboles ne sont plus qu'une infime minorité, et où, par contre, il ne se rencontre que trop de « profanes » qui se croient qualifiés pour interpréter la « science sacrée », qu'ils accommodent au gré de leur imagination plus ou moins désordonnée.

Un autre point qui n'est pas moins intéressant est celui-ci : dans la tradition islamique, Seyidna Idris est identifié à la fois à Hermès et à Hénoc ; cette double assimilation semble indiquer une continuité de tradition qui remonterait au-delà du sacerdoce égyptien, celui-ci ayant dû seulement recueillir l'héritage de ce que représente Hénoc, qui se rapporte manifestement à une époque antérieure⁹. En même temps, les sciences attribuées à Seyidna Idris et placées sous son influence spéciale ne sont pas les sciences purement spirituelles, qui sont rapportées à Seyidna

⁶ Il ne faut pas confondre ce nom de *Budha* avec celui de *Buddha*, désignation de *Shâkya-Muni*, bien que l'un et l'autre aient évidemment la même signification radicale, et que d'ailleurs certains attributs du *Budha* planétaire aient été transférés ultérieurement au *Buddha* historique, celui-ci étant représenté comme ayant été « illuminé » par l'irradiation de cet astre, dont il aurait ainsi en quelque sorte absorbé l'essence en lui-même. – Notons à ce propos que la mère de *Buddha* est appelée *Mâyâ-Dêvi* et que, chez les Grecs et les Latins, *Maïa* était aussi la mère d'Hermès ou de Mercure.

⁷ On sait que le changement du *b* en *v* ou *w* est un phénomène linguistique extrêmement fréquent.

⁸ Voir à ce sujet notre étude sur *La Langue des oiseaux*, où nous avons fait remarquer que le serpent est opposé ou associé à l'oiseau suivant qu'il est envisagé sous son aspect maléfique ou bénéfique. Nous ajouterons qu'une figure comme celle de l'aigle tenant un serpent dans ses serres (qui se rencontre précisément au Mexique) n'évoque pas exclusivement l'idée de l'antagonisme que représente, dans la tradition hindoue, le combat du *Garuda* contre le *Nâga* ; il arrive, notamment dans le symbolisme héraldique, que le serpent est ici remplacé par l'épée (substitution particulièrement frappante quand celle-ci a la forme de l'épée flamboyante, qui est à rapprocher par ailleurs des foudres que tient l'aigle de Jupiter), et l'épée, dans sa signification la plus élevée, figure la Sagesse et la puissance du Verbe (voir par exemple *Apocalypse*, I, 16). – Il est à noter qu'un des principaux symboles du Thoth égyptien était l'ibis, destructeur de reptiles, et devenu à ce titre un symbole du Christ ; mais, dans le caducée d'Hermès, nous avons le serpent sous ses deux aspects contraires, comme dans la figure de l'« amphibène » du moyen âge (voir *Le Roi du Monde*, chap. III, *in fine*, en note).

⁹ Ne faudrait-il pas conclure de cette même assimilation que le *Livre d'Hénoc*, ou du moins ce qui est connu sous ce titre, doit être considéré comme faisant partie intégrante de l'ensemble des « livres hermétiques » ? – D'autre part, certains disent en outre que le prophète Idris est le même que *Buddha* ; ce qui a été indiqué plus haut montre suffisamment en quel sens doit être entendue cette assertion, qui se rapporte en réalité à *Budha*, l'équivalent hindou d'Hermès. Il ne saurait en effet s'agir ici du *Buddha* historique, dont la mort est un événement connu, tandis qu'Idris est dit expressément avoir été transporté vivant au ciel, ce qui répond bien à l'Hénoc biblique.

Aïssa, c'est-à-dire au Christ ; ce sont les sciences que l'on peut qualifier d'« intermédiaires », parmi lesquelles figurent au premier rang l'alchimie et l'astrologie ; et ce sont bien là, en effet, les sciences qui peuvent être dites proprement « hermétiques ». Mais ici se place une autre considération qui pourrait, à première vue tout au moins, être regardée comme une assez étrange interversion par rapport aux correspondances habituelles : parmi les principaux prophètes, il en est un, comme nous le verrons dans une prochaine étude, qui préside à chacun des sept ciels planétaires, dont il est le « Pôle » (*El-Qutb*) ; or ce n'est pas Seyidna Idris qui préside ainsi au ciel de Mercure, mais Seyidna Aïssa, et c'est au ciel du Soleil que préside Seyidna Idris ; et, naturellement, ceci entraîne la même transposition dans les correspondances astrologiques des sciences qui leur sont respectivement attribuées. Ceci soulève une question fort complexe, que nous ne saurions avoir la prétention de traiter entièrement ici ; il se peut que nous ayons l'occasion d'y revenir, mais, pour le moment, nous nous bornerons à quelques remarques qui permettront peut être d'en entrevoir la solution, et qui, en tout cas, montreront au moins qu'il y a là tout autre chose qu'une simple confusion, et que ce qui risquerait de passer pour tel aux yeux d'un observateur superficiel et « extérieur » repose au contraire sur des raisons très profondes en réalité.

D'abord, il ne s'agit pas là d'un cas isolé dans l'ensemble des doctrines traditionnelles, car on peut trouver quelque chose de tout à fait similaire dans l'angélologie hébraïque : en général, Mikaël est l'ange du Soleil et Raphaël l'ange de Mercure, mais il arrive parfois que ces rôles sont inversés. D'autre part, si Mikaël, en tant qu'il représente le *Metatron* solaire, est assimilé ésotériquement au Christ¹⁰, Raphaël est, d'après la signification de son nom, le « guérisseur divin », et le Christ apparaît aussi comme « guérisseur spirituel » et comme « réparateur » ; d'ailleurs, on pourrait trouver encore d'autres rapports entre le Christ et le principe représenté par Mercure parmi les sphères planétaires¹¹. Il est vrai que, chez les Grecs, la médecine était attribué à Apollon, c'est-à-dire au principe solaire, et à son fils Asklêpios (dont les Latins firent Esculape) ; mais, dans les « livres hermétiques », Asklêpios devient le fils d'Hermès, et il est aussi à remarquer que le bâton qui est son attribut a d'étroits rapports symboliques avec le caducée¹². Cet exemple de la médecine permet d'ailleurs de comprendre comment une même science peut avoir des aspects qui se rapportent en réalité à des ordres différents, d'où des correspondances également différentes, même si les effets extérieurs qui en sont obtenus sont apparemment

¹⁰ Voir *Le Roi du Monde*, chap. III.

¹¹ Peut-être faut-il voir là l'origine de la méprise que commettent certains en considérant *Buddha* comme le neuvième *avatâra* de *Vishnu* ; il s'agirait en réalité d'une manifestation en rapport avec le principe désigné comme le *Budha* planétaire ; en ce cas, le Christ solaire serait proprement le Christ glorieux, c'est-à-dire le dixième *avatâra*, celui qui doit venir à la fin du cycle. – Nous rappellerons, à titre de curiosité, que le mois de mai tire son nom de *Maïa*, mère de Mercure (qui est dite être l'une des Pléiades), à laquelle il était anciennement consacré ; or, dans le Christianisme, il est devenu le « mois de Marie », par une assimilation, qui n'est sans doute pas uniquement phonétique, entre *Maria* et *Maïa*.

¹² Autour du bâton d'Esculape est enroulé un seul serpent, celui qui représente la force bénéfique, car la force maléfique doit disparaître par là même qu'il s'agit du génie de la médecine. – Notons également le rapport de ce même bâton d'Esculape, en tant que signe de guérison, avec le symbole biblique du « serpent d'airain » (voir à ce sujet notre étude sur *Sheth*).

semblables, car il y a la médecine purement spirituelle ou « théurgique », et il y a aussi la médecine hermétique ou « spagyrique » ; ceci est en relation directe avec la question que nous envisageons présentement ; et peut-être expliquerons-nous quelque jour pourquoi la médecine, au point de vue traditionnel, était considérée essentiellement comme une science sacerdotale.

D'un autre côté, il y a presque toujours une étroite connexion établie entre Hénoch (Seyidna Idris) et Élie (Seyidna Dhûl-Kifl), enlevés l'un et l'autre au ciel sans être passés par la mort corporelle¹³, et la tradition islamique les situe tous deux dans la sphère solaire. De même, suivant la tradition rosicrucienne, *Elias Artista*, qui préside au « Grand Œuvre » hermétique¹⁴, réside dans la « Citadelle solaire », qui est d'ailleurs proprement le séjour des « Immortels » (au sens des *Chirajîvîs* de la tradition hindoue, c'est-à-dire des êtres « doués de longévité », ou dont la vie se perpétue à travers toute la durée du cycle)¹⁵, et qui représente un des aspects du « Centre du Monde ». Tout cela est assurément très digne de réflexion, et, si l'on y joint encore les traditions qui, un peu partout, assimilent symboliquement le Soleil lui-même au fruit de l'« Arbre de Vie »¹⁶, on comprendra peut-être le rapport spécial qu'a l'influence solaire avec l'hermétisme, en tant que celui-ci, comme les « petits mystères » de l'antiquité, a pour but essentiel la restauration de l'« état primordial » humain : n'est-ce pas la « Citadelle solaire » des Rose-Croix qui doit « descendre du ciel en terre », à la fin du cycle, sous la forme de la « Jérusalem céleste », réalisant la « quadrature du cercle » selon la mesure parfaite du « roseau d'or » ?

¹³ Il est dit qu'ils doivent se manifester de nouveau sur la terre à la fin du cycle : ce sont les deux « témoins » dont il est parlé au chapitre XI de l'*Apocalypse*.

¹⁴ Il incarne en quelque sorte la nature du « feu philosophique », et l'on sait que, d'après le récit biblique, le prophète Élie fut enlevé au ciel sur un « char de feu » ; ceci se rapporte au véhicule igné (*taijasa* dans la doctrine hindoue) qui, dans l'être humain, correspond à l'état subtil (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XIV).

¹⁵ Voir *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. I. — Rappelons aussi, au point de vue alchimique, la correspondance du Soleil avec l'or, désigné par la tradition hindoue comme la « lumière minérale » ; « l'or potable » des hermétistes est d'ailleurs la même chose que le « breuvage d'immortalité », qui est aussi appelé « liqueur d'or » dans le Taoïsme.

¹⁶ Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. IX.

XVII

Le tombeau d'Hermès

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1936.

Ce que nous avons dit sur certaines entreprises « pseudo-initiatiques » peut faire comprendre facilement les raisons pour lesquelles nous sommes fort peu tenté d'aborder des questions touchant, plus ou moins directement, à l'ancienne tradition égyptienne. Nous pouvons encore, à ce propos, ajouter ceci : le fait même que les Égyptiens actuels ne se préoccupent aucunement des recherches concernant cette civilisation disparue suffirait à montrer qu'il ne peut y avoir à cela, au point de vue qui nous intéresse, aucun bénéfice effectif ; s'il en était autrement, en effet, il est bien évident qu'ils n'en auraient pas abandonné en quelque sorte le monopole à des étrangers, qui d'ailleurs n'en ont jamais fait rien de plus qu'une affaire de simple érudition. La vérité est que entre l'Égypte antique et l'Égypte actuelle, il n'y a qu'une coïncidence géographique, sans la moindre continuité historique ; aussi la tradition dont il s'agit est-elle encore plus complètement étrangère, dans le pays où elle exista jadis, que le Druidisme ne l'est pour les peuples qui habitent aujourd'hui les anciens pays celtiques ; et le fait qu'il en subsiste des monuments beaucoup plus nombreux ne change rien à cet état de choses. Nous tenons à bien préciser ce point une fois pour toutes, afin de couper court à toutes les illusions que se font trop facilement à cet égard ceux qui n'ont jamais eu l'occasion d'examiner les choses de près ; et, en même temps, cette remarque détruira encore plus complètement les prétentions des « pseudo-initiés » qui, tout en se recommandant de l'antique Égypte, voudraient donner à entendre qu'ils se rattachent à quelque chose qui subsisterait en Égypte même ; nous savons d'ailleurs que ceci n'est point une supposition purement imaginaire, et que certains, comptant sur l'ignorance générale, en quoi ils n'ont malheureusement pas tout à fait tort, poussent effectivement leurs prétentions jusque là.

Cependant, en dépit de tout cela, il arrive que nous nous trouvons presque dans l'obligation de donner, dans la mesure du possible, quelques explications qui nous ont été demandées de divers côtés en ces derniers temps, par suite de l'incroyable multiplication de certaines histoires fantastiques dont nous avons dû parler quelque peu en rendant compte des livres auxquels nous faisons allusions tout à l'heure. Il faut dire, du reste, que ces explications ne se rapporteront pas en réalité à la tradition égyptienne elle-même, mais seulement à ce qui la concerne dans la tradition arabe ; il y a là tout au moins, en effet, quelques indications assez curieuses, et qui sont peut-être susceptibles de contribuer malgré tout à éclairer certains points obscurs, bien que

nous n'entendions aucunement exagérer l'importance des conclusions qu'il est possible d'en tirer.

Nous avons fait remarquer précédemment que, en fait, on ne sait pas réellement à quoi a pu servir la Grande Pyramide, et nous pourrions aussi bien dire la même chose des Pyramides en général ; il est vrai que l'opinion la plus communément répandue veut y voir des tombeaux, et, sans doute, cette hypothèse n'a rien d'impossible en elle-même ; mais, d'un autre côté, nous savons aussi que les archéologues modernes, en vertu de certaines idées préconçues, s'efforcent volontiers de découvrir des tombeaux partout, même là où il n'y en eut jamais la moindre trace, et cela n'est pas sans éveiller en nous quelque méfiance. En tout cas, on n'a jamais, jusqu'ici, trouvé aucun tombeau dans la Grande Pyramide ; mais, même s'il y en avait un, l'énigme ne serait pas encore entièrement résolue par là, car évidemment, cela n'exclurait pas qu'elle ait pu avoir en même temps d'autres usages, plus importants même peut-être, comme peuvent en avoir eu aussi certaines autres Pyramides qui, elles, ont bien servi de tombeaux ; et il est possible encore que, comme certains l'ont pensé, l'utilisation funéraire de ces monuments ait été plus ou moins tardive, et que telle n'ait pas été leur destination primitive, au temps même de leur construction. Si cependant on objecte à cela que certaines données anciennes, et d'un caractère plus ou moins traditionnel, sembleraient qu'il s'agit bien de tombeaux, nous dirons ceci, qui peut sembler étrange au premier abord, mais qui pourtant est précisément ce que tendraient à faire admettre les considérations qui vont suivre : les tombeaux en question ne doivent-ils pas s'entendre en un sens purement symbolique ?

En effet, il est dit par certains que la Grande Pyramide serait le tombeau de Seyidna Idris, autrement dit du Prophète Hénoc, tandis que la seconde Pyramide serait celui d'un autre personnage qui aurait été le Maître de celui-ci, et sur lequel nous aurons à revenir : mais, présentée de cette façon et prise au sens littéral, la chose renfermerait une absurdité manifeste, puisque Hénoc ne mourut pas, mais fut enlevé vivant au Ciel ; comment donc pourrait-il avoir un tombeau ? Il ne faudrait cependant pas trop se hâter de parler ici, à la mode occidentale, de « légendes » dépourvues de fondement, car voici l'explication qui en est donnée ; ce n'est pas le corps d'Idris qui fut enterré dans la Pyramide, mais sa science ; et, par là, certains comprennent qu'il s'agit de ses livres ; mais quelle vraisemblance y a-t-il à ce que des livres aient été enfouis ainsi purement et simplement, et quel intérêt cela aurait-il pu présenter à un point de vue quelconque¹ ? Il serait beaucoup plus plausible, assurément, que le contenu de ces livres ait été gravé en caractères hiéroglyphiques à l'intérieur du monument ; mais, malheureusement pour une telle supposition, il ne se trouve précisément dans la Grande Pyramide ni inscriptions ni figurations symboliques d'aucune sorte². Alors, il ne reste plus qu'une seule hypothèse acceptable : c'est que

¹ Il est à peine besoin de faire remarquer que le cas de livres déposés rituellement dans un véritable tombeau est tout différent de celui-là.

² Sur tout cela encore, on rencontre parfois des assertions singulières et plus ou moins complètement fantaisistes ; ainsi, dans l'*Occult Magazine*, organe de la H. B. of L., nous avons relevé une allusion aux « 78 lames du

la science d'Idris est bien vraiment cachée dans la Pyramide, mais parce qu'elle se trouve incluse dans sa structure même, dans sa disposition extérieure et intérieure et dans ses proportions ; et tout ce qu'il peut y avoir de valable dans les « découvertes » que les modernes ont faites ou cru faire à ce sujet ne représente en somme que quelques fragments infimes de cette antique science traditionnelle.

Cette interprétation s'accorde d'ailleurs assez bien, au fond, avec une autre version arabe de l'origine des Pyramides, qui en attribue la construction au roi antédiluvien Surid : celui-ci, ayant été averti en songe de l'imminence du Déluge, les fit édifier selon le plan des sages, et ordonna aux prêtres d'y déposer les secrets de leurs sciences et les préceptes de leurs sagesse. Or on sait qu'Hénoch ou Idris, antédiluvien lui aussi, s'identifie à Hermès ou Thoth, qui représente la source de laquelle le sacerdoce égyptien tenait ses connaissances, puis, par extension, ce sacerdoce lui-même en tant que continuateur de la même fonction d'enseignement traditionnel ; c'est donc bien toujours la même science sacrée qui, de cette façon encore, aurait été déposée dans les Pyramides³.

D'un autre côté, ce monument destiné à assurer la conservation des connaissances traditionnelles, en prévision du cataclysme, rappelle encore une autre histoire assez connue, celle des deux colonnes élevées, suivant les uns précisément par Hénoch, suivant les autres par Seth, et sur lesquelles aurait été inscrit l'essentiel de toutes les sciences ; et la mention qui est faite ici de Seth nous ramène au personnage dont la seconde Pyramide est dite avoir été le tombeau. En effet, si celui-ci fut le Maître de Seyidna Idris, il ne peut avoir été autre que Seyidna Shîth, c'est-à-dire Seth, fils d'Adam ; il est vrai que d'anciens auteurs arabes le désignent par les noms, étranges en apparence, d'*Aghatîmûn* et d'*Adhîmûn* ; mais ces noms ne sont visiblement que des déformations du grec *Agathodaimôn*, qui, se rapportant au symbolisme du serpent envisagé sous son aspect bénéfique, s'applique parfaitement à Seth, ainsi que nous l'avons expliqué en une autre occasion⁴. La connexion particulière qui est établie ainsi entre Seth et Hénoch est encore très remarquable, d'autant plus que l'un et l'autre sont aussi mis en rapport, d'autre part, avec certaines traditions concernant un retour au Paradis terrestre, c'est-à-dire à l'« état primordial », et par suite avec un symbolisme « polaire » qui n'est pas sans avoir quelque lien avec l'orientation des Pyramides ; mais ceci est encore une autre question, et nous noterons seulement en passant que ce fait, impliquant assez clairement une référence aux « centres spirituels », tendrait à confirmer l'hypothèse

Livre d'Hermès, qui gît enterré dans une des Pyramides » (numéro de Décembre 1885, p. 87) ; il s'agit manifestement ici du Tarot, mais celui-ci n'a jamais représenté un Livre d'Hermès, de Thot ou d'Hénoch que dans certaines conceptions très récentes, et il n'est « égyptien » que de la même façon que le sont les Bohémiens à qui on a aussi donné ce nom. Sur la H. B. of L., cf. notre livre sur *Le Théosophisme*.

³ Une autre version encore, non plus arabe, mais copte, rapporte l'origine des Pyramides à Shedîd et Sheddâd, fils d'Ad ; nous ne savons trop quelles conséquences on pourrait en tirer, et il ne semble pas qu'il y ait lieu d'y attacher une très grande importance, car, à part le fait qu'il s'agit ici de « géants », on ne voit pas quelle intention symbolique elle pourrait bien recouvrir.

⁴ Voir notre étude sur *Sheth*. L'*Agathodaimôn* des Grecs est souvent identifié aussi à Kneph, représenté également par le serpent, et en connexion avec l'« Œuf du Monde », ce qui se réfère toujours au même symbolisme ; quant au *Kakodaimôn*, aspect maléfique du serpent, il est évidemment identique au Set-Typhon des Égyptiens.

qui fait des Pyramides un lieu d'initiation, ce qui, d'ailleurs, n'aurait été en somme que le moyen normal de maintenir « vivantes » les connaissances qui y avaient été incluses, aussi longtemps du moins que subsisterait cette initiation.

Nous ajouterons encore une autre remarque : il est dit qu'Ildris ou Hénoch écrivit de nombreux livres inspirés, après qu'Adam lui-même et Seth en avaient déjà écrit d'autres⁵ ; ces livres furent les prototypes des livres sacrés des Égyptiens, et les *Livres hermétiques* plus récents n'en représentent en quelque sorte qu'une « réadaptation », de même aussi que les divers *livres d'Hénoch* qui sont parvenus sous ce nom jusqu'à nous. D'autre part, les livres d'Adam, de Seth et d'Hénoch devaient naturellement exprimer respectivement des aspects différents de la connaissance traditionnelle, impliquant une relation plus spéciale avec telles ou telles sciences sacrées, ainsi qu'il en est toujours pour l'enseignement transmis par les divers Prophètes. Il pourrait être intéressant, dans ces conditions, de se demander s'il n'y aurait pas quelque chose qui corresponde d'une certaine façon à ces différences, en ce qui concerne Hénoch et Seth, dans la structure des deux Pyramides dont nous avons parlé, et même aussi, peut-être, si la troisième Pyramide ne pourrait pas alors avoir de même quelque rapport avec Adam, puisque, bien que nous n'ayons rencontré nulle part aucune allusion explicite à ceci, il serait, somme toute, assez logique de supposer qu'elle doive compléter le ternaire des grands Prophètes antédiluviens⁶. Bien entendu, nous ne pensons nullement que ces questions soient de celles qui sont susceptibles d'être résolues actuellement ; du reste, tous les « chercheurs » modernes se sont pour ainsi dire « hypnotisés » à peu près exclusivement sur la Grande Pyramide, bien que, après tout, elle ne soit pas tellement plus grande que les deux autres, en réalité, que la différence en soit très frappante ; et, quand ils assurent, pour justifier l'importance exceptionnelle qu'ils lui attribuent, qu'elle est la seule qui soit exactement orientée, peut-être ont-ils le tort de ne pas réfléchir que certaines variations dans l'orientation pourraient bien n'être pas dues simplement à quelque négligence des constructeurs, mais refléter précisément quelque chose qui se rapporte à différentes « époques » traditionnelles ; mais comment pourrait-on s'attendre à ce que des Occidentaux modernes aient, pour les diriger dans leurs recherches, des notions tant soit peu justes et précises sur des choses de ce genre⁷ ?

Une autre observation qui a aussi son importance, c'est que le nom même d'Hermès est loin d'être inconnu à la tradition arabe⁸ ; et faut-il ne voir qu'une « coïncidence » dans la similitude qu'il présente avec le mot *Haram* (au pluriel

⁵ Les nombres indiqués pour ces livres varient, et, dans bien des cas, ils peuvent être uniquement des nombres symboliques ; ce point n'a d'ailleurs qu'une importance assez secondaire.

⁶ Il va de soi que ceci ne veut point dire que la construction des Pyramides doive leur être littéralement attribuée, mais seulement qu'elle a pu constituer une « fixation » des sciences traditionnelles qui leur sont rapportées respectivement.

⁷ L'idée que la Grande Pyramide diffère essentiellement des deux autres semble être très récente ; on dit que le Khalife El-Mamûn, voulant se rendre compte de ce que contenaient les Pyramides, décida d'en ouvrir une ; il se trouva que ce fut la Grande Pyramide, mais il ne semble pas qu'il ait pensé qu'elle devait avoir un caractère absolument spécial.

⁸ À côté de la forme correcte *Hermès*, on trouve aussi, chez certains auteurs, la forme *Armis*, qui en est évidemment une altération.

Ahrâm), désignation arabe de la Pyramide, dont il ne diffère que par la simple adjonction d'une lettre finale qui ne fait point partie de sa racine ? Hermès est appelé *El-muthalleth bil-hikam*, littéralement « triple par la sagesse »⁹, ce qui équivaut à l'épithète grecque *Trismegistos*, tout en étant plus explicite, car la « grandeur » qu'exprime cette dernière n'est, au fond, que la conséquence de la sagesse qui est l'attribut propre d'Hermès¹⁰. Cette « triplicité » a d'ailleurs encore une autre signification, car elle se trouve parfois développée sous la forme de trois Hermès distincts : le premier, appelé « Hermès des Hermès » (*Hermes El-Harâmesah*), et considéré comme antédiluvien, est celui qui s'identifie proprement à Seyidna Idris ; les deux autres, qui seraient postdiluviens, sont l'« Hermès Babylonien » (*El-Bâbelî*) et l'« Hermès Égyptien » (*El-Miçrî*) ; ceci paraît indiquer assez nettement que les traditions chaldéenne et égyptienne auraient été dérivées directement d'une seule et même source principale, laquelle, étant donné le caractère antédiluvien qui lui est reconnu, ne peut guère être autre que la tradition atlantéenne¹¹.

Quoi qu'on puisse penser de toutes ces considérations, qui sont assurément aussi éloignées des vues des égyptologues que de celles des modernes investigateurs du « secret de la Pyramide », il est permis de dire que celle-ci représente véritablement le « tombeau d'Hermès », car les mystères de sa sagesse et de sa science y ont été cachés de telle façon qu'il est certainement bien difficile de les y découvrir¹².

⁹ *Hikam* est le pluriel de *Hikmah*, mais les deux formes du singulier et du pluriel sont également employées avec le sens de « sagesse ».

¹⁰ Il peut être curieux de remarquer que le mot *muthalleth* désigne aussi le triangle, car on pourrait, sans trop forcer les choses, y trouver quelque rapport avec la forme triangulaire des faces de la Pyramide, qui a dû être déterminée aussi « par sagesse » de ceux qui en établirent les plans, sans compter que le triangle se rattache par ailleurs, au symbolisme du « Pôle » et, à ce dernier point de vue, il est bien évident que la Pyramide elle-même n'est en somme qu'une des images de la « Montagne sacrée ».

¹¹ Il est facile à comprendre que tout ceci se situe, en tout cas, assez loin déjà de la tradition primordiale ; et il serait d'ailleurs bien peu utile de désigner spécialement celle-ci comme la source commune de deux traditions particulières, puisqu'elle est nécessairement celle de toutes les formes traditionnelles sans exception. – On pourrait, d'autre part, conclure de l'ordre d'énumération des trois Hermès, pour autant qu'il semble avoir quelque signification chronologique, à une certaine antériorité de la tradition chaldéenne par rapport à la tradition égyptienne.

¹² Pendant que nous en sommes à ce sujet, nous signalerons encore une autre fantaisie moderne : nous avons constaté que certains attribuent une importance considérable au fait que la Grande Pyramide n'aurait jamais été achevée ; le sommet manque en effet, mais tout ce qu'on peut dire de sûr à cet égard, c'est que les plus anciens auteurs dont on ait le témoignage, et qui sont encore relativement encore récents, l'ont toujours vu tronquée comme elle l'est aujourd'hui. De là, à prétendre que ce sommet manquant correspond à la « pierre angulaire » dont il est parlé en divers passages de la Bible et de l'Évangile, il y a vraiment bien loin, d'autant plus que, d'après des données plus authentiquement traditionnelles, la pierre en question serait, non point un « pyramidion », mais bien une « clef de voûte » (*Keystone*), et, si elle fut « rejetée par les constructeurs », c'est que ceux-ci, n'étant initiés qu'à la *Square Masonry*, ignoraient les secrets de l'*Arch Masonry*. – Chose assez curieuse, le sceau des États-Unis figure la Pyramide tronquée, au-dessus de laquelle est un triangle rayonnant qui, tout en étant séparé, et même isolé par le cercle des nuages qui l'entoure, semble en quelque sorte en remplacer le sommet ; mais il y a encore dans ce sceau, dont certaines organisations « pseudo-initiatiques » cherchent d'ailleurs à tirer parti d'une façon quelque peu suspecte, d'autres détails qui sont au moins bizarres : ainsi, le nombre des assises de la Pyramide, qui est de treize, est dit correspondre à celui des tribus d'Israël (en comptant séparément les deux demi-tribus des fils de Joseph), et ceci n'est peut-être pas tout à fait sans rapport avec les origines réelles de certaines divagations contemporaines sur la Grande Pyramide, tendant, comme nous l'avons déjà dit précédemment, à faire de celle-ci, pour des fins plutôt obscures, une sorte de monument « judéo-chrétien ». [Voici ce sceau (revers) :



XVIII

La Science des lettres (*Ilmul-hurûf*)

Publié dans le Voile d'Isis, février 1931.

Dans les préliminaires d'une étude sur « La Théodicée de la Kabbale* », M. Warrain, après avoir dit que « l'hypothèse kabbalistique est que la langue hébraïque est la langue parfaite enseignée par Dieu au premier homme », croit devoir faire des réserves sur « la prétention illusoire de détenir les éléments purs de la langue naturelle, alors qu'on n'en possède que des bribes et des déformations ». Il n'en admet pas moins qu'« il reste probable que les langues anciennes découlent d'une langue hiératique composée par des inspirés », qu'« il doit donc y avoir des mots exprimant l'essence des choses et leurs rapports numériques », et qu'« on peut en dire autant pour les arts divinatoires ». Nous pensons qu'il sera bon d'apporter quelques précisions sur cette question ; mais nous tenons à faire remarquer tout d'abord que M. Warrain s'est placé à un point de vue que l'on peut dire surtout philosophique, tandis que nous entendons nous tenir ici strictement, comme nous le faisons toujours d'ailleurs, sur le terrain initiatique et traditionnel.

Un premier point sur lequel il importe d'attirer l'attention est celui-ci : l'affirmation d'après laquelle la langue hébraïque serait la langue même de la révélation primitive semble bien n'avoir qu'un caractère tout exotérique et ne pas être au fond même de la doctrine kabbalistique, mais, en réalité, recouvrir simplement quelque chose de beaucoup plus profond. La preuve en est que la même chose se rencontre également pour d'autres langues, et que cette affirmation de « primordialité », si l'on peut dire, ne saurait, prise à la lettre, être justifiée dans tous les cas, puisqu'il y aurait là une contradiction évidente. Il en est ainsi notamment pour la langue arabe, et c'est même une opinion assez communément répandue, dans les pays où elle est en usage, que celle d'après laquelle elle aurait été la langue originelle de l'humanité ; mais ce qui est remarquable, et ce qui nous a fait penser que le cas doit être le même en ce qui concerne l'hébreu, c'est que cette opinion vulgaire est si peu fondée et si dépourvue d'autorité qu'elle est en contradiction formelle avec le véritable enseignement traditionnel de l'Islam, suivant lequel la langue « adamique » était la « langue syriaque », *loghah sûryâniyah*, qui n'a d'ailleurs rien à

* [Voile d'Isis, octobre 1930 ; cf. F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale*, éd. Véga, Paris.]

voir avec le pays désigné actuellement sous le nom de Syrie, non plus qu'avec aucune des langues plus ou moins anciennes dont les hommes ont conservé le souvenir jusqu'à nos jours. Cette *loghah sûryâniyah* est proprement, suivant l'interprétation qui est donnée de son nom, la langue de l'« illumination solaire », *shems-ishrâqyah* ; en fait, *Sûryâ* est le nom sanscrit du Soleil, et ceci semblerait indiquer que sa racine *sur*, une de celles qui désignent la lumière, appartenait elle-même à cette langue originelle. Il s'agit donc de cette Syrie primitive dont Homère parle comme d'une île située « au-delà d'Ogygie », ce qui l'identifie à la *Tula* hyperboréenne, et « où sont les révolutions du Soleil ». D'après Josèphe, la capitale de ce pays s'appelait Héliopolis, « ville du Soleil¹ », nom donné ensuite à la ville d'Égypte appelée aussi *On*, de même que Thèbes aurait été tout d'abord un des noms de la capitale d'Ogygie. Les transferts successifs de ces noms et bien d'autres encore seraient particulièrement intéressants à étudier en ce qui concerne la constitution des centres spirituels secondaires de diverses périodes, constitution qui est en étroite rapport avec celle même des langues destinées à servir de « véhicules » aux formes traditionnelles correspondantes. Ces langues sont celles auxquelles on peut donner proprement le nom de « langues sacrées » ; et c'est précisément sur la distinction qui doit être faite entre ces langues sacrées et les langues vulgaires ou profanes que repose essentiellement la justification des méthodes kabbalistiques, ainsi que des procédés similaires qui se rencontrent dans d'autres traditions.

Nous pouvons dire ceci : de même que tout centre spirituel secondaire est comme une image du Centre suprême et primordial, ainsi que nous l'avons expliqué dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, toute langue sacrée, ou « hiératique » si l'on veut, peut être regardée comme une image ou un reflet de la langue originelle, laquelle est la langue sacrée par excellence ; celle-ci est la « Parole perdue », ou plutôt cachée pour les hommes de l'« âge sombre », de même que le Centre suprême est devenu pour eux invisible et inaccessible. Mais il ne s'agit point là « de bribes et de déformations » ; il s'agit au contraire d'adaptations régulières nécessitées par les circonstances de temps et de lieux, c'est-à-dire en somme par le fait que, suivant ce qu'enseigne Seyidi Mohyiddin ibn Arabi au début de la seconde partie d'*El-Futûhâtul-Mekkiyah*, chaque prophète ou révélateur devait forcément employer un langage susceptible d'être compris de ceux à qui il s'adressait, donc plus spécialement approprié à la mentalité de tel peuple et de telle époque. Cette raison est celle de la diversité même des formes traditionnelles, et c'est cette diversité qui entraîne, comme conséquence immédiate, celle des langues qui doivent leur servir de moyens d'expression respectifs ; ce sont donc toutes les langues sacrées qui doivent être regardées comme étant véritablement l'œuvre d'« inspirés », sans quoi elles ne sauraient être aptes au rôle auquel elles sont essentiellement destinées. Pour ce qui est de la langue primitive, son origine devait être « non humaine », comme celle de la tradition primordiale elle-même ; et toute langue sacrée participe encore de ce caractère en ce qu'elle est, dans sa structure (*el-mabâni*) et dans sa signification (*el-*

¹ Cf. *La Citadelle solaire* des Rose-Croix, *La Cité du soleil* de Campanella, etc. C'est à cette première Héliopolis que devrait en réalité être rapporté le symbolisme cyclique du Phénix.

maâni), un reflet de cette langue primitive. Ceci peut d'ailleurs se traduire de différentes façons, qui n'ont pas la même importance dans tous les cas, car la question d'adaptation intervient ici encore : telle est par exemple la forme symbolique des signes employés pour l'écriture² ; telle est aussi, et plus particulièrement pour l'hébreu et l'arabe, la correspondance des nombres avec les lettres, et par conséquent avec les mots qui sont composés de celles-ci.

Il est assurément difficile aux Occidentaux de se rendre compte de ce que sont vraiment les langues sacrées, car, dans les conditions actuelles tout au moins, ils n'ont de contact direct avec aucune d'entre elles ; et nous pouvons rappeler à ce propos ce que nous avons dit plus généralement en d'autres occasions de la difficulté d'assimilation des « sciences traditionnelles », beaucoup plus grande que celle des enseignements d'ordre purement métaphysique, en raison de leur caractère spécialisé qui les attache indissolublement à telle ou telle forme déterminée, et qui ne permet pas de les transporter telles quelles d'une civilisation à une autre, sous peine de les rendre entièrement inintelligibles, ou bien de n'avoir qu'un résultat tout illusoire, sinon même complètement faux. Ainsi, pour comprendre effectivement toute la portée du symbolisme des lettres et des nombres, il faut le vivre, en quelque sorte, dans son application jusqu'aux circonstances mêmes de la vie courante, ainsi que cela est possible dans certains pays orientaux ; mais il serait absolument chimérique de prétendre introduire des considérations et des applications de ce genre dans les langues européennes, pour lesquelles elles ne sont point faites, et où la valeur numérique des lettres, notamment, est une chose inexistante. Les essais que certains ont voulu tenter dans cet ordre d'idées, en dehors de toute donnée traditionnelle, sont donc erronés dès leur point de départ ; et, si on a parfois obtenu cependant quelques résultats justes, par exemple au point de vue « onomantique », ceci ne prouve pas la valeur et la légitimité des procédés, mais seulement l'existence d'une sorte de faculté « intuitive » (qui, bien entendu, n'a rien de commun avec la véritable intuition intellectuelle) chez ceux qui les ont mis en œuvre, ainsi qu'il arrive d'ailleurs fréquemment dans les « arts divinatoires³ ».

Pour exposer le principe métaphysique de la « science des lettres » (en arabe *ilmul-hurûf*), Seyidi Mohyiddin, dans *El Futûhâtul-Mekkiyah*, envisage l'univers comme symbolisé par un livre : c'est le symbole bien connu du *Liber Mundi* des

² Cette forme peut d'ailleurs avoir subi des modifications correspondant à des réadaptations traditionnelles ultérieures, ainsi que cela eut lieu pour l'hébreu après la captivité de Babylone ; nous disons qu'il s'agit d'une réadaptation, car il est invraisemblable que l'ancienne écriture se soit réellement perdue dans une courte période de soixante-dix ans, et il est même étonnant qu'on semble généralement ne pas s'en apercevoir. Des faits du même genre ont dû, à des époques plus ou moins éloignées, se produire également pour d'autres écritures, notamment pour l'alphabet sanscrit et, dans une certaine mesure, pour les idéogrammes chinois.

³ Il semble qu'on puisse en dire autant, en dépit de l'apparence « scientifique » des méthodes, en ce qui concerne les résultats obtenus par l'astrologie moderne, si éloignée de la véritable astrologie traditionnelle ; celle-ci, dont les clefs semblent bien perdues, était d'ailleurs tout autre chose qu'un simple « art divinatoire », bien qu'évidemment susceptible d'applications de cet ordre, mais à titre tout à fait secondaire et « accidentel ».

Rose-Croix, et aussi du *Liber Vitæ* apocalyptique⁴. Les caractères de ce livre sont, en principe, tous écrits simultanément et indivisiblement par la « plume divine » (*El-Qalamul-ilâhi*) ; ces « lettres transcendantes » sont les essences éternelles ou les idées divines ; et, toute lettre étant en même temps un nombre, on remarquera l'accord de cet enseignement avec la doctrine pythagoricienne. Ces mêmes « lettres transcendantes », qui sont toutes les créatures, après avoir été condensées principiellement dans l'omniscience divine, sont, par le souffle divin, descendues aux lignes inférieures, et ont composé et formé l'Univers manifesté. Un rapprochement s'impose ici avec le rôle que jouent également les lettres dans la doctrine cosmogonique du *Sepher Ietsirah* ; la « science des lettres » a d'ailleurs une importance à peu près égale dans la Kabbale hébraïque et dans l'ésotérisme islamique⁵.

Partant de ce principe, on comprendra sans peine qu'une correspondance soit établie entre les lettres et les différentes parties de l'Univers manifesté, et plus particulièrement de notre monde ; l'existence des correspondances planétaires et zodiacales est, à cet égard, assez connue pour qu'il soit inutile d'y insister davantage, et il suffit de noter que ceci met la « science des lettres » en rapport étroit avec l'astrologie envisagée comme science « cosmologique⁶ ». D'autre part, en vertu de l'analogie constitutive du « microcosme » (*el-kawnus-seghir*) avec le « macrocosme » (*el-kawnul-kebir*), ces mêmes lettres correspondent également aux différentes parties de l'organisme humain ; et, à ce propos, nous signalerons en passant qu'il existe une application thérapeutique de la « science des lettres », chaque lettre étant employée d'une certaine façon pour guérir les maladies qui affectent spécialement l'organe correspondant.

Il résulte aussi de ce qui vient d'être dit que la « science des lettres » doit être envisagée dans des ordres différents, que l'on peut en somme rapporter aux « trois mondes » : entendue dans son sens supérieur, c'est la connaissance de toutes choses dans le principe même, en tant qu'essences éternelles au-delà de toute manifestation ; dans un sens que l'on peut dire moyen, c'est la cosmogonie, c'est-à-dire la connaissance de la production ou de la formation du monde manifesté ; enfin, dans le sens inférieur, c'est la connaissance des vertus des noms et des nombres, en tant qu'ils expriment la nature de chaque être, connaissance permettant, à titre d'application, d'exercer par leur moyen, et en raison de cette correspondance, une action d'ordre « magique » sur les êtres eux-mêmes et sur les événements qui les concernent. En effet, suivant ce qu'expose Ibn Khaldûn, les formules écrites, étant

⁴ Nous avons déjà eu l'occasion de signaler le rapport qui existe entre ce symbolisme du « Livre de Vie » et celui de l'« Arbre de Vie » : les feuilles de l'arbre et les caractères du livre représentent pareillement tous les êtres de l'univers (les « dix mille êtres » de la tradition extrême-orientale).

⁵ Il faut encore remarquer que le « Livre du Monde » est en même temps le « Message divin » (*Er-Risâlatul-ilâhiyah*), archétype de tous les Livres sacrés ; les écritures traditionnelles n'en sont que des traductions en langage humain. Cela est affirmé expressément du *Vêda* et du *Qorân* ; l'idée de l'« Évangile éternel » montre aussi que cette même conception n'est pas entièrement étrangère au christianisme, ou que du moins elle ne l'a pas toujours été.

⁶ Il y a aussi d'autres correspondances, avec les éléments, les qualités sensibles, les sphères célestes, etc. ; les lettres de l'alphabet arabe, étant au nombre de vingt-huit, sont également en relation avec les mansions lunaires.

composées des mêmes éléments qui constituent la totalité des êtres, ont, par là, la faculté d'agir sur ceux-ci ; et c'est aussi pourquoi la connaissance du nom d'un être, expression de sa nature propre, peut donner un pouvoir sur lui ; c'est cette application de la « science des lettres » qui est habituellement désignée par le nom de *sîmîâ*⁷. Il importe de remarquer que ceci va beaucoup plus loin qu'un simple procédé « divinatoire » : on peut tout d'abord, au moyen d'un calcul (*hisâb*) effectué sur les nombres correspondant aux lettres et aux noms, arriver à la prévision de certains événements⁸ ; mais ceci ne constitue en quelque sorte qu'un premier degré, le plus élémentaire de tous, et il est possible d'effectuer ensuite, sur les résultats de ce calcul, des mutations qui devront avoir pour effet d'amener une modification correspondante dans les événements eux-mêmes.

Ici encore, il faut d'ailleurs distinguer des degrés bien différents, comme dans la connaissance elle-même dont ceci n'est qu'une application et une mise en œuvre : quand cette action s'exerce seulement dans le monde sensible, ce n'est que le degré le plus inférieur, et c'est dans ce cas qu'on peut parler proprement de « magie » ; mais il est facile de concevoir qu'on a affaire à quelque chose d'un tout autre ordre quand il s'agit d'une action ayant une répercussion dans les mondes supérieurs. Dans ce dernier cas on est évidemment dans l'ordre « initiatique » au sens le plus complet de ce mot ; et seul peut opérer activement dans tous les mondes celui qui est parvenu au degré du « soufre rouge » (*El-Kebrîtul-ahmar*), désignation indiquant une assimilation, qui pourra paraître à certains quelque peu inattendue, de la « science des lettres » avec l'alchimie⁹. En effet, ces deux sciences, entendues dans leur sens profond, n'en sont qu'une en réalité ; et ce qu'elles expriment l'une et l'autre, sous des apparences très différentes, n'est rien d'autre que le processus même de l'initiation, qui reproduit d'ailleurs rigoureusement le processus cosmogonique, la réalisation totale des possibilités d'un être s'effectuant nécessairement en passant par les mêmes phases que celle de l'Existence universelle¹⁰.

⁷ Ce mot *sîmîâ* ne semble pas purement arabe ; il vient vraisemblablement du grec *sêmeia*, « signes », ce qui en fait à peu près l'équivalent du nom de la *gematria* kabbalistique, mot d'origine grecque également, et dérivé non de *geometria* comme on le dit le plus souvent, mais de *grammateia* (de *grammata*, « lettres »).

⁸ On peut aussi, dans certains cas, obtenir par un calcul du même genre la solution de questions d'ordre doctrinal ; et cette solution se présente parfois sous une forme symbolique des plus remarquables.

⁹ Seyidi Mohyiddin est appelé *Es-Sheikhul-akbar wa el-Kebrîtul-ahmar*.

¹⁰ Il est au moins curieux de remarquer que le symbolisme maçonnique lui-même, dans lequel la « Parole perdue » et sa recherche jouent d'ailleurs un rôle important, caractérise les degrés initiatiques par des expressions manifestement empruntées à la « science des lettres » : épeler, lire, écrire. Le « Maître », qui a parmi ses attributs la « planche à tracer », s'il était vraiment ce qu'il doit être, serait capable, non seulement de lire, mais aussi d'écrire au « Livre de Vie », c'est-à-dire de coopérer consciemment à la réalisation du plan du « Grand Architecte de l'Univers » ; on peut juger par là de la distance qui sépare la possession nominale de ce grade de sa possession effective !

XIX

La Langue des Oiseaux

Publié dans le Voile d'Isis, novembre 1931.

*Wa eç-çâffâti çaffan,
Faz-zâjirâti zajran,
Fat-tâliyâti dhikran...*

(« Par ceux qui sont rangés en ordre,
Et qui chassent en repoussant,
Et qui récitent l'invocation... »)

(*Qorân*, XXXVII, 1-3).

Il est souvent question, dans diverses traditions, d'un langage mystérieux appelé « langue des oiseaux » : désignation évidemment symbolique, car l'importance même qui est attribuée à la connaissance de ce langage, comme prérogative d'une haute initiation, ne permet pas de la prendre littéralement. C'est ainsi qu'on dit dans le *Qorân* : « Et Salomon fut l'héritier de David ; et il dit : Ô hommes ! nous avons été instruit du langage des oiseaux (*ullimna mantiqat-tayri*) et comblé de toutes choses... » (XXVII, 15.) Ailleurs, on voit des héros vainqueurs du dragon, comme Siegfried dans la légende nordique, comprendre aussitôt le langage des oiseaux ; et ceci permet d'interpréter aisément le symbolisme dont il s'agit. En effet, la victoire sur le dragon a pour conséquence immédiate la conquête de l'immortalité, figurée par quelque objet dont ce dragon défendait l'approche ; et cette conquête de l'immortalité implique essentiellement la réintégration au centre de l'état humain, c'est-à-dire au point où s'établit la communication avec les états supérieurs de l'être. C'est cette communication qui est représentée par la compréhension du langage des oiseaux ; et, en fait, les oiseaux sont pris fréquemment comme symbole des anges, c'est-à-dire précisément des états supérieurs. Nous avons eu l'occasion de citer ailleurs¹ la parabole évangélique où il est question, en ce sens, des « oiseaux du ciel » qui viennent se reposer sur les branches de l'arbre, de ce même arbre qui

¹ *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III.

représente l'axe passant par le centre de chaque état d'être et reliant tous les états entre eux².

Dans le texte qorânique que nous avons reproduit ci-dessus, le terme *eç-çaffât* est considéré comme désignant littéralement les oiseaux, mais comme s'appliquant symboliquement aux anges (*el-malaïkah*) ; et ainsi le premier verset signifie la constitution des hiérarchies célestes ou spirituelles³. Le second verset exprime la lutte des anges contre les démons, des puissances célestes contre les puissances infernales, c'est-à-dire l'opposition des états supérieurs et des états inférieurs⁴ ; c'est, dans la tradition hindoue, la lutte des *Dêvas* contre les *Asuras*, et aussi, suivant un symbolisme tout à fait semblable à celui auquel nous avons affaire ici, le combat du *Garuda* contre le *Nâga*, dans lequel nous retrouvons du reste le serpent ou le dragon dont il a été question tout à l'heure ; le *Garuda* est l'aigle, et, ailleurs, il est remplacé par d'autres oiseaux tels que l'ibis, la cigogne, le héron, tous ennemis, et destructeurs des reptiles⁵. Enfin, dans le troisième verset, on voit les anges récitant le *dhikr*, ce qui, dans l'interprétation la plus habituelle, est considéré comme devant s'entendre de la récitation du *Qorân*, non pas, bien entendu, du *Qorân* exprimé en langage humain, mais de son prototype éternel inscrit sur la « table gardée » (*el-lawhul-mahfûz*), qui s'étend des cieux à la terre comme l'échelle de Jacob, donc à travers tous les degrés de l'Existence universelle⁶. De même, dans la tradition hindoue, il est dit que les *Dêvas*, dans leur lutte contre les *Asuras*, se protégèrent (*achhan dayan*) par la récitation des hymnes du *Vêda*, et que c'est pour cette raison que les hymnes reçurent le nom de *chhandas*, mot qui désigne proprement le « rythme ». La même idée est ailleurs contenue dans le mot *dhikr*, qui, dans l'ésotérisme islamique, s'applique à des formules rythmées correspondant exactement aux mantras hindous, formules dont la répétition a pour but de produire une harmonisation des divers éléments de l'être, et de déterminer des vibrations susceptibles, par leur répercussion à travers la série des états, en hiérarchie indéfinie, d'ouvrir une communication avec les états supérieurs,

² Dans le symbole médiéval du *Peridexion* (corruption de *Paradis*), on voit les oiseaux sur les branches de l'arbre et le dragon à son pied (voir *Le Symbolisme de la Croix* ch. IX). – Dans une étude sur le symbolisme de l'« oiseau de paradis » (*Le Rayonnement intellectuel*, mai-juin 1930), M. L. Charbonneau-Lassay a reproduit une sculpture où cet oiseau est figuré avec seulement une tête et des ailes, forme sous laquelle sont souvent représentés les anges [cf. *Le Bestiaire du Christ*, ch. LVI, p. 425].

³ Le mot *çaff*, « rang », est un de ceux, d'ailleurs nombreux, dans lesquels certains ont voulu trouver l'origine des termes *çûfi* et *çaçawwuf* ; bien que cette dérivation ne semble pas acceptable au point de vue purement linguistique, il n'en est pas moins vrai que, de même que plusieurs autres du même genre, elle représente une des idées contenues réellement dans ces termes, car les « hiérarchies spirituelles » s'identifient essentiellement aux degrés de l'initiation.

⁴ Cette opposition se traduit en tout être par celle des deux tendances ascendante et descendante, appelées *sattwa* et *tamas* par la doctrine hindoue. C'est aussi ce que le Mazdéisme symbolise par l'antagonisme de la lumière et des ténèbres, personnifiées respectivement en *Ormuzd* et *Ahriman*.

⁵ Voir, à ce sujet, les remarquables travaux de M. Charbonneau-Lassay sur les symboles animaux du Christ [cf. *Le Bestiaire du Christ*]. Il importe de remarquer que l'opposition symbolique de l'oiseau et du serpent ne s'applique que lorsque ce dernier est envisagé sous son aspect maléfique ; au contraire, sous son aspect bénéfique, il s'unit parfois à l'oiseau, comme dans la figure du *Quetzalcohuatl* des anciennes traditions américaines ; par ailleurs, on retrouve aussi au Mexique le combat de l'aigle contre le serpent. On peut, pour le cas de l'association de l'oiseau et du serpent, rappeler le texte évangélique : « Soyez doux comme des colombes et prudents comme des serpents » (*Saint Matthieu*, X, 16).

⁶ Sur le symbolisme du Livre, auquel ceci se rapporte directement, voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

ce qui est d'ailleurs, d'une façon générale, la raison d'être essentielle et primordiale de tous les rites.

Nous sommes ainsi ramené directement, comme on le voit, à ce que nous disions au début sur la « langue des oiseaux » que nous pouvons appeler aussi « langue angélique », et dont l'image dans le monde humain est le langage rythmé, car c'est sur la « science du rythme », qui comporte d'ailleurs de multiples applications, que se basent en définitive tous les moyens qui peuvent être mis en œuvre pour entrer en communication avec les états supérieurs. C'est pourquoi une tradition islamique dit qu'Adam, dans le Paradis terrestre, parlait en vers, c'est-à-dire en langage rythmé ; il s'agit ici de cette « langue syriaque » (*loghah sûryâniyah*) dont nous avons parlé dans notre précédente étude sur la « science des lettres », et qui doit être regardée comme traduisant directement l'« illumination solaire » et « angélique » telle qu'elle se manifeste au centre de l'état humain. C'est aussi pourquoi les Livres sacrés sont écrits en langage rythmé, ce qui, on le voit, en fait tout autre chose que les simples « poèmes » au sens purement profane que veut y voir le parti pris antitraditionnel des « critiques » modernes ; et d'ailleurs la poésie, originairement, n'était point cette vaine « littérature » qu'elle est devenue par une dégénérescence qu'explique la marche descendante du cycle humain, et elle avait un véritable caractère sacré⁷. On peut en retrouver les traces jusqu'à l'antiquité occidentale classique, où la poésie était encore appelée « langue des Dieux », expression équivalente à celles que nous avons indiquées puisque les « Dieux », c'est-à-dire les Dêvas⁸, sont, comme les anges, la représentation des états supérieurs. En latin, les vers étaient appelés *carmina*, désignation qui se rapportait à leur usage dans l'accomplissement des rites, car le mot *carmen* est identique au sanscrit *Karma*, qui doit être pris ici dans son sens spécial d'« action rituelle »⁹ ; et le poète lui-même, interprète de la « langue sacrée » à travers laquelle transparait le Verbe divin, était *vates*, mot qui le caractérisait comme doué d'une inspiration en quelque sorte prophétique. Plus tard, par une autre dégénérescence, le *vates* ne fut plus qu'un vulgaire « devin »¹⁰, et le *carmen* (d'où le mot français « charme ») un « enchantement », c'est-à-dire une opération de basse magie ; c'est là encore un

⁷ On peut dire d'ailleurs, d'une façon générale, que les arts et les sciences ne sont devenus profanes que par une telle dégénérescence, qui les a dépouillés de leur caractère traditionnel et, par suite, de toute signification d'ordre supérieur ; nous nous sommes expliqués sur ce sujet dans *L'Ésotérisme de Dante*, ch. II, et dans *La Crise du monde moderne*, ch. IV [voir également *Le Règne de la quantité et les Signes des temps*, ch. VIII].

⁸ Le sanscrit *Dêva* et le latin *Deus* ne sont qu'un seul et même mot.

⁹ Le mot « poésie » dérive aussi du verbe grec *poiein*, qui a la même signification que la racine sanscrite *Kri*, d'où vient *Karma*, et qui se retrouve dans le verbe latin *creare* entendu dans son acception primitive ; à l'origine, il s'agissait donc de tout autre chose que de la simple production d'une œuvre artistique ou littéraire, au sens profane qu'Aristote semble avoir eu uniquement en vue en parlant de ce qu'il a appelé « sciences poétiques ».

¹⁰ Le mot « devin » lui-même n'est pas moins dévié de son sens, car étymologiquement, il n'est pas autre chose que *divinus*, signifiant ici « interprète des dieux ». Les « auspices » (de *aves spicere*, « observer les oiseaux »), présages tirés du vol et du chant des oiseaux, sont plus spécialement à rapprocher de la « langue des oiseaux », entendue alors au sens le plus matériel, mais pourtant identifiée encore à la « langue des dieux » puisque ceux-ci étaient regardés comme manifestant leur volonté par ces présages, et les oiseaux jouaient ainsi un rôle de « messagers » analogue à celui qui est généralement attribué aux anges (d'où leur nom même, puisque c'est là précisément le sens propre du mot grec *angelos*), bien que pris sous un aspect très inférieur.

exemple du fait que la magie, voire même la sorcellerie, est ce qui subsiste comme dernier vestige des traditions disparues.

Ces quelques indications suffiront, pensons-nous, à montrer combien ont tort ceux qui se moquent des récits où il est question de la « langue des oiseaux » ; il est vraiment trop facile et trop simple de traiter dédaigneusement de « superstitions » tout ce qu'on ne comprend pas ; mais les anciens, eux, savaient fort bien ce qu'ils disaient quand ils employaient le langage symbolique. La véritable « superstition », au sens strictement étymologique (*quod superstat*), c'est ce qui se survit à soi-même, c'est-à-dire, en un mot, la « lettre morte » ; mais cette conservation même, si peu digne d'intérêt qu'elle puisse sembler, n'est pourtant pas chose si méprisable, car l'esprit, qui « souffle où il veut » et quand il veut, peut toujours venir revivifier les symboles et les rites, et leur restituer, avec leur sens perdu, la plénitude de leur vertu originelle.

Tradition chrétienne

XX

À propos des langues sacrées

Publié dans les Études Traditionnelles, avril-mai 1947.

Nous avons fait remarquer incidemment, il y a quelque temps¹, que le monde occidental n'avait à sa disposition aucune langue sacrée autre que l'hébreu ; il y a là, à vrai dire, un fait assez étrange et qui appelle quelques observations ; même si l'on ne prétend pas résoudre les diverses questions qui se posent à ce sujet, la chose n'est pas sans intérêt. Il est évident que, si l'hébreu peut jouer ce rôle en Occident, c'est en raison de la filiation directe qui existe entre les traditions judaïque et chrétienne et de l'incorporation des Écritures hébraïques aux Livres sacrés du Christianisme lui-même ; mais on peut se demander comment il se fait que celui-ci n'ait pas une langue sacrée qui lui appartienne en propre, en quoi son cas, parmi les différentes traditions, apparaît comme véritablement exceptionnel.

À cet égard, il importe avant tout de ne pas confondre les langues sacrées avec les langues simplement liturgiques² : pour qu'une langue puisse remplir ce dernier rôle, il suffit en somme qu'elle soit « fixée », exempte des variations continues que subissent forcément les langues qui sont parlées communément³ ; mais les langues sacrées sont exclusivement celles en lesquelles sont formulées les écritures des différentes traditions. Il va de soi que toute langue sacrée est aussi en même temps, et à plus forte raison, la langue liturgique ou rituelle de la tradition à laquelle elle appartient⁴, mais l'inverse n'est pas vrai ; ainsi, le grec et le latin peuvent parfaitement, de même que quelques autres langues anciennes⁵, jouer le rôle de langues liturgiques pour le Christianisme⁶, mais ils ne sont aucunement des langues

¹ Les « racines des plantes », dans le n° de septembre 1946 des *Études Traditionnelles*.

² Cela importe même d'autant plus que nous avons vu un orientaliste qualifier de « langue liturgique » l'arabe, qui est en réalité une langue sacrée, avec l'intention dissimulée, mais pourtant assez claire pour qui sait comprendre, de déprécier la tradition islamique ; et ceci n'est pas sans rapport avec le fait que ce même orientaliste a mené dans les pays de langue arabe, d'ailleurs sans succès, une véritable campagne pour l'adoption de l'écriture en caractères latins.

³ Nous préférons dire ici « langue fixée » plutôt que « langue morte » comme on a l'habitude de le faire, car, tant qu'une langue est employée à des usages rituels, on ne peut dire, au point de vue traditionnel, qu'elle soit réellement morte.

⁴ Nous disons liturgique ou rituelle parce que le premier de ces deux mots ne s'applique proprement qu'aux formes religieuses, tandis que le second a une signification tout à fait générale et qui convient également à toutes les traditions.

⁵ Notamment le syriaque, le copte et le vieux slave, en usage dans diverses Églises orientales.

⁶ Il est bien entendu que nous n'avons en vue que les branches régulières et orthodoxes du Christianisme ; le Protestantisme sous toutes ses formes, ne faisant usage que des langues vulgaires, n'a plus par là même de liturgie à proprement parler.

sacrées ; même si l'on supposait qu'ils ont pu avoir autrefois un tel caractère⁷, ce serait en tout cas dans des traditions disparues et avec lesquelles le Christianisme n'a évidemment aucun rapport de filiation.

L'absence de langue sacrée dans le Christianisme devient encore plus frappante lorsqu'on remarque que, même pour ce qui est des Écritures hébraïques, dont le texte primitif existe cependant, il ne se sert « officiellement » que de traductions grecque et latine⁸. Quant au Nouveau Testament, on sait que le texte n'en est connu qu'en grec, et que c'est sur celui-ci qu'ont été faites toutes les versions en d'autres langues, même en hébreu et en syriaque ; or, tout au moins pour les Évangiles, il est assurément impossible d'admettre que ce soit là leur véritable langue, nous voulons dire celle dans laquelle les paroles mêmes du Christ ont été prononcées. Il se peut cependant qu'ils n'aient jamais été écrits effectivement qu'en grec, ayant été précédemment transmis oralement dans leur langue originelle⁹ ; mais on peut alors se demander pourquoi la fixation par l'écriture, lorsqu'elle a eu lieu, ne s'est pas faite tout aussi bien dans cette langue même, et c'est là une question à laquelle il serait bien difficile de répondre. Quoi qu'il en soit, tout cela n'est pas sans présenter certains inconvénients à divers égards, car une langue sacrée peut seule assurer l'invariabilité rigoureuse du texte des Écritures ; les traductions varient nécessairement d'une langue à une autre, et, de plus, elles ne peuvent jamais être qu'approximatives, chaque langue ayant ses modes d'expression propres qui ne correspondent pas exactement à ceux des autres¹⁰ ; même lorsqu'elles rendent aussi bien que possible le sens extérieur et littéral, elles apportent en tout cas bien des obstacles à la pénétration des autres sens plus profonds¹¹ ; et l'on peut se rendre compte par là de quelques-unes des difficultés toutes spéciales que présente l'étude de la tradition chrétienne pour qui ne veut pas s'en tenir à de simples apparences plus ou moins superficielles.

Bien entendu, tout cela ne veut nullement dire qu'il n'y ait pas de raisons pour que le Christianisme ait ce caractère exceptionnel d'être une tradition sans langue sacrée ; il doit au contraire y en avoir très certainement, mais il faut reconnaître qu'elles n'apparaissent pas clairement à première vue, et sans doute faudrait-il, pour

⁷ Le fait que nous ne connaissions pas de Livres sacrés écrits dans ces langues ne permet pas d'écarter absolument cette supposition, car il y a certainement eu dans l'antiquité bien des choses qui ne nous sont pas parvenues ; il est des questions qu'il serait assurément bien difficile de résoudre actuellement, comme par exemple, en ce qui concerne la tradition romaine, celle du véritable caractère des Livres sibyllins, ainsi que de la langue dans laquelle ils étaient rédigés.

⁸ La version des Septante et la Vulgate.

⁹ Cette simple remarque au sujet de la transmission orale devrait suffire à réduire à néant toutes les discussions des « critiques » sur la date prétendue des Évangiles, et elle suffirait en effet si les défenseurs du Christianisme n'étaient eux-mêmes plus ou moins affectés par l'esprit antitraditionnel du monde moderne.

¹⁰ Cet état de choses n'est pas sans favoriser les attaques des « exégètes » modernistes ; même s'il existait des textes en langue sacrée, cela ne les empêcherait sans doute pas de discuter en profanes qu'ils sont, mais du moins serait-il alors plus facile, pour tous ceux qui gardent encore quelque chose de l'esprit traditionnel, de ne pas se croire obligés de tenir compte de leurs prétentions.

¹¹ Cela est particulièrement visible pour les langues sacrées où les caractères ont une valeur numérique ou proprement hiéroglyphique, qui a souvent une grande importance à ce point de vue, et dont une traduction quelconque ne laisse évidemment rien subsister.

parvenir à les dégager, un travail considérable que nous ne pouvons songer à entreprendre ; du reste, presque tout ce qui touche aux origines du Christianisme et à ses premiers temps est malheureusement enveloppé de bien des obscurités. On pourrait aussi se demander s'il n'y a pas quelque rapport entre ce caractère et un autre qui n'est guère moins singulier : c'est que le Christianisme ne possède pas non plus l'équivalent de la partie proprement « légale » des autres traditions ; cela est tellement vrai que, pour y suppléer, il a dû adapter à son usage l'ancien droit romain, en y faisant d'ailleurs des adjonctions, mais qui, pour lui être propres, n'ont pas davantage leur source dans les Écritures mêmes¹². En rapprochant ces deux faits d'une part, et en se souvenant d'autre part que, comme nous l'avons fait remarquer en d'autres occasions, certains rites chrétiens apparaissent en quelque sorte comme une « extériorisation » de rites initiatiques, on pourrait même se demander si le Christianisme originel n'était pas en réalité quelque chose de très différent de tout ce qu'on en peut penser actuellement ; sinon quant à la doctrine elle-même¹³, du moins quant aux fins en vue desquelles il était constitué¹⁴. Nous n'avons voulu ici, pour notre part, que poser simplement ces questions, auxquelles nous ne prétendrons certes pas donner une réponse ; mais, étant donné l'intérêt qu'elles présentent manifestement sous plus d'un rapport, il serait fort à souhaiter que quelqu'un qui aurait à sa disposition le temps et les moyens de faire les recherches nécessaires à cet égard puisse, un jour ou l'autre, apporter là-dessus quelques éclaircissements.

¹² On pourrait dire, en se servant d'un terme emprunté à la tradition islamique, que le Christianisme n'a pas de *shariyah* ; cela est d'autant plus remarquable que, dans la filiation traditionnelle qu'on peut appeler « abrahamique », il se situe entre le Judaïsme et l'Islamisme, qui ont au contraire l'un et l'autre une *shariyah* fort développée.

¹³ Ou, peut-être faudrait-il plutôt dire, à la partie de la doctrine qui est demeurée généralement connue jusqu'à nos jours ; celle-là n'a certainement pas changé, mais il se peut qu'en outre il y ait eu d'autres enseignements, et certaines allusions des Pères de l'Église ne semblent même guère pouvoir se comprendre autrement ; les efforts faits par les modernes pour amoindrir la portée de ces allusions ne prouvent en somme que les limitations de leur propre mentalité.

¹⁴ L'étude de ces questions amènerait aussi à soulever celle des rapports du Christianisme primitif avec l'Essénianisme, qui est d'ailleurs assez mal connu, mais dont on sait tout au moins qu'il constituait une organisation ésotérique rattachée au Judaïsme ; on a dit là-dessus bien des choses fantaisistes, mais c'est encore là un point qui mériterait d'être examiné sérieusement.

XXI

Christianisme et Initiation

Publié dans les Études Traditionnelles, septembre à décembre 1947.

Nous n'avions pas l'intention de revenir ici sur les questions concernant le caractère propre du Christianisme, car nous pensions que ce que nous en avons dit en diverses occasions, fût-ce plus ou moins incidemment, était tout au moins suffisant pour qu'il ne puisse y avoir aucune équivoque à cet égard¹. Malheureusement, nous avons dû constater en ces derniers temps qu'il n'en était rien, et qu'il s'était au contraire produit à ce propos, dans l'esprit d'un assez grand nombre de nos lecteurs, des confusions plutôt fâcheuses, ce qui nous a montré la nécessité de donner de nouveau quelques précisions sur certains points. Ce n'est d'ailleurs qu'à regret que nous nous y décidons, car nous devons avouer que nous ne nous sommes jamais senti aucune inclination pour traiter spécialement ce sujet, pour plusieurs raisons diverses, dont la première est l'obscurité presque impénétrable qui entoure tout ce qui se rapporte aux origines et aux premiers temps du Christianisme, obscurité telle que, si l'on réfléchit bien, elle paraît ne pas pouvoir être simplement accidentelle et avoir été expressément voulue ; cette remarque est du reste à retenir, en connexion avec ce que nous dirons par la suite.

En dépit de toutes les difficultés qui résultent d'un tel état de choses, il y a cependant au moins un point qui ne semble pas douteux, et qui d'ailleurs n'a été contesté par aucun de ceux qui nous ont fait part de leurs observations, mais sur lequel, tout au contraire, quelques-uns se sont appuyés pour formuler certaines de leurs objections : c'est que, loin de n'être que la religion ou la tradition exotérique que l'on connaît actuellement sous ce nom, le Christianisme, à ses origines, avait, tant par ses rites que par sa doctrine, un caractère essentiellement ésotérique, et par conséquent initiatique. On peut en trouver une confirmation dans le fait que la tradition islamique considère le Christianisme primitif comme ayant été proprement

¹ Nous n'avons pu nous défendre de quelque étonnement en voyant que certains ont trouvé que les *Aperçus sur l'Initiation* touchaient davantage et plus directement au Christianisme que nos autres ouvrages ; nous pouvons les assurer que, là aussi bien qu'ailleurs, nous n'avons entendu en parler que dans la mesure où cela était strictement nécessaire pour la compréhension de notre exposé, et, si l'on peut dire, en fonction des différentes questions que nous avions à traiter au cours de celui-ci. Ce qui n'est guère moins étonnant, c'est que des lecteurs qui assurent pourtant avoir suivi attentivement et constamment tout ce que nous avons écrit aient cru trouver dans ce livre quelque chose de nouveau à cet égard, alors que, sur tous les points qu'ils nous ont signalés, nous n'avons fait au contraire qu'y reproduire purement et simplement des considérations que nous avons déjà développées dans quelques-uns de nos articles parus précédemment dans *Le Voile d'Isis* et les *Études Traditionnelles*.

une *tarîqah*, c'est-à-dire en somme une voie initiatique, et non une *shariyah* ou une législation d'ordre social et s'adressant à tous ; et cela est tellement vrai que, par la suite, on dut y suppléer par la constitution d'un droit « canonique »² qui ne fut en réalité qu'une adaptation de l'ancien droit romain, donc quelque chose qui vint entièrement du dehors, et non point un développement de ce qui était contenu tout d'abord dans le Christianisme lui-même. Il est du reste évident qu'on ne trouve dans l'Évangile aucune prescription qui puisse être regardée comme ayant un caractère véritablement légal au sens propre de ce mot ; la parole bien connue : « Rendez à César ce qui est à César... », nous paraît tout particulièrement significative à cet égard, car elle implique formellement, pour tout ce qui est d'ordre extérieur, l'acceptation d'une législation complètement étrangère à la tradition chrétienne, et qui est simplement celle qui existait en fait dans le milieu où celle-ci prit naissance, par là même qu'il était alors incorporé à l'Empire romain. Ce serait là, assurément, une lacune des plus graves si le Christianisme avait été alors ce qu'il est devenu plus tard ; l'existence même d'une telle lacune serait non seulement inexplicable, mais vraiment inconcevable pour une tradition orthodoxe et régulière, si cette tradition devait réellement comporter un exotérisme aussi bien qu'un ésotérisme, et si elle devait même, pourrait-on dire, s'appliquer avant tout au domaine exotérique ; par contre, si le Christianisme avait le caractère que nous venons de dire, la chose s'explique sans peine, car il ne s'agit nullement d'une lacune, mais d'une abstention intentionnelle d'intervenir dans un domaine qui, par définition même, ne pouvait pas le concerner dans ces conditions.

Pour que cela ait été possible, il faut que l'Église chrétienne, dans les premiers temps, ait constitué une organisation fermée ou réservée, dans laquelle tous n'étaient pas admis indistinctement, mais seulement ceux qui possédaient les qualifications nécessaires pour recevoir valablement l'initiation sous la forme qu'on peut appeler « christique » ; et l'on pourrait sans doute retrouver encore bien des indices qui montrent qu'il en fut effectivement ainsi, quoiqu'ils soient généralement incompris à notre époque, et que même, par suite de la tendance moderne à nier l'ésotérisme, on cherche trop souvent, d'une façon plus ou moins consciente, à les détourner de leur véritable signification³. Cette Église était en somme comparable, sous ce rapport, au *Sangha* bouddhique, où l'admission avait aussi les caractères d'une véritable initiation⁴, et qu'on a coutume d'assimiler à un « ordre monastique », ce qui est juste tout au moins en ce sens que ses statuts particuliers n'étaient, pas plus que ceux d'un ordre monastique au sens chrétien de ce terme, faits pour être étendus à tout

² À ce propos, il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que, en arabe, le mot *qanûn*, dérivé du grec, est employé pour désigner toute loi adoptée pour des raisons purement contingentes et ne faisant pas partie intégrante de la *shariyah* ou de la législation traditionnelle.

³ Nous avons eu souvent l'occasion de constater notamment cette façon de procéder dans l'interprétation actuelle des Pères de l'Église, et plus particulièrement des Pères grecs : on s'efforce, autant qu'on le peut, de soutenir que c'est à tort qu'on voudrait voir chez eux des allusions ésotériques, et, quand la chose devient tout à fait impossible, on n'hésite pas à leur en faire grief et à déclarer qu'il y eut là de leur part une regrettable faiblesse !

⁴ Voir A. K. Coomaraswamy : *L'ordination bouddhique est-elle une initiation ?*, dans le n° de juillet 1939 des *Études Traditionnelles*.

l'ensemble de la société au sein de laquelle cette organisation avait été établie⁵. Le cas du Christianisme, à ce point de vue, n'est donc pas unique parmi les différentes formes traditionnelles connues, et cette constatation nous paraît être de nature à diminuer l'étonnement que certains pourraient en éprouver ; il est peut-être plus difficile d'expliquer qu'il ait ensuite changé de caractère aussi complètement que le montre tout ce que nous voyons autour de nous, mais ce n'est pas encore le moment d'examiner cette autre question.

Voici maintenant l'objection qui nous a été adressée et à laquelle nous faisons allusion plus haut : dès lors que les rites chrétiens, et en particulier les sacrements, ont eu un caractère initiatique, comment ont-ils jamais pu le perdre pour devenir de simples rites exotériques ? Cela est impossible et même contradictoire, nous dit-on, parce que le caractère initiatique est permanent et immuable et ne saurait jamais être effacé, de sorte qu'il faudrait seulement admettre que, du fait des circonstances et de l'admission d'une grande majorité d'individus non qualifiés, ce qui était primitivement une initiation effective s'est trouvé réduit à n'avoir plus que la valeur d'une initiation virtuelle. Il y a là une méprise qui nous paraît tout à fait évidente : l'initiation, ainsi que nous l'avons expliqué à maintes reprises, confère bien en effet à ceux qui la reçoivent un caractère qui est acquis une fois pour toutes et qui est véritablement ineffaçable ; mais cette notion de la permanence du caractère initiatique s'applique aux êtres humains qui le possèdent, et non pas à des rites ou à l'action de l'influence spirituelle à laquelle ceux-ci sont destinés à servir de véhicule ; il est absolument injustifié de vouloir la transporter de l'un de ces deux cas à l'autre, ce qui revient même en réalité à lui attribuer une signification toute différente, et nous sommes certains de n'avoir jamais rien dit nous-même qui puisse donner lieu à une semblable confusion. À l'appui de cette objection, on fait valoir que l'action qui s'exerce par les sacrements chrétiens est rapportée au Saint-Esprit, ce qui est parfaitement exact, mais entièrement en dehors de la question ; que d'ailleurs l'influence spirituelle soit désignée ainsi conformément au langage chrétien, ou autrement suivant la terminologie propre à telle ou telle tradition, il est également vrai que sa nature est essentiellement transcendante et supra-individuelle, car, s'il n'en était pas ainsi, ce n'est plus du tout à une influence spirituelle qu'on aurait affaire, mais à une simple influence psychique ; seulement, cela étant admis, qu'est-ce qui pourrait empêcher que la même influence, ou une influence de même nature, agisse suivant des modalités différentes et dans des domaines également différents, et en outre, parce que cette influence est en elle-même d'ordre transcendant, faudrait-il que ses effets le soient nécessairement aussi dans tous les cas ?⁶ Nous ne voyons pas du tout pourquoi il en serait ainsi, et nous sommes même certain du contraire ; en

⁵ C'est cette extension illégitime qui donna lieu ultérieurement, dans le Bouddhisme indien, à certaines déviations telles que la négation des castes : le Bouddha n'avait pas à tenir compte de celles-ci à l'intérieur d'une organisation fermée dont les membres devaient, en principe tout au moins, être au delà de leur distinction ; mais vouloir supprimer cette même distinction dans le milieu social tout entier constituait une hérésie formelle au point de vue de la tradition hindoue.

⁶ Nous ferons remarquer incidemment que ceci aurait notamment pour conséquence d'interdire aux influences spirituelles la production d'effets concernant simplement l'ordre corporel, comme les guérisons miraculeuses par exemple.

effet, nous avons toujours eu le plus grand soin d'indiquer qu'une influence spirituelle intervient aussi bien dans les rites exotériques que dans les rites initiatiques, mais il va de soi que les effets qu'elle produit ne sauraient aucunement être du même ordre dans les deux cas, sans quoi la distinction même des deux domaines correspondants ne subsisterait plus⁷. Nous ne comprenons pas davantage en quoi il serait inadmissible que l'influence qui opère par le moyen des sacrements chrétiens, après avoir agi tout d'abord dans l'ordre initiatique, ait ensuite, dans d'autres conditions et pour des raisons dépendant de ces conditions mêmes, fait descendre son action dans le domaine simplement religieux et exotérique, de telle sorte que ses effets ont été dès lors limités à certaines possibilités d'ordre exclusivement individuel, ayant pour terme le « salut », et cela tout en conservant cependant, quant aux apparences extérieures, les mêmes supports rituels, parce que ceux-ci étaient d'institution christique et que sans eux il n'y aurait même plus eu de tradition proprement chrétienne. Qu'il en ait bien réellement été ainsi en fait, et que par conséquent, dans l'état présent des choses et même depuis une époque fort éloignée, on ne puisse plus considérer en aucune façon les rites chrétiens comme ayant un caractère initiatique, c'est ce sur quoi il nous va falloir insister avec plus de précision ; mais nous devons d'ailleurs faire remarquer qu'il y a une certaine impropriété de langage à dire qu'ils ont « perdu » ce caractère, comme si ce fait avait été purement accidentel, car nous pensons au contraire qu'il a dû s'agir là d'une adaptation qui, malgré les conséquences regrettables qu'elle eut forcément à certains égards, fut pleinement justifiée et même nécessitée par les circonstances de temps et de lieu.

Si l'on considère quel était, à l'époque dont il s'agit, l'état du monde occidental, c'est-à-dire de l'ensemble des pays qui étaient alors compris dans l'Empire romain, on peut facilement se rendre compte que, si le Christianisme n'était pas « descendu » dans le domaine exotérique, ce monde, dans son ensemble, aurait été bientôt dépourvu de toute tradition, celles qui y existaient jusque-là, et notamment la tradition gréco-romaine qui y était naturellement devenue prédominante, étant arrivées à une extrême dégénérescence qui indiquait que leur cycle d'existence était sur le point de se terminer⁸. Cette « descente », insistons-y encore, n'était donc nullement un accident ou une déviation, et on doit au contraire la regarder comme ayant eu un caractère véritablement « providentiel », puisqu'elle évita à l'Occident de tomber dès cette époque dans un état qui eût été en somme comparable à celui où il se trouve actuellement. Le moment où devait se produire une perte générale de la

⁷ Si l'action du Saint-Esprit ne s'exerçait que dans le domaine ésotérique, parce qu'il est le seul vraiment transcendant, nous demanderons aussi à nos contradicteurs, qui sont catholiques, ce qu'il faudrait penser de la doctrine suivant laquelle il intervient dans la formulation des dogmes les plus évidemment exotériques.

⁸ Il est bien entendu que, en parlant du monde occidental dans son ensemble, nous faisons exception pour une élite qui non seulement comprenait encore sa propre tradition au point de vue extérieur, mais qui, en outre, continuait de recevoir l'initiation aux mystères ; la tradition aurait pu ainsi se maintenir encore plus ou moins longtemps dans un milieu de plus en plus restreint, mais cela est en dehors de la question que nous envisageons présentement, puisque c'est de la généralité des Occidentaux qu'il s'agit et que c'est pour celle-ci que le Christianisme dut venir remplacer les anciennes formes traditionnelles au moment où elles se réduisaient pour elle à n'être plus que des « superstitions » au sens étymologique de ce mot.

tradition comme celle qui caractérise proprement les temps modernes n'était d'ailleurs pas encore venu ; il fallait donc qu'il y eût un « redressement », et le Christianisme seul pouvait l'opérer, mais à la condition de renoncer au caractère ésotérique et « réservé » qu'il avait tout d'abord⁹ ; et ainsi le « redressement » n'était pas seulement bénéfique pour l'humanité occidentale, ce qui est trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister, mais il était en même temps, comme l'est d'ailleurs nécessairement toute action « providentielle » intervenant dans le cours de l'histoire, en parfait accord avec les lois cycliques elles-mêmes.

Il serait probablement impossible d'assigner une date précise à ce changement qui fit du Christianisme une religion au sens propre du mot et une forme traditionnelle s'adressant à tous indistinctement ; mais ce qui est certain en tout cas, c'est qu'il était déjà un fait accompli à l'époque de Constantin et du Concile de Nicée, de sorte que celui-ci n'eut qu'à le « sanctionner », si l'on peut dire, en inaugurant l'ère des formulations « dogmatiques » destinées à constituer une présentation purement exotérique de la doctrine¹⁰. Cela ne pouvait d'ailleurs pas aller sans quelques inconvénients inévitables, car le fait d'enfermer ainsi la doctrine dans des formules nettement définies et limitées rendait beaucoup plus difficile, même à ceux qui en étaient réellement capables, d'en pénétrer le sens profond ; de plus, les vérités d'ordre plus proprement ésotérique, qui étaient par leur nature même hors de la portée du plus grand nombre, ne pouvaient plus être présentées que comme des « mystères » au sens que ce mot a pris vulgairement, c'est-à-dire que, aux yeux du commun, elles ne devaient pas tarder à apparaître comme quelque chose qu'il était impossible de comprendre, voire même interdit de chercher à approfondir. Ces inconvénients n'étaient cependant pas tels qu'ils pussent s'opposer à la constitution du Christianisme en forme traditionnelle exotérique ou en empêcher la légitimité, étant donné l'immense avantage qui devait par ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà dit, en résulter pour le monde occidental ; du reste, si le Christianisme comme tel cessait par là d'être initiatique, il restait encore la possibilité qu'il subsistât, à son intérieur, une initiation spécifiquement chrétienne pour l'élite qui ne pouvait s'en tenir au seul point de vue de l'exotérisme et s'enfermer dans les limitations qui sont inhérentes à celui-ci ; mais c'est là encore une autre question que nous aurons à examiner un peu plus tard.

D'autre part, il est à remarquer que ce changement dans le caractère essentiel et, pourrait-on dire, dans la nature même du Christianisme, explique parfaitement que, comme nous le disions au début, tout ce qui l'avait précédé ait été volontairement enveloppé d'obscurité, et que même il n'ait pas pu en être autrement. Il est évident en effet que la nature du Christianisme originel, en tant qu'elle était

⁹ Sous ce rapport, on pourrait dire que le passage de l'ésotérisme à l'exotérisme constituait ici un véritable « sacrifice », ce qui est d'ailleurs vrai de toute descente de l'esprit.

¹⁰ En même temps, la « conversion » de Constantin impliquait la reconnaissance, par un acte en quelque sorte officiel de l'autorité impériale, du fait que la tradition gréco-romaine devait désormais être considérée comme éteinte, bien que naturellement il en ait subsisté encore assez longtemps des restes qui ne pouvaient qu'aller en dégénérant de plus en plus avant de disparaître définitivement, et qui sont ce qui fut désigné un peu plus tard par le terme méprisant de « paganisme ».

essentiellement ésotérique et initiatique, devait demeurer entièrement ignorée de ceux qui étaient maintenant admis dans le Christianisme devenu exotérique ; par conséquent, tout ce qui pouvait faire connaître ou seulement soupçonner ce qu'avait été réellement le Christianisme à ses débuts devait être recouvert pour eux d'un voile impénétrable. Bien entendu, nous n'avons pas à rechercher par quels moyens un tel résultat a pu être obtenu, ce serait plutôt là l'affaire des historiens, si toutefois il leur venait à l'idée de se poser cette question, qui d'ailleurs leur apparaîtrait sans doute comme à peu près insoluble, faute de pouvoir y appliquer leurs méthodes habituelles et s'appuyer sur des « documents » qui manifestement ne sauraient exister en pareil cas ; mais ce qui nous intéresse ici, c'est seulement de constater la chose et d'en comprendre la véritable raison. Nous ajouterons que, dans ces conditions, et contrairement à ce que pourraient en penser les amateurs d'explications rationnelles, qui sont aussi toujours des explications superficielles et « simplistes », on ne peut aucunement attribuer cette « obscurité » des origines à une ignorance trop évidemment impossible chez ceux qui devaient être d'autant plus conscients de la transformation du Christianisme qu'ils y avaient eux-mêmes pris une part plus ou moins directe, ni prétendre non plus, suivant un préjugé assez répandu parmi les modernes qui prêtent trop volontiers aux autres leur propre mentalité, qu'il y ait eu là de leur part une manœuvre « politique » et intéressée, dont nous ne voyons d'ailleurs pas très bien quel profit ils auraient pu retirer effectivement ; la vérité est au contraire que cela fut rigoureusement exigé par la nature même des choses, afin de maintenir, en conformité avec l'orthodoxie traditionnelle, la distinction profonde des deux domaines exotérique et ésotérique¹¹.

Certains pourraient peut-être se demander ce qu'il est advenu, avec un pareil changement, des enseignements du Christ, qui constituent le fondement du Christianisme par définition même, et dont il ne pourrait s'écarter sans cesser de mériter son nom, sans compter qu'on ne voit pas ce qui pourrait s'y substituer sans compromettre le caractère « non-humain » en dehors duquel il n'y a plus aucune tradition authentique. En réalité, ces enseignements n'ont pas été touchés par là ni modifiés en aucune façon dans leur « littéralité », et la permanence du texte des Évangiles et des autres écrits du Nouveau Testament, qui remontent évidemment à la première période du Christianisme, en constitue une preuve suffisante¹² ; ce qui a changé, c'est seulement leur compréhension, ou, si l'on préfère, la perspective suivant laquelle ils sont envisagés et la signification qui leur est donnée en conséquence, sans d'ailleurs qu'on puisse dire qu'il y ait quoi que ce soit de faux ou

¹¹ Nous avons fait remarquer ailleurs que la confusion entre ces deux domaines est une des causes qui donnent le plus fréquemment naissance à des « sectes » hétérodoxes, et il n'est pas douteux qu'en fait, parmi les anciennes hérésies chrétiennes, il en est un certain nombre qui n'eurent pas d'autre origine que celle-là ; on s'explique d'autant mieux par là les précautions qui furent prises pour éviter cette confusion dans la mesure du possible, et dont on ne saurait aucunement contester l'efficacité à cet égard, même si, à un tout autre point de vue, on est tenté de regretter qu'elles aient eu pour effet secondaire d'apporter à une étude approfondie et complète du Christianisme des difficultés presque insurmontables.

¹² Même si l'on admettait, ce qui n'est pas notre cas, les prétendues conclusions de la « critique » moderne, qui, avec des intentions trop manifestement antitraditionnelles, s'efforce d'attribuer à ces écrits des dates aussi « tardives » que possible, ils seraient certainement encore antérieurs à la transformation dont nous parlons ici.

d'illégitime dans cette signification, car il va de soi que les mêmes vérités sont susceptibles de recevoir une application dans des domaines différents, en vertu des correspondances qui existent entre tous les ordres de réalité. Seulement, il y a des préceptes qui, concernant spécialement ceux qui suivent une voie initiatique, et applicables par conséquent dans un milieu restreint et en quelque sorte qualitativement homogène, deviennent impraticables en fait si on veut les étendre à tout l'ensemble de la société humaine ; c'est ce qu'on reconnaît assez explicitement en les considérant comme étant seulement des « conseils de perfection », auxquels ne s'attache aucun caractère d'obligation¹³ ; cela revient à dire que chacun n'est tenu de suivre la voie évangélique que dans la mesure non seulement de sa propre capacité, ce qui va de soi, mais même de ce que lui permettent les circonstances contingentes dans lesquelles il se trouve placé, et c'est là en effet tout ce qu'on peut raisonnablement exiger de ceux qui ne visent pas à dépasser la simple pratique exotérique¹⁴. D'autre part, pour ce qui est de la doctrine proprement dite, s'il est des vérités qui peuvent être comprises à la fois exotériquement et ésotériquement, suivant des sens se rapportant à des degrés différents de réalité, il en est d'autres qui, relevant exclusivement de l'ésotérisme et n'ayant aucune correspondance en dehors de celui-ci, deviennent, comme nous l'avons déjà dit, entièrement incompréhensibles quand on essaie de les transporter dans le domaine exotérique, et qu'on doit forcément se borner alors à exprimer purement et simplement sous la forme d'énonciations « dogmatiques », sans jamais chercher à en donner la moindre explication ; ce sont celles-ci qui constituent proprement ce qu'on est convenu d'appeler les « mystères » du Christianisme. À vrai dire, l'existence même de ces « mystères » serait tout à fait injustifiable si l'on n'admettait pas le caractère ésotérique du Christianisme originel ; en tenant compte de celui-ci, au contraire, elle apparaît comme une conséquence normale et inévitable de l'« extériorisation » par laquelle le Christianisme, tout en conservant la même forme quant aux apparences, dans sa doctrine aussi bien que dans ses rites, est devenu la tradition exotérique et spécifiquement religieuse que nous connaissons aujourd'hui.



Parmi les rites chrétiens, ou plus précisément parmi les sacrements qui en constituent la partie la plus essentielle, ceux qui présentent la plus grande similitude avec des rites d'initiation, et qui par conséquent doivent en être regardés comme l'« extériorisation » s'ils ont eu effectivement ce caractère à l'origine¹⁵, sont

¹³ Nous n'entendons pas parler des abus auxquels cette sorte de restriction ou de « minimisation » a pu parfois donner lieu, mais des nécessités réelles d'une adaptation à un milieu social comprenant des individus aussi différents et inégaux que possible quant à leur niveau spirituel, et auxquels un exotérisme doit cependant s'adresser au même titre et sans aucune exception.

¹⁴ Cette pratique exotérique pourrait se définir comme un minimum nécessaire et suffisant pour assurer le « salut », car c'est là le but unique auquel elle est effectivement destinée.

¹⁵ En disant ici rites d'initiation, nous entendons par là ceux qui ont proprement pour but la communication même de l'influence initiatique ; il va de soi que, en dehors de ceux-là, il peut exister d'autres rites initiatiques, c'est-à-dire réservés à une élite ayant déjà reçu l'initiation : ainsi, par exemple, on peut penser que l'Eucharistie fut primitivement un rite initiatique en ce sens, mais non pas un rite d'initiation.

naturellement, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, ceux qui ne peuvent être reçus qu'une seule fois, et avant tout le baptême. Celui-ci, par lequel le néophyte était admis dans la communauté chrétienne et en quelque sorte « incorporé » à celle-ci, devait évidemment, tant qu'elle fut une organisation initiatique, constituer la première initiation, c'est-à-dire le début des « petits mystères » ; c'est d'ailleurs ce qu'indique nettement le caractère de « seconde naissance » qu'il a conservé, bien qu'avec une application différente, même en descendant dans le domaine exotérique. Ajoutons tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, que la confirmation paraît avoir marqué l'accession à un degré supérieur, et le plus vraisemblable est que celui-ci correspondait en principe à l'achèvement des « petits mystères » ; quant à l'ordre, qui maintenant donne seulement la possibilité d'exercer certaines fonctions, il ne peut être que l'« extériorisation » d'une initiation sacerdotale, se rapportant comme telle aux « grands mystères ».

Pour se rendre compte que, dans ce qu'on pourrait appeler le second état du Christianisme, les sacrements n'ont plus aucun caractère initiatique et ne sont bien réellement que des rites purement exotériques, il suffit en somme de considérer le cas du baptême, puisque tout le reste en dépend directement. À l'origine, malgré l'« obscurité » dont nous avons parlé, on sait tout au moins que, pour conférer le baptême, on s'entourait de précautions rigoureuses, et que ceux qui devaient le recevoir étaient soumis à une longue préparation. Actuellement, c'est en quelque sorte tout le contraire qui a lieu, et on semble avoir fait tout le possible pour faciliter à l'extrême la réception de ce sacrement, puisque non seulement il est donné à n'importe qui indistinctement, sans qu'aucune question de qualification et de préparation ait à se poser, mais que même il peut aussi être conféré valablement par n'importe qui, alors que les autres sacrements ne peuvent l'être que par ceux, prêtres ou évêques, qui exercent une fonction rituelle déterminée. Ces facilités, ainsi que le fait que les enfants sont baptisés le plus tôt possible après leur naissance, ce qui exclut évidemment l'idée d'une préparation quelconque, ne peuvent s'expliquer que par un changement radical dans la conception même du baptême, changement à la suite duquel il fut considéré comme une condition indispensable pour le « salut », et qui devait par conséquent être assurée au plus grand nombre possible d'individus, alors que primitivement il s'agissait de tout autre chose. Cette façon de voir, suivant laquelle le « salut » qui est le but final de tous les rites exotériques, est lié nécessairement à l'admission dans l'Église chrétienne, n'est en somme qu'une conséquence de cette sorte d'« exclusivisme » qui est inévitablement inhérent au point de vue de tout exotérisme comme tel. Nous ne croyons pas utile d'insister davantage, car il est trop clair qu'un rite qui est conféré à des enfants naissants, et sans même qu'on se préoccupe aucunement de déterminer leurs qualifications par un moyen quelconque, ne saurait avoir le caractère et la valeur d'une initiation, celle-ci fût-elle réduite à n'être plus que simplement virtuelle ; nous allons d'ailleurs revenir tout à l'heure sur la question de la possibilité de la subsistance d'une initiation virtuelle par les sacrements chrétiens.

Nous signalerons encore accessoirement un point qui n'est pas sans importance : c'est que, dans le Christianisme tel qu'il est actuellement, et

contrairement à ce qu'il en était tout d'abord, tous les rites sans exception sont publics ; tout le monde peut y assister, même à ceux qui paraîtraient devoir être plus particulièrement « réservés », comme l'ordination d'un prêtre ou la consécration d'un évêque, et à plus forte raison à un baptême ou à une confirmation. Or ce serait là une chose inadmissible s'il s'agissait de rites d'initiation, qui normalement ne peuvent être accomplis qu'en présence de ceux qui ont déjà reçu la même initiation¹⁶ ; entre la publicité d'une part et l'ésotérisme et l'initiation de l'autre, il y a évidemment incompatibilité. Si cependant nous ne regardons cet argument que comme secondaire, c'est que, s'il n'y en avait pas d'autres, on pourrait prétendre qu'il n'y a là qu'un abus dû à une certaine dégénérescence, comme il peut s'en produire parfois dans une organisation initiatique sans que celle-ci aille pour cela jusqu'à perdre son caractère propre ; mais nous avons vu que, précisément, la descente du Christianisme dans l'ordre exotérique ne devait nullement être considérée comme une dégénérescence, et d'ailleurs les autres raisons que nous exposons suffisent pleinement à montrer que, en réalité, il ne peut plus y avoir là aucune initiation.

S'il y avait encore une initiation virtuelle, comme certains l'ont envisagé dans les objections qu'ils nous ont faites, et si par conséquent ceux qui ont reçu les sacrements chrétiens, ou même le seul baptême, n'avaient dès lors nul besoin de rechercher une autre forme d'initiation quelle qu'elle soit¹⁷, comment pourrait-on expliquer l'existence d'organisations initiatiques spécifiquement chrétiennes, telles qu'il y en eut incontestablement pendant tout le moyen âge, et quelle pourrait bien être alors leur raison d'être, puisque leurs rites particuliers feraient en quelque sorte double emploi avec les rites ordinaires du Christianisme ? On dira que ceux-ci constituent ou représentent seulement une initiation aux « petits mystères », de sorte que la recherche d'une autre initiation se serait imposée à ceux qui auraient voulu aller plus loin et accéder aux « grands mystères » ; mais, outre qu'il est fort invraisemblable, pour ne pas dire plus, que tous ceux qui entrèrent dans les organisations dont il s'agit aient été prêts à aborder ce domaine, il y a contre une telle supposition un fait décisif : c'est l'existence de l'hermétisme chrétien, puisque, par définition même, l'hermétisme relève précisément des « petits mystères » ; et nous ne parlons pas des initiations de métier, qui se rapportent aussi à ce même domaine, et qui, même dans les cas où elles ne peuvent être dites spécifiquement chrétiennes, n'en requéraient pas moins de leurs membres, dans un milieu chrétien, la pratique de l'exotérisme correspondant.

¹⁶ À la suite de l'article sur l'ordination bouddhique que nous avons mentionné précédemment, nous posâmes à A. K. Coomaraswamy une question à ce sujet ; il nous confirma que cette ordination n'était jamais conférée qu'en présence des seuls membres du *Sangha*, composé uniquement de ceux qui eux-mêmes l'avaient reçue, à l'exclusion non seulement des étrangers au Bouddhisme, mais aussi des adhérents « laïques », qui n'étaient en somme que des associés « de l'extérieur ».

¹⁷ Nous craignons fort, à vrai dire, que ce ne soit là, chez beaucoup, le principal motif qui les pousse à vouloir se persuader que les rites chrétiens ont gardé une valeur initiatique ; au fond, ils voudraient se dispenser de tout rattachement initiatique régulier et pouvoir néanmoins prétendre à obtenir des résultats de cet ordre ; même s'ils admettent que ces résultats ne peuvent être qu'exceptionnels dans les conditions présentes, chacun se croit volontiers destiné à être parmi les exceptions ; il va sans dire qu'il n'y a là qu'une déplorable illusion.

Maintenant, il nous faut prévoir encore une autre équivoque, car certains pourraient être tentés de tirer de ce qui précède une conclusion erronée, pensant que, si les sacrements n'ont plus aucun caractère initiatique, il doit en résulter qu'ils ne peuvent jamais avoir des effets de cet ordre, à quoi ils ne manqueraient sans doute pas d'opposer certains cas où il semble bien qu'il en ait été autrement ; la vérité est qu'en effet les sacrements ne peuvent pas avoir de tels effets par eux-mêmes, leur efficacité propre étant limitée au domaine exotérique, mais qu'il y a cependant autre chose à envisager à cet égard. En effet, partout où il existe des initiations relevant spécialement d'une forme traditionnelle déterminée et prenant pour base l'exotérisme même de celle-ci, les rites exotériques peuvent, pour ceux qui ont reçu une telle initiation, être transposés en quelque sorte dans un autre ordre, en ce sens qu'ils s'en serviront comme d'un support pour le travail initiatique lui-même, et que par conséquent, pour eux, les effets n'en seront plus limités au seul ordre exotérique comme ils le sont pour la généralité des adhérents de la même forme traditionnelle ; en cela, il en est du Christianisme comme de toute autre tradition, dès lors qu'il y a ou qu'il y a eu une initiation proprement chrétienne. Seulement, il est bien entendu que, loin de dispenser de l'initiation régulière ou de pouvoir en tenir lieu, cet usage initiatique des rites exotériques la présuppose au contraire essentiellement comme la condition nécessaire de sa possibilité même, condition à laquelle les qualifications les plus exceptionnelles ne sauraient suppléer, et hors de laquelle tout ce qui dépasse le niveau ordinaire ne peut aboutir tout au plus qu'au mysticisme, c'est-à-dire à quelque chose qui, en réalité, ne relève encore que de l'exotérisme religieux.

On peut facilement comprendre, par ce que nous venons de dire en dernier lieu, ce qu'il en fut réellement de ceux qui, au moyen âge, laissèrent des écrits d'inspiration manifestement initiatique, et qu'aujourd'hui on a communément le tort de prendre pour des « mystiques », parce qu'on ne connaît plus rien d'autre, mais qui furent certainement quelque chose de tout différent. Il n'est nullement à supposer qu'il se soit agi là de cas d'initiation « spontanée », ou de cas d'exception dans lesquels une initiation virtuelle demeurée attachée aux sacrements aurait pu devenir effective, alors qu'il y avait toutes les possibilités d'un rattachement normal à quelque une des organisations initiatiques régulières qui existaient à cette époque, souvent même sous le couvert des ordres religieux et à leur intérieur, bien que ne se confondant en aucune façon avec eux. Nous ne pouvons nous y étendre davantage pour ne pas allonger indéfiniment cet exposé, mais nous ferons remarquer que c'est précisément quand ces initiations cessèrent d'exister, ou tout au moins d'être suffisamment accessibles pour offrir encore réellement ces possibilités de rattachement, que le mysticisme proprement dit prit naissance, de sorte que les deux choses apparaissent comme étroitement liées¹⁸. Ce que nous disons ici ne s'applique d'ailleurs qu'à l'Église latine, et ce qui est très remarquable aussi, c'est que, dans les Églises d'Orient, il n'y a jamais eu de mysticisme au sens où on l'entend dans le

¹⁸ Nous ne voulons pas dire que certaines formes d'initiation chrétienne ne se soient pas continuées plus tard, puisque nous avons même des raisons de penser qu'il en subsiste encore quelque chose actuellement, mais cela dans des milieux tellement restreints que, en fait, on peut les considérer comme pratiquement inaccessibles, ou bien, comme nous allons le dire, dans des branches du Christianisme autres que l'Église latine.

Christianisme occidental depuis le XVI^e siècle ; ce fait peut donner à penser qu'une certaine initiation du genre de celles auxquelles nous faisons allusion a dû se maintenir dans ces Églises, et, effectivement, c'est ce qu'on y trouve avec l'hésychasme, dont le caractère réellement initiatique ne semble pas douteux, même si, là comme dans bien d'autres cas, il a été plus ou moins amoindri au cours des temps modernes, par une conséquence naturelle des conditions générales de cette époque, à laquelle ne peuvent guère échapper que les initiations qui sont extrêmement peu répandues, qu'elles l'aient toujours été ou qu'elles aient décidé volontairement de se « fermer » plus que jamais pour éviter toute dégénérescence. Dans l'hésychasme, l'initiation proprement dite est essentiellement constituée par la transmission régulière de certaines formules, exactement comparables à la communication des *mantras* dans la tradition hindoue et à celle du *wird* dans les *turuq* islamiques ; il y existe aussi toute une « technique » de l'invocation comme moyen propre du travail intérieur¹⁹, moyen bien distinct des rites chrétiens exotériques, quoique ce travail n'en puisse pas moins trouver aussi un point d'appui dans ceux-ci comme nous l'avons expliqué, dès lors que, avec les formules requises, l'influence à laquelle elles servent de véhicule a été transmise valablement, ce qui implique naturellement l'existence d'une chaîne initiatique ininterrompue, puisqu'on ne peut évidemment transmettre que ce qu'on a reçu soi-même²⁰. Ce sont là encore des questions que nous ne pouvons qu'indiquer ici très sommairement, mais, du fait que l'hésychasme est encore vivant de nos jours, il nous semble qu'il serait possible de trouver de ce côté certains éclaircissements sur ce qu'ont pu être les caractères et les méthodes d'autres initiations chrétiennes qui malheureusement appartiennent au passé.

Pour conclure enfin, nous pouvons dire ceci : en dépit des origines initiatiques du Christianisme, celui-ci, dans son état actuel, n'est certainement rien d'autre qu'une religion, c'est-à-dire une tradition d'ordre exclusivement exotérique, et il n'a pas en lui-même d'autres possibilités que celles de tout exotérisme ; il ne le prétend d'ailleurs aucunement, puisqu'il n'y est jamais question d'autre chose que d'obtenir le « salut ». Une initiation peut naturellement s'y superposer, et elle le devrait même normalement pour que la tradition soit véritablement complète, possédant effectivement les deux aspects exotérique et ésotérique ; mais, dans sa forme occidentale tout au moins, cette initiation, en fait, n'existe plus présentement. Il est d'ailleurs bien entendu que l'observance des rites exotériques est pleinement suffisante pour atteindre au « salut » ; c'est déjà beaucoup, assurément, et même c'est tout ce à quoi peut légitimement prétendre, aujourd'hui plus que jamais, l'immense majorité des êtres humains ; mais que devront faire, dans ces conditions, ceux pour

¹⁹ Une remarque intéressante à ce propos est que cette invocation est désignée en grec par le terme *mnêmê*, « mémoire » ou « souvenir », qui est ici exactement l'équivalent de l'arabe *dhikr*.

²⁰ Il est à noter que, parmi les interprètes modernes de l'hésychasme, il en est beaucoup qui s'efforcent de « minimiser » l'importance de son côté proprement « technique », soit parce que cela répond réellement à leurs tendances, soit parce qu'ils pensent se débarrasser ainsi de certaines critiques qui procèdent d'une méconnaissance complète des choses initiatiques ; c'est là, dans tous les cas, un exemple de ces amoindrissements dont nous parlions tout à l'heure.

qui, suivant l'expression de certains *mutaṣawwifīn*, « le Paradis n'est encore qu'une prison ».

XXII

La lumière et la pluie

Publié dans les Études Traditionnelles, mai 1946.

Nous venons de faire allusion à un certain rapport existant entre la lumière et la pluie, en tant que l'une et l'autre symbolisent également les influences célestes ou spirituelles*. Cette signification est évidente en ce qui concerne la lumière ; pour ce qui est de la pluie, nous l'avons indiquée ailleurs¹, en précisant qu'il s'agit surtout alors de la descente de ces influences dans le monde terrestre, et en faisant remarquer que c'est là en réalité le sens profond, et entièrement indépendant de toute application « magique », des rites très répandus qui ont pour but de « faire la pluie² ». La lumière et la pluie ont d'ailleurs toutes deux un pouvoir « vivifiant », qui représente bien l'action des influences dont il s'agit³ ; à ce caractère se rattache aussi plus particulièrement le symbolisme de la rosée, qui, comme il est naturel, est étroitement connexe de celui de la pluie, et qui est commun à de nombreuses formes traditionnelles, de l'hermétisme⁴ et de la Kabbale hébraïque⁵ à la tradition extrême orientale⁶.

Il importe de remarquer que la lumière et la pluie, quand elles sont ainsi envisagées, ne sont pas rapportées seulement au ciel d'une façon générale, mais aussi plus spécialement au soleil ; et ceci est strictement conforme à la nature des phénomènes physiques correspondants, c'est-à-dire de la lumière et de la pluie elles-mêmes entendues dans leur sens littéral. En effet, d'une part, le soleil est bien réellement la source directe de la lumière dans notre monde ; et, d'autre part, c'est lui aussi qui, en faisant évaporer les eaux, les aspire en quelque sorte vers les régions supérieures de l'atmosphère, d'où elles redescendent ensuite en pluie sur la terre. Ce qu'il faut encore noter à cet égard, c'est que l'action du soleil dans cette production

* [Cf. *Kâla-mukha*.]

¹ *La Grande Triade*, ch. XIV.

² Ce symbolisme de la pluie a été conservé, à travers la tradition hébraïque, jusque dans la liturgie catholique elle-même : *Rorate Cæli desuper*, et *nubes pluant Justum* (Isaïe, XLV, 8).

³ Voir à ce sujet, en ce qui concerne la lumière, *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII.

⁴ La tradition rosicrucienne associe même tout spécialement la rosée et la lumière, en établissant un rapprochement par assonance entre *Ros-Lux* et *Rosa-Crux*.

⁵ Nous rappellerons aussi, à ce propos, que le nom de *Metatron*, par les différentes interprétations qui en sont données, est rattaché à la fois à la « lumière » et à la « pluie » ; et le caractère proprement « solaire » de *Metatron* met ceci en rapport direct avec les considérations qui vont suivre.

⁶ Voir *Le Roi du Monde*, ch. III, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX.

de la pluie est due proprement à sa chaleur ; nous retrouvons ainsi les deux termes complémentaires, lumière et chaleur, en lesquels se polarise l'élément igné, ainsi que nous l'avons déjà dit en d'autres occasions ; et cette remarque fournit l'explication du double sens que présente une figuration symbolique qui semble avoir été généralement assez peu comprise.

Le soleil a été souvent représenté, en des temps et des lieux très divers, et jusqu'au moyen âge occidental, avec des rayons de deux sortes, alternativement rectilignes et ondulés ; un exemple remarquable de cette figuration se trouve sur une tablette assyrienne du *British Museum*, datant du I^{er} siècle avant l'ère chrétienne⁷, où le soleil apparaît comme une sorte d'étoile à huit rayons⁸ : chacun des quatre rayons verticaux et horizontaux est constitué par deux lignes droites formant entre elles un angle très aigu, et chacun des quatre rayons intermédiaires par un ensemble de trois lignes ondulées parallèles. Dans d'autres figurations équivalentes, les rayons ondulés sont formés, comme les rayons droits, de deux lignes se rejoignant à leurs extrémités, et qui reproduisent alors l'aspect bien connu de l'« épée flamboyante⁹ » ; dans tous les cas, il va de soi que les éléments essentiels à considérer sont respectivement la ligne droite et la ligne ondulée, auxquelles les deux sortes de rayons peuvent en définitive se réduire dans les représentations les plus simplifiées ; mais quelle est exactement ici la signification de ces deux lignes ?

Tout d'abord, suivant le sens qui peut paraître le plus naturel quand il s'agit d'une figuration du soleil, la ligne droite représente la lumière et la ligne ondulée la

⁷ Cette tablette est reproduite dans *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assyrian Tablets from Nineveh* (publication du *British Museum*).

[En voici une photographie :



⁸ Ce nombre 8 peut avoir ici un certain rapport avec le symbolisme chrétien du *Sol Justitiae* (cf. le symbolisme de la 8^{ème} lame du Tarot) ; le Dieu solaire devant lequel est placée cette figuration tient d'ailleurs dans une de ses mains « un disque et une barre qui sont des représentations conventionnelles de la ligne à mesurer et de la verge de justice » ; au sujet du premier de ces deux emblèmes, nous rappellerons le rapport qui existe entre le symbolisme de la « mesure » et celui des « rayons solaires » (voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III).

⁹ Nous signalerons incidemment que cette forme ondulée est parfois aussi une représentation de l'éclair, lequel est d'ailleurs également en rapport avec la pluie, en tant que celle-ci apparaît comme une conséquence de l'action de la foudre sur les nuages, qui libère les eaux contenues dans ceux-ci.

chaleur ; ceci correspond d'ailleurs au symbolisme des deux lettres hébraïques *resh* et *shin*, en tant qu'éléments respectifs des racines *ar* et *ash*, qui expriment précisément ces deux modalités complémentaires du feu¹⁰. Seulement, ce qui semble compliquer les choses, c'est que, d'un autre côté, la ligne ondulée est aussi très généralement un symbole de l'eau ; dans cette même tablette assyrienne que nous avons mentionnée tout à l'heure, les eaux sont figurées par une série de lignes ondulées tout à fait semblables à celles que l'on voit dans les rayons du soleil. La vérité est que, par suite de ce que nous avons déjà expliqué, il n'y a là aucune contradiction : la pluie, à laquelle convient naturellement le symbole général de l'eau, peut réellement être considérée comme procédant du soleil ; et en outre, comme elle est un effet de la chaleur solaire, sa représentation peut légitimement se confondre avec celle de cette chaleur elle-même¹¹. Ainsi, la double radiation que nous envisageons est bien lumière et chaleur sous un certain rapport ; mais en même temps, sous un autre rapport, elle est aussi lumière et pluie, par lesquelles le soleil exerce sur toutes choses son action vivifiante.

À propos de cette question, il convient de remarquer encore ceci : le feu et l'eau sont deux éléments opposés, cette opposition n'étant d'ailleurs que l'apparence extérieure d'un complémentarisme ; mais, au-delà du domaine où s'affirment les oppositions, ils doivent, comme tous les contraires, se rejoindre et s'unir d'une certaine façon. Dans le Principe même, dont le soleil est une image sensible, ils s'identifient en quelque sorte, ce qui justifie encore plus complètement la figuration que nous venons d'étudier ; et, même à des niveaux inférieurs à celui-là, mais correspondant à des états de manifestation supérieurs au monde corporel auquel appartiennent le feu et l'eau sous l'aspect « grossier » qui donne lieu proprement à leur opposition, il peut encore y avoir entre eux une association équivalant pour ainsi dire à une identité relative. Cela est vrai pour les « eaux supérieures », qui sont les possibilités de la manifestation informelle, et qui, en un certain sens, sont représentées symboliquement par les nuages d'où la pluie descend sur la terre¹², en même temps que le feu y réside sous l'aspect de la foudre¹³ ; et cela l'est même encore, dans l'ordre de la manifestation formelle, pour certaines possibilités

¹⁰ Voir Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*.

¹¹ Suivant le langage de la tradition extrême-orientale, la lumière étant *yang*, la chaleur, considérée comme obscure, est *yin* par rapport à elle, de même que l'eau, d'autre part, est *yin* par rapport au feu ; la ligne droite est donc ici *yang* et la ligne ondulée *yin* à ces deux points de vue également.

¹² La pluie doit en effet, pour représenter les influences spirituelles, être regardée comme une eau « céleste », et l'on sait que les Cieux correspondent aux états informels ; l'évaporation des eaux terrestres par la chaleur solaire est d'ailleurs l'image d'une « transformation », de sorte qu'il y a là comme un passage alternatif des « eaux inférieures » aux « eaux supérieures » et inversement.

¹³ Ceci est à rapprocher de la remarque que nous avons faite plus haut au sujet de l'éclair, et achève de justifier la similitude qui existe entre la représentation de celui-ci et le symbole de l'eau. Dans l'antique symbolisme extrême-oriental, il n'y a qu'une très légère différence entre la figuration du tonnerre (*lei-wen*) et celle des nuages (*yun-wen*) ; l'une et l'autre consistent en des séries de spirales, quelquefois arrondies et quelquefois carrées ; on dit habituellement que les premières sont *yun-wen* et les secondes *lei-wen* mais il existe des formes intermédiaires qui rendent cette distinction très peu sensible en réalité ; et, au surplus, les unes et les autres sont également en connexion avec le symbolisme du Dragon (cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, pp. 236-237). Notons aussi que cette représentation du tonnerre par des spirales confirme encore ce que nous avons dit ailleurs du rapport existant entre le symbole de la double spirale et celui du *vajra* (*La Grande Triade*, ch. VI).

appartenant au domaine subtil. Il est particulièrement intéressant de noter, sous ce rapport, que les alchimistes « entendent par les eaux, les rayons et la lueur de leur feu », et qu'ils donnent le nom d'« ablution », non pas à l'« action de laver quelque chose avec de l'eau ou autre liqueur », mais à une purification qui s'opère par le feu, de sorte que « les anciens ont caché cette ablution sous l'énigme de la salamandre, qu'ils disent se nourrir dans le feu, et du lin incombustible¹⁴, qui s'y purifie et s'y blanchit sans s'y consumer¹⁵ ». On peut comprendre par là qu'il soit fait de fréquentes allusions, dans le symbolisme hermétique, à un « feu qui ne brûle pas » et à une « eau qui ne mouille pas les mains », et aussi que le mercure « animé », c'est-à-dire vivifié par l'action du soufre, soit décrit comme une « eau ignée », et parfois même comme un « feu liquide¹⁶ ».

Pour en revenir au symbolisme du soleil, nous ajouterons seulement que les deux sortes de rayons dont nous avons parlé se retrouvent dans certaines figurations symboliques du cœur, et le soleil, ou ce qu'il représente, est en effet regardé comme le « Cœur du Monde », si bien que, là aussi, c'est de la même chose qu'il s'agit en réalité ; mais ceci, en tant que le cœur y apparaît comme un centre de lumière et de chaleur tout à la fois, pourra donner lieu encore à d'autres considérations.

¹⁴ Ce « lin incombustible » (*asbestos*) est en réalité l'amiante.

¹⁵ Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 2.

¹⁶ Voir *La Grande Triade*, ch. XII.

XXIII

Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé

*Publié dans les Études Traditionnelles, juin-juillet 1946.
Auparavant publié dans Regnabit, avril 1926.*

En parlant, à propos de « la lumière et la pluie », des représentations du soleil avec des rayons alternativement rectilignes et ondulés, nous avons signalé que ces deux sortes de rayons se retrouvent aussi, d'une façon toute semblable, dans certaines figurations symboliques du cœur ; un des exemples les plus intéressants qu'on puisse en donner est celui du cœur figuré sur un petit bas-relief de marbre noir, datant apparemment du XVI^e siècle et provenant de la Chartreuse de Saint-Denis d'Orques, qui a été étudié autrefois par L. Charbonneau-Lassay¹. Ce cœur rayonnant est placé au centre de deux cercles sur lesquels se trouvent respectivement les planètes et les signes du Zodiaque, ce qui le caractérise expressément comme le « Centre du Monde », sous le double rapport du symbolisme spatial et du symbolisme temporel² ; cette figuration est évidemment « solaire », mais, d'ailleurs, le fait que le soleil, entendu au sens « physique », se trouve lui-même placé sur le cercle planétaire, ainsi qu'il doit l'être normalement dans le symbolisme astrologique, montre bien qu'il s'agit proprement ici du « Soleil spirituel ».

Il est à peine besoin de rappeler que l'assimilation du soleil et du cœur, en tant que l'un et l'autre ont également une signification « centrale », est commune à toutes les doctrines traditionnelles, en Occident aussi bien qu'en Orient ; c'est ainsi, par exemple, que Proclus dit en s'adressant au soleil : « Occupant au-dessus de l'éther le trône du milieu, et ayant pour figure un cercle éblouissant qui est le Cœur du Monde, tu remplis tout d'une providence à même de réveiller l'intelligence »³. Nous citons plus particulièrement ce texte ici, de préférence à bien d'autres, en raison de la mention formelle qui y est faite de l'intelligence ; et, comme nous avons eu souvent

¹ *Le Marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques*, dans *Regnabit*, février 1924.

² Il y a aussi, dans cette même figuration, d'autres détails qui ont un grand intérêt au point de vue symbolique ; ainsi, notamment, le cœur porte une blessure ou du moins ce qui présente l'apparence extérieure d'une blessure, ayant la forme d'un *iod* hébraïque, ce qui se réfère à la fois à l'« Œil du cœur » et au « germe » avatârique résidant au « centre », que celui-ci soit d'ailleurs entendu au sens macrocosmique (ce qui est manifestement le cas ici) ou au sens microcosmique (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII).

³ *Hymne au Soleil*, traduction Mario Meunier.

l'occasion de l'expliquer, le cœur est considéré aussi avant tout, dans toutes les traditions, comme le siège de l'intelligence⁴. D'ailleurs, selon Macrobe, « le nom d'Intelligence du Monde que l'on donne au Soleil répond à celui de Cœur du Ciel⁵ ; source de la lumière éthérée, le Soleil est pour ce fluide ce que le cœur est pour l'être animé⁶ » ; et Plutarque écrit que le Soleil, « ayant la force d'un cœur, disperse et répand de lui-même la chaleur et la lumière, comme si c'était le sang et le souffle⁷ ». Nous retrouvons dans ce dernier passage, tant pour le cœur que pour le soleil, l'indication de la chaleur et de la lumière, correspondant aux deux sortes de rayons que nous avons envisagés ; si le « souffle » y est rapporté à la lumière, c'est qu'il est proprement le symbole de l'esprit, qui est essentiellement la même chose que l'intelligence ; quant au sang, il est évidemment le véhicule de la « chaleur animatrice », ce qui se réfère plus spécialement au rôle « vital » du principe centre de l'être⁸.

Dans certains cas, en ce qui concerne le cœur, la figuration ne comporte qu'un seul des deux aspects de lumière et de chaleur : la lumière est naturellement représentée par un rayonnement du type ordinaire, c'est-à-dire formé uniquement de rayons rectilignes ; quant à la chaleur, elle est représentée le plus habituellement par des flammes sortant du cœur. On peut d'ailleurs remarquer que le rayonnement, même quand les deux aspects y sont réunis, paraît suggérer, d'une façon générale, une prépondérance reconnue à l'aspect lumineux ; cette interprétation est confirmée par le fait que les représentations du cœur rayonnant, avec ou sans la distinction de deux sortes de rayons, sont les plus anciennes, datant pour la plupart d'époques où l'intelligence était encore rapportée traditionnellement au cœur, tandis que celles du cœur enflammé se sont répandues surtout avec les idées modernes réduisant le cœur à ne plus correspondre qu'au sentiment⁹. On ne sait que trop, en effet, qu'on en est arrivé à ne plus donner au cœur d'autre signification que celle-là, et à oublier entièrement sa relation avec l'intelligence ; l'origine de cette déviation est d'ailleurs sans doute imputable pour une grande part au rationalisme, en tant que celui-ci prétend identifier purement et simplement l'intelligence à la raison, car ce n'est point avec cette dernière que le cœur est en rapport, mais bien avec l'intellect transcendant,

⁴ Il est bien entendu (et nous y reviendrons d'ailleurs plus loin) qu'il s'agit ici de l'intelligence pure, au sens universel, et non de la raison, qui n'en est qu'un simple reflet dans l'ordre individuel, et qui est rapportée au cerveau, celui-ci étant alors par rapport au cœur, dans l'être humain, l'analogue de ce que la lune est par rapport au soleil dans le monde.

⁵ Cette expression de « Cœur du Ciel », appliquée au soleil, se retrouve aussi dans les anciennes traditions de l'Amérique centrale.

⁶ *Songe de Scipion*, I, 20.

⁷ *De la face que l'on voit dans le cercle de la lune*, 15, 4. – Ce texte et le précédent sont cités en note par le traducteur à propos du passage de Proclus que nous venons de reproduire.

⁸ Aristote assimile la vie organique à la chaleur, en quoi il est d'accord avec toutes les doctrines orientales ; Descartes lui-même place dans le cœur un « feu sans lumière », mais qui n'est pour lui que le principe d'une théorie physiologique exclusivement « mécaniste » comme toute sa physique, ce qui, bien entendu, n'a rien de commun avec le point de vue traditionnel des anciens.

⁹ Il est remarquable, à cet égard, que, dans le symbolisme chrétien en particulier, les plus anciennes figurations connues du Sacré-Cœur appartiennent toutes au type du cœur rayonnant, tandis que, dans celles qui ne remontent pas au-delà du XVII^e siècle, c'est le cœur enflammé qu'on rencontre d'une façon constante et à peu près exclusive ; il y a là un exemple assez significatif de l'influence exercée par les conceptions modernes jusque dans le domaine religieux.

qui précisément est ignoré et même nié par le rationalisme. Il est vrai, d'autre part, que, dès lors que le cœur est considéré comme le centre de l'être, toutes les modalités de celui-ci peuvent en un certain sens lui être rapportées au moins indirectement, y compris le sentiment, ou ce que les psychologues appellent l'« affectivité » ; mais il n'y en a pas moins lieu d'observer en cela les relations hiérarchiques, et de maintenir que l'intellect seul est véritablement « central », tandis que toutes les autres modalités n'ont qu'un caractère plus ou moins « périphérique ». Seulement, l'intuition intellectuelle qui réside dans le cœur étant méconnue¹⁰, et la raison qui réside dans le cerveau ayant usurpé son rôle « illuminateur¹¹ », il ne restait plus au cœur que la seule possibilité d'être regardé comme le siège de l'affectivité¹² ; d'ailleurs, le monde moderne devait aussi voir naître, comme une sorte de contrepartie du rationalisme, ce qu'on peut appeler le sentimentalisme, c'est-à-dire la tendance à voir dans le sentiment ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans l'être, à affirmer sa suprématie sur l'intelligence ; et il est bien évident qu'une telle chose, comme tout ce qui n'est en réalité qu'exaltation de l'« infra-rationnel » sous une forme ou sous une autre, n'a pu se produire que parce que l'intelligence avait été tout d'abord réduite à la seule raison.

Maintenant, si l'on veut, en dehors de la déviation moderne dont nous venons de parler, établir, dans les limites légitimes, un certain rapport du cœur avec l'affectivité, on devra regarder ce rapport comme résultant directement de la considération du cœur comme « centre vital » et siège de la « chaleur animatrice », vie et affectivité étant deux choses très proches l'une de l'autre, sinon même tout à fait connexes, tandis que le rapport avec l'intelligence est évidemment d'un tout autre ordre. Du reste, cette étroite relation de la vie et de l'affectivité est nettement exprimée par le symbolisme lui-même, puisque l'une et l'autre y sont également représentées sous l'aspect de la chaleur¹³ ; et c'est en vertu de cette même assimilation, mais faite alors d'une façon assez peu consciente, que, dans le langage ordinaire, on parle couramment de la chaleur du sentiment ou de l'affection¹⁴. Il faut aussi remarquer à ce propos que, quand le feu se polarise en ces deux aspects complémentaires qui sont la lumière et la chaleur, ceux-ci sont pour ainsi dire, dans leur manifestation, en raison inverse l'un de l'autre ; et l'on sait que, même au simple point de vue de la physique, une flamme est en effet d'autant plus chaude qu'elle est moins éclairante. De même, le sentiment n'est véritablement qu'une chaleur sans

¹⁰ C'est cette intuition intellectuelle qui est symbolisée proprement par l'« œil du cœur ».

¹¹ Cf. ce que nous avons dit ailleurs sur le sens rationaliste donné aux « lumières » au XVIII^e siècle, notamment en Allemagne, et sur la signification connexe de la dénomination des Illuminés de Bavière (*Aperçus sur l'initiation*, ch. XII).

¹² C'est ainsi que Pascal, contemporain des débuts du rationalisme proprement dit, entend déjà le « cœur » au sens exclusif de « sentiment ».

¹³ Il s'agit naturellement ici de la vie organique, dans son acception la plus littérale, et non du sens supérieur dans lequel la « vie » est au contraire mise en rapport avec la lumière, ainsi qu'on le voit notamment au début de l'Évangile de saint Jean (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII).

¹⁴ Chez les modernes, le cœur enflammé est d'ailleurs pris assez ordinairement pour représenter l'amour, non pas seulement en un sens religieux, mais aussi au sens purement humain ; cette représentation était tout à fait courante, surtout au XVIII^e siècle.

lumière¹⁵, et l'on peut aussi trouver dans l'homme une lumière sans chaleur, celle de la raison, qui n'est qu'une lumière réfléchie, froide comme la lumière lunaire qui la symbolise. Dans l'ordre des principes, au contraire, les deux aspects, comme tous les complémentaires, se rejoignent et s'unissent indissolublement, puisqu'ils sont constitutifs d'une même nature essentielle ; il en est donc ainsi en ce qui concerne l'intelligence pure, qui appartient proprement à cet ordre principiel, et ceci confirme encore que, comme nous l'indiquions précédemment, le rayonnement symbolique sous sa double forme peut lui être rapporté intégralement. Le feu qui réside au centre de l'être est bien à la fois lumière et chaleur ; mais, si l'on veut traduire ces deux termes respectivement par intelligence et amour, bien qu'ils ne soient au fond que deux aspects inséparables d'une seule et même chose, il faudra, pour que cette traduction soit acceptable et légitime, ajouter que l'amour dont il s'agit alors diffère tout autant du sentiment auquel on donne le même nom que l'intelligence pure diffère de la raison.

On peut facilement comprendre, en effet, que certains termes empruntés à l'affectivité soient, aussi bien que d'autres, susceptibles d'être transposés analogiquement dans un ordre supérieur, car toutes choses ont effectivement, outre leur sens immédiat et littéral, une valeur de symboles par rapport à des réalités plus profondes ; et il en est manifestement ainsi, en particulier, toutes les fois que, dans les doctrines traditionnelles, il est question de l'amour. Chez les mystiques eux-mêmes, malgré certaines confusions inévitables, le langage affectif apparaît surtout comme un mode d'expression symbolique, car, quelle que soit chez eux la part incontestable du sentiment au sens ordinaire de ce mot, il est pourtant inadmissible, quoi qu'en puissent prétendre les psychologues modernes, qu'il n'y ait là rien d'autre que des émotions et des affections purement humaines rapportées telles quelles à un objet supra-humain. Cependant la transposition devient encore beaucoup plus évidente lorsqu'on constate que les applications traditionnelles de l'idée de l'amour ne sont pas bornées au domaine exotérique et surtout religieux, mais qu'elles s'étendent également au domaine ésotérique et initiatique ; il en est ainsi notamment dans de nombreuses branches ou écoles de l'ésotérisme islamique, et il en est de même dans certaines doctrines du moyen âge occidental, notamment les traditions propres aux Ordres de chevalerie¹⁶, et aussi la doctrine initiatique, d'ailleurs connexe, qui a trouvé son expression chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Nous ajouterons que la distinction de l'intelligence et de l'amour, ainsi entendue, a sa correspondance dans la tradition hindoue avec la distinction de *Jnâna-mârگا* et *Bhakti-mârگا* ; l'allusion que nous venons de faire aux Ordres de chevalerie indique d'ailleurs que la voie de l'amour est plus particulièrement appropriée aux Kshatriyas, tandis que la voie de l'intelligence ou de la connaissance est naturellement celle qui convient surtout aux Brahmanes ; mais, en définitive, il ne s'agit là que d'une différence qui porte seulement sur la façon d'envisager le Principe, en conformité avec la différence

¹⁵ C'est pourquoi les anciens représentaient l'amour comme aveugle.

¹⁶ On sait que la base principale de ces traditions était l'Évangile de saint Jean : « Dieu est Amour », dit saint Jean, ce qui ne peut assurément se comprendre que par la transposition dont nous parlons ici, et le cri de guerre des Templiers était : « Vive Dieu Saint Amour. »

même des natures individuelles, et qui ne saurait aucunement affecter l'indivisible unité du Principe lui-même.

XXIV

Le Saint Graal

Publié dans le Voile d'Isis, février-mars 1934.

M. Arthur Edward Waite a fait paraître un ouvrage sur les légendes du Saint Graal¹, imposant par ses dimensions et par la somme de recherches qu'il représente, et dans lequel tous ceux qui s'intéressent à cette question pourront trouver un exposé très complet et méthodique du contenu des multiples textes qui s'y rapportent, ainsi que des diverses théories qui ont été proposées pour expliquer l'origine et la signification de ces légendes fort complexes, parfois même contradictoires dans certains de leurs éléments. Il faut ajouter que M. Waite n'a pas entendu faire uniquement œuvre d'érudition, et il convient de l'en louer également, car nous sommes entièrement de son avis sur le peu de valeur de tout travail qui ne dépasse pas ce point de vue, et dont l'intérêt ne peut être en somme que « documentaire » ; il a voulu dégager le sens réel et « intérieur » du symbolisme du Saint Graal et de la « quête ». Malheureusement, nous devons dire que ce côté de son œuvre est celui qui nous paraît le moins satisfaisant ; les conclusions auxquelles il aboutit sont même plutôt décevantes, surtout si l'on songe à tout le labeur accompli pour y parvenir ; et c'est là-dessus que nous voudrions formuler quelques observations, qui se rattacheront d'ailleurs tout naturellement à des questions que nous avons déjà traitées en d'autres occasions.

Ce n'est pas faire injure à M. Waite, croyons-nous, que de dire que son ouvrage est quelque peu *one-sided* ; devons-nous traduire en français par « partial » ? Ce ne serait peut-être pas rigoureusement exact, et, en tout cas, nous n'entendons pas dire par là qu'il le soit de façon voulue ; il y aurait plutôt là quelque chose du défaut si fréquent chez ceux qui, s'étant « spécialisés » dans un certain ordre d'études, sont portés à tout y ramener ou à négliger ce qui ne s'y laisse pas réduire. Que la légende du Graal soit chrétienne, ce n'est certes pas contestable et M. Waite a raison de l'affirmer ; mais cela empêche-t-il nécessairement qu'elle soit aussi autre chose en même temps ? Ceux qui ont conscience de l'unité fondamentale de toutes les traditions ne verront là aucune incompatibilité ; mais M. Waite pour sa part, ne veut voir en quelque sorte que ce qui est spécifiquement chrétien, s'enfermant ainsi dans une forme traditionnelle particulière, dont les rapports qu'elle a avec les autres, précisément par son côté « intérieur », semblent dès lors lui échapper. Ce n'est pas

¹ *The Holy Grail, its legend and symbolism*, Rider and Co., London, 1933.

qu'il nie l'existence d'éléments d'une autre provenance, probablement antérieurs au christianisme, car ce serait aller contre l'évidence ; mais il ne leur accorde qu'une bien médiocre importance, et il paraît les considérer comme « accidentels », comme étant venus s'ajouter à la légende « du dehors », et simplement du fait du milieu où elle s'est élaborée. Aussi ces éléments sont-ils regardés par lui comme relevant de ce qu'on est convenu d'appeler le *folk-lore*, non pas toujours par dédain comme le mot lui-même pourrait le faire supposer, mais plutôt pour satisfaire à une sorte de « mode » de notre époque, et sans toujours se rendre compte des intentions qui s'y trouvent impliquées ; et il n'est peut-être pas inutile d'insister un peu sur ce point.

La conception même du *folk-lore*, tel qu'on l'entend habituellement, repose sur une idée radicalement fausse, l'idée qu'il y a des « créations populaires », produits spontanés de la masse du peuple ; et l'on voit tout de suite le rapport étroit de cette façon de voir avec les préjugés « démocratiques ». Comme on l'a dit très justement, « l'intérêt profond de toutes les traditions dites populaires réside surtout dans le fait qu'elles ne sont pas populaires d'origine² » ; et nous ajouterons que, s'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'éléments traditionnels au vrai sens de ce mot, si déformés, amoindris ou fragmentaires qu'ils puissent être parfois, et de choses ayant une valeur symbolique réelle, tout cela, bien loin d'être d'origine populaire, n'est même pas d'origine humaine. Ce qui peut être populaire, c'est uniquement le fait de la « survivance », quand ces éléments appartiennent à des formes traditionnelles disparues ; et, à cet égard, le terme de *folk-lore* prend un sens assez proche de celui de « paganisme », en ne tenant compte que de l'étymologie de ce dernier, et avec l'intention « polémique » et injurieuse en moins. Le peuple conserve ainsi, sans les comprendre, les débris de traditions anciennes, remontant même parfois à un passé si lointain qu'il serait impossible de le déterminer, et qu'on se contente de rapporter, pour cette raison, au domaine obscur de la « préhistoire » ; il remplit en cela la fonction d'une sorte de mémoire collective plus ou moins « subconsciente », dont le contenu est manifestement venu d'ailleurs³. Ce qui peut sembler le plus étonnant, c'est que, lorsqu'on va au fond des choses, on constate que ce qui est ainsi conservé contient surtout, sous une forme plus ou moins voilée, une somme considérable de données d'ordre ésotérique, c'est-à-dire précisément tout ce qu'il y a de moins populaire par essence ; et ce fait suggère de lui-même une explication que nous bornerons à indiquer en quelques mots. Lorsqu'une forme traditionnelle est sur le point de s'éteindre, ses derniers représentants peuvent fort bien confier volontairement, à cette mémoire collective dont nous venons de parler, ce qui autrement se perdrait sans retour ; c'est en somme le seul moyen de sauver ce qui peut l'être dans une certaine mesure ; et, en même temps, l'incompréhension naturelle de la masse est une suffisante garantie que ce qui possédait un caractère ésotérique n'en sera pas dépouillé pour cela, mais demeurera seulement, comme une

² Luc Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée*, p. 74.

³ C'est là une fonction essentiellement « lunaire », et il est à remarquer que, suivant l'astrologie, la masse populaire correspond effectivement à la lune, ce qui, en même temps, indique bien son caractère purement passif, incapable d'initiative ou de spontanéité.

sorte de témoignage du passé, pour ceux qui, en d'autres temps, seront capables de le comprendre.

Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on attribuerait au *folk-lore*, sans plus ample examen, tout ce qui appartient à des traditions autres que le christianisme, celui-ci seul faisant exception ; telle semble être l'intention de M. Waite, lorsqu'il accepte cette dénomination pour les éléments « préchrétiens », et particulièrement celtiques, qui se rencontrent dans les légendes du Graal. Il n'y a pas, sous ce rapport, de formes traditionnelles privilégiées ; la seule distinction à faire est celle des formes disparues et de celles qui sont actuellement vivantes ; et, par conséquent, toute la question reviendrait à savoir si la tradition celtique avait réellement cessé de vivre lorsque se constituèrent les légendes dont il s'agit. Cela est au moins contestable : d'une part, cette tradition peut s'être maintenue plus longtemps qu'on ne le croit d'ordinaire, avec une organisation plus ou moins cachée, et, d'autre part, ces légendes elles-mêmes peuvent être plus anciennes que ne le pensent les « critiques », non pas qu'il y ait eu forcément des textes aujourd'hui perdus, auxquels nous ne croyons guère plus que M. Waite, mais parce qu'elles peuvent avoir été d'abord l'objet d'une transmission orale qui peut avoir duré plusieurs siècles, ce qui est loin d'être un fait exceptionnel. Nous voyons là, pour notre part, la marque d'une « jonction » entre deux formes traditionnelles, l'une ancienne et l'autre nouvelle alors, la tradition celtique et la tradition chrétienne, jonction par laquelle ce qui devait être conservé de la première fut en quelque sorte incorporé à la seconde, en se modifiant sans doute jusqu'à un certain point, quant à la forme extérieure, par adaptation et assimilation, mais non point en se transposant sur un autre plan, comme le voudrait M. Waite, car il y a des équivalences entre toutes les traditions régulières ; il y a donc là bien autre chose qu'une simple question de « sources », au sens où l'entendent les érudits. Il serait peut-être difficile de préciser exactement le lieu et la date où cette jonction s'est opérée, mais cela n'a qu'un intérêt secondaire et presque uniquement historique ; il est d'ailleurs facile de concevoir que ces choses sont de celles qui ne laissent pas de traces dans des « documents » écrits. Peut-être l'« Église celtique » ou « culdéenne » mérite-t-elle, à cet égard, plus d'attention que M. Waite ne semble disposé à lui en accorder ; sa dénomination même pourrait le donner à entendre ; et il n'y a rien d'in vraisemblable à ce qu'il y ait eu derrière elle quelque chose d'un autre ordre, non plus religieux, mais initiatique, car, comme tout ce qui se rapporte aux liens existant entre les différentes traditions, ce dont il s'agit ici relève nécessairement du domaine initiatique ou ésotérique. L'exotérisme, qu'il soit religieux ou autre, ne va jamais au-delà des limites de la forme traditionnelle à laquelle il appartient en propre ; ce qui dépasse ces limites ne peut appartenir à une « Église » comme telle, mais celle-ci peut seulement en être le « support » extérieur ; et c'est là une remarque sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir par la suite.

Une autre observation, concernant plus particulièrement le symbolisme, s'impose également ; il y a des symboles qui sont communs aux formes traditionnelles les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres, non pas par suite d'« emprunts » qui, dans bien des cas, seraient tout à fait impossibles, mais parce qu'ils appartiennent en réalité à la tradition primordiale dont ces formes sont

toutes issues directement ou indirectement. Ce cas est précisément celui du vase ou de la coupe ; pourquoi ce qui s'y rapporte ne serait-il que du *folk-lore* quand il s'agit de traditions « préchrétiennes », alors que, dans le christianisme seul, elle serait un symbole essentiellement « eucharistique » ?

Ce ne sont pas les assimilations envisagées par Burnouf ou par d'autres qui sont ici à rejeter, mais bien les interprétations « naturalistes » qu'ils ont voulu étendre au christianisme comme à tout le reste, et qui, en réalité, ne sont valables nulle part. Il faudrait donc faire ici exactement le contraire de ce que fait M. Waite, qui, s'arrêtant à des explications extérieures et superficielles, qu'il accepte de confiance tant qu'il ne s'agit pas du christianisme, voit des sens radicalement différents et sans rapport entre eux là où il n'y a que les aspects plus ou moins multiples d'un même symbole ou ses diverses applications ; sans doute en eût-il été autrement s'il n'avait été gêné par son idée préconçue d'une sorte d'hétérogénéité du christianisme par rapport aux autres traditions. De même, M. Waite repousse fort justement, en ce qui concerne la légende du Graal, les théories qui font appel à de prétendus « dieux de la végétation » ; mais il est regrettable qu'il soit beaucoup moins net à l'égard des mystères antiques, qui n'eurent jamais rien de commun non plus avec ce « naturalisme » d'invention toute moderne ; les « dieux de la végétation » et autres histoires du même genre n'ont jamais existé que dans l'imagination de Frazer et de ses pareils, dont les intentions antitraditionnelles ne sont d'ailleurs pas douteuses.

À la vérité, il semble bien aussi que M. Waite soit plus ou moins influencé par un certain « évolutionnisme » ; cette tendance se trahit notamment lorsqu'il déclare que ce qui importe, c'est beaucoup moins l'origine de la légende que le dernier état auquel elle est parvenue par la suite ; et il paraît croire qu'il a dû y avoir, de l'une à l'autre, une sorte de perfectionnement progressif. En réalité, s'il s'agit de quelque chose qui a un caractère vraiment traditionnel, tout doit au contraire s'y trouver dès le commencement, et les développements ultérieurs ne font que le rendre plus explicite, sans adjonction d'éléments nouveaux et venus de l'extérieur.

M. Waite paraît admettre une sorte de « spiritualisation », par laquelle un sens supérieur aurait pu venir se greffer sur quelque chose qui ne le comportait pas tout d'abord ; en fait, c'est plutôt l'inverse qui se produit généralement ; et cela rappelle un peu trop les vues profanes des « historiens des religions ». Nous trouvons, à propos de l'alchimie, un exemple très frappant de cette sorte de renversement : M. Waite pense que l'alchimie matérielle a précédé l'alchimie spirituelle, et que celle-ci n'a fait son apparition qu'avec Kuhnraeth et Jacob Böhme ; s'il connaissait certains traités arabes bien antérieurs à ceux-ci, il serait obligé, même en s'en tenant aux documents écrits, de modifier cette opinion ; et en outre, puisqu'il reconnaît que le langage employé est le même dans les deux cas, nous pourrions lui demander comment il peut être sûr que, dans tel ou tel texte, il ne s'agit que d'opérations matérielles. La vérité est qu'on n'a pas toujours éprouvé le besoin de déclarer expressément qu'il s'agissait d'autre chose, qui devait même au contraire être voilé précisément par le symbolisme mis en usage ; et, s'il est arrivé par la suite que certains l'aient déclaré, ce fut surtout en présence de dégénérescences dues à ce qu'il y avait dès lors des gens qui, ignorants de la valeur des symboles, prenaient tout à la

lettre et dans un sens exclusivement matériel : c'étaient les « souffleurs », précurseurs de la chimie moderne. Penser qu'un sens nouveau peut être donné à un symbole qui ne le possédait pas par lui-même, c'est presque nier le symbolisme, car c'est en faire quelque chose d'artificiel, sinon d'entièrement arbitraire, et en tout cas de purement humain ; et, dans cet ordre d'idées, M. Waite va jusqu'à dire que chacun trouve dans un symbole ce qu'il y met lui-même, si bien que sa signification changerait avec la mentalité de chaque époque ; nous reconnaissons là les théories « psychologiques » chères à bon nombre de nos contemporains ; et n'avions-nous pas raison de parler d'« évolutionnisme » ?

Nous l'avons dit souvent, et nous ne saurions trop le répéter : tout véritable symbole porte ses multiples sens en lui-même, et cela dès l'origine, car il n'est pas constitué comme tel en vertu d'une convention humaine, mais en vertu de la « loi de correspondance » qui relie tous les mondes entre eux ; que, tandis que certains voient ces sens, d'autres ne les voient pas ou n'en voient qu'une partie, ils n'y sont pas moins réellement contenus, et l'« horizon intellectuel » de chacun fait toute la différence ; le symbolisme est une science exacte, et non pas une rêverie où les fantaisies individuelles peuvent se donner libre cours.

Nous ne croyons donc pas, dans les choses de cet ordre, aux « inventions des poètes », auxquelles M. Waite semble disposé à faire une grande part ; ces inventions, loin de porter sur l'essentiel, ne font que le dissimuler, volontairement ou non, en l'enveloppant des apparences trompeuses d'une « fiction » quelconque ; et parfois elles ne le dissimulent que trop bien, car, lorsqu'elles se font trop envahissantes, il finit par devenir presque impossible de découvrir le sens profond et originel ; n'est-ce pas ainsi que, chez les Grecs, le symbolisme dégénéra en « mythologie » ? Ce danger est surtout à craindre lorsque le poète lui-même n'a pas conscience de la valeur réelle des symboles, car il est évident que ce cas peut se présenter ; l'apologue de « l'âne portant des reliques » s'applique ici comme en bien d'autres choses ; et le poète, alors, jouera en somme un rôle analogue à celui du peuple profane conservant et transmettant à son insu des données initiatiques, ainsi que nous le disions plus haut. La question se pose ici tout particulièrement : les auteurs des romans du Graal furent-ils dans ce dernier cas ou, au contraire, furent-ils conscients, à un degré ou à un autre, du sens profond de ce qu'ils exprimaient ? Il n'est certes pas facile d'y répondre avec certitude, car, là encore, les apparences peuvent faire illusion : en présence d'un mélange d'éléments insignifiants et incohérents, on est tenté de penser que l'auteur ne savait pas de quoi il parlait ; pourtant, il n'en est pas forcément ainsi, car il est arrivé souvent que les obscurités et même les contradictions soient parfaitement voulues, et que les détails inutiles aient expressément pour but d'égarer l'attention des profanes, de la même façon qu'un symbole peut être dissimulé intentionnellement dans un motif d'ornementation plus ou moins compliqué ; au moyen âge surtout, les exemples de ce genre abondent, ne serait-ce que chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Le fait que le sens supérieur transparaît moins chez Chrestien de Troyes par exemple, que chez Robert de Borron, ne prouve donc pas nécessairement que le premier en ait été moins conscient que le second ; encore moins faudrait-il en conclure que ce sens est absent de ses écrits, ce qui serait une erreur comparable à celle qui consiste à attribuer

aux anciens alchimistes des préoccupations d'ordre uniquement matériel, pour la seule raison qu'ils n'ont pas jugé à propos d'écrire en toutes lettres que leur science était en réalité de nature spirituelle⁴. Au surplus, la question de l'« initiation » des auteurs des romans a peut-être moins d'importance qu'on ne pourrait le croire au premier abord, puisque, de toutes façons, elle ne change rien aux apparences sous lesquelles le sujet est présenté ; dès lors qu'il s'agit d'une « extériorisation » de données ésotériques, mais qui ne saurait en aucune façon être une « vulgarisation », il est facile de comprendre qu'il doive en être ainsi. Nous irons plus loin : un profane peut même, pour une telle « extériorisation », avoir servi de « porte-parole » à une organisation initiatique, qui l'aura choisi à cet effet simplement pour ses qualités de poète ou d'écrivain, ou pour toute autre raison contingente. Dante écrivait en parfaite connaissance de cause ; Chrestien de Troyes, Robert de Borron et bien d'autres furent probablement beaucoup moins conscients de ce qu'ils exprimaient, et peut-être même certains d'entre eux ne le furent-ils pas du tout ; mais peu importe au fond, car, s'il y avait derrière eux une organisation initiatique, quelle qu'elle fût d'ailleurs, le danger d'une déformation due à leur incompréhension se trouvait par là même écarté, cette organisation pouvant les guider constamment sans même qu'ils s'en doutent, soit par l'intermédiaire de certains de ses membres leur fournissant les éléments à mettre en œuvre, soit par des suggestions ou des influences d'un autre genre, plus subtiles et moins « tangibles », mais non moins réelles pour cela ni moins efficaces. On comprendra sans peine que ceci n'a rien à voir avec la soi-disant « inspiration » poétique, telle que les modernes l'entendent, et qui n'est en réalité que de l'imagination pure et simple, ni avec la « littérature », au sens profane de ce mot ; et nous ajouterons tout de suite qu'il ne s'agit pas davantage de « mysticisme » ; mais ce dernier point touche directement à d'autres questions que nous devons envisager maintenant plus spécialement.



Il ne nous paraît pas douteux que les origines de la légende du Graal doivent être rapportées à la transmission d'éléments traditionnels, d'ordre initiatique, du druidisme au christianisme ; cette transmission ayant été opérée régulièrement, et quelles qu'en aient été d'ailleurs les modalités, ces éléments firent dès lors partie intégrante de l'ésotérisme chrétien ; nous sommes bien d'accord avec M. Waite sur ce second point, mais nous devons dire que le premier semble lui avoir échappé. L'existence de l'ésotérisme chrétien au moyen âge est une chose absolument certaine ; les preuves de tout genre en abondent, et les dénégations dues à l'incompréhension moderne, qu'elles proviennent d'ailleurs de partisans ou d'adversaires du christianisme, ne peuvent rien contre ce fait ; nous avons eu assez souvent l'occasion de parler de cette question pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister ici. Mais, parmi ceux mêmes qui admettent l'existence de cet ésotérisme, il en

⁴ Si M. Waite croit, comme il le semble bien, que certaines choses sont trop « matérielles » pour être compatibles avec l'existence d'un sens supérieur dans les textes où elles se rencontrent, nous pourrions lui demander ce qu'il pense, par exemple, de Rabelais et de Boccace.

est beaucoup qui s'en font une conception plus ou moins inexacte, et tel nous paraît être aussi le cas de M. Waite, à en juger par ses conclusions ; il y a, là encore, des confusions et des malentendus qu'il importe de dissiper.

Tout d'abord, qu'on remarque bien que nous disons « ésotérisme chrétien » et non « christianisme ésotérique » ; il ne s'agit point, en effet, d'une forme spéciale de christianisme, il s'agit du côté « intérieur » de la tradition chrétienne ; et il est facile de comprendre qu'il y a là plus qu'une simple nuance. En outre, lorsqu'il y a lieu de distinguer ainsi dans une forme traditionnelle deux faces, l'une exotérique et l'autre ésotérique, il doit être bien entendu qu'elles ne se rapportent pas au même domaine, si bien qu'il ne peut y avoir entre elles de conflit ou d'opposition d'aucune sorte ; en particulier, lorsque l'exotérisme revêt le caractère spécifiquement religieux, comme c'est ici le cas, l'ésotérisme correspondant, tout en y prenant sa base et son support, n'a en lui-même rien à voir avec le domaine religieux et se situe dans un ordre totalement différent. Il résulte immédiatement de là que cet ésotérisme ne peut en aucun cas être représenté par des « Églises » ou des « sectes » quelconques qui, par définition même, sont toujours religieuses, donc exotériques ; c'est là encore un point que nous avons déjà traité en d'autres circonstances, et qu'il nous suffit donc de rappeler sommairement. Certaines « sectes » ont pu naître d'une confusion entre les deux domaines, et d'une « extériorisation » erronée de données ésotériques mal comprises et mal appliquées ; mais les organisations initiatiques véritables, se maintenant strictement sur leur terrain propre, demeurent forcément étrangères à de telles déviations, et leur « régularité » même les oblige à ne reconnaître que ce qui présente un caractère d'orthodoxie, fût-ce dans l'ordre exotérique. On est donc assuré par là que ceux qui veulent rapporter à des « sectes » ce qui concerne l'ésotérisme ou l'initiation font fausse route et ne peuvent que s'égarer ; point n'est besoin d'un plus ample examen pour écarter toute hypothèse de ce genre ; et, si l'on trouve dans quelques « sectes » des éléments qui paraissent être de nature ésotérique, il faut en conclure, non point qu'ils ont eu là leur origine, mais, tout au contraire, qu'ils y ont été détournés de leur véritable signification.

Cela étant, certaines difficultés apparentes se trouvent aussitôt résolues, ou, pour mieux dire, on s'aperçoit qu'elles sont inexistantes : ainsi, il n'y a point lieu de se demander quelle peut être la situation, par rapport à l'orthodoxie chrétienne entendue au sens ordinaire, d'une ligne de transmission en dehors de la « succession apostolique », comme celle dont il est question dans certaines versions de la légende du Graal ; s'il s'agit là d'une hiérarchie initiatique, la hiérarchie religieuse ne saurait en aucune façon être affectée par son existence, que d'ailleurs elle n'a point à connaître « officiellement » si l'on peut dire, puisqu'elle-même n'exerce de juridiction légitime que dans le domaine exotérique. De même, lorsqu'il est question d'une formule secrète en relation avec certains rites, il y a, disons-le franchement, une singulière naïveté à se demander si la perte ou l'omission de cette formule ne risque pas d'empêcher que la célébration de la messe puisse être regardée comme valable ; la messe, telle qu'elle est, est un rite religieux, et il s'agit là d'un rite initiatique ; chacun vaut dans son ordre et, même si l'un et l'autre ont en commun un caractère « eucharistique », cela ne change rien à cette distinction essentielle, pas plus

que le fait qu'un même symbole peut être interprété à la fois aux deux points de vue exotérique et ésotérique n'empêche ceux-ci d'être entièrement distincts et de se rapporter à des domaines totalement différents ; quelles que puissent être parfois les ressemblances extérieures, qui s'expliquent d'ailleurs par certaines correspondances, la portée et le but des rites initiatiques sont tout autres que ceux des rites religieux. À plus forte raison, il n'y a pas à rechercher si la formule mystérieuse dont il s'agit ne pourrait pas être identifiée avec une formule en usage dans telle ou telle Église possédant un rituel plus ou moins spécial ; d'abord, tant qu'il s'agit d'Églises orthodoxes, les variantes du rituel sont tout à fait secondaires et ne peuvent aucunement porter sur quelque chose d'essentiel ; ensuite, ces divers rituels ne peuvent jamais être autres que religieux, et, comme tels, ils sont parfaitement équivalents, la considération de l'un ou de l'autre ne nous rapprochant pas davantage du point de vue initiatique ; que de recherches et de discussions inutiles on s'épargnerait si l'on était, avant toutes choses, bien fixé sur les principes !

Maintenant, que les écrits concernant la légende du Graal soient émanés, directement ou indirectement, d'une organisation initiatique, cela ne veut point dire qu'ils constituent un rituel d'initiation, comme certains l'ont supposé assez bizarrement ; et il est curieux de noter qu'on n'a jamais émis une semblable hypothèse, à notre connaissance du moins, pour des œuvres qui pourtant décrivent beaucoup plus manifestement un processus initiatique, comme *La Divine Comédie* ou *Le Roman de la Rose* ; il est bien évident que tous les écrits qui présentent un caractère ésotérique ne sont pas pour cela des rituels. M. Waite, qui rejette avec juste raison cette supposition, en fait ressortir les invraisemblances : tel est, notamment, le fait que le prétendu récipiendaire aurait une question à poser, au lieu d'avoir au contraire à répondre aux questions de l'initiateur, ainsi que cela a lieu généralement ; et nous pourrions ajouter que les divergences qui existent entre les différentes versions sont incompatibles avec le caractère d'un rituel, qui a nécessairement une forme fixe et bien définie ; mais en quoi tout cela empêche-t-il que la légende se rattache, à quelque autre titre, à ce que M. Waite appelle *Instituted Mysteries*, et que nous appelons plus simplement les organisations initiatiques ? C'est qu'il se fait de celles-ci une idée beaucoup trop étroite, et inexacte par plus d'un côté : d'une part, il semble les concevoir comme quelque chose de presque exclusivement « cérémoniel », ce qui, remarquons-le en passant, est une façon de voir assez typiquement anglo-saxonne ; d'autre part, suivant une erreur très répandue et sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté, il se les représente comme étant plus ou moins des « sociétés », alors que, si quelques-unes d'entre elles en sont arrivées à prendre une telle forme, ce n'est là que l'effet d'une sorte de dégénérescence toute moderne. Il a sans doute connu, par expérience directe, un bon nombre de ces associations pseudo-initiatiques qui pullulent de nos jours en Occident, et s'il paraît en avoir été plutôt déçu, il n'en est pas moins demeuré, en un certain sens, influencé par ce qu'il a vu : nous voulons dire que, faute de percevoir nettement la différence de l'initiation authentique et de la pseudo-initiation, il attribue à tort aux véritables organisations initiatiques des caractères comparables à ceux des contrefaçons avec lesquelles il s'est trouvé en contact ; et cette méprise entraîne encore d'autres

conséquences, affectant directement, comme nous allons le voir, les conclusions positives de son étude.

Il est évident, en effet, que tout ce qui est d'ordre initiatique ne saurait en aucune façon rentrer dans un cadre aussi étroit que le serait celui de « sociétés » constituées à la manière moderne ; mais précisément, là où M. Waite ne retrouve plus rien qui ressemble de près ou de loin à ses « sociétés », il se perd, et il en arrive à admettre la supposition fantastique d'une initiation pouvant exister en dehors de toute organisation et de toute transmission régulière ; nous ne pouvons mieux faire ici que de renvoyer aux études que nous avons consacrées précédemment à cette question^{*}. C'est que, en dehors desdites « sociétés », il ne voit apparemment pas d'autre possibilité que celle d'une chose vague et indéfinie qu'il appelle « Église secrète » ou « Église intérieure », suivant des expressions empruntées à des mystiques tels qu'Eckartshausen et Lopoukine, et dans lesquelles le mot même d'« Église » indique qu'on se trouve, en réalité, ramené purement et simplement au point de vue religieux, fût-ce par quelqu'une de ces variétés plus ou moins aberrantes en lesquelles le mysticisme tend spontanément à se développer dès qu'il échappe au contrôle d'une orthodoxie rigoureuse. Effectivement, M. Waite est encore de ceux, malheureusement si nombreux aujourd'hui, qui, pour des raisons diverses, confondent mysticisme et initiation ; et il en arrive à parler en quelque sorte indifféremment de l'une ou de l'autre de ces deux choses, incompatibles entre elles, comme si elles étaient à peu près synonymes. Ce qu'il croit être l'initiation se résout, en définitive, en une simple « expérience mystique » ; et nous nous demandons même si, au fond, il ne conçoit pas cette « expérience » comme quelque chose de « psychologique », ce qui nous ramènerait encore à un niveau inférieur à celui du mysticisme entendu dans son sens propre, car les véritables états mystiques échappent déjà entièrement au domaine de la psychologie, en dépit de toutes les théories modernes du genre de celle dont le représentant le plus connu est William James. Quant aux états intérieurs dont la réalisation relève de l'ordre initiatique, ils ne sont ni des états psychologiques ni même des états mystiques ; ils sont quelque chose de beaucoup plus profond, et, en même temps ils ne sont point de ces choses dont on ne peut dire ni d'où elles viennent ni ce qu'elles sont au juste, mais ils impliquent au contraire une connaissance exacte et une technique précise ; la sentimentalité et l'imagination n'ont plus ici la moindre part. Transposer les vérités de l'ordre religieux dans l'ordre initiatique, ce n'est point les dissoudre dans les nuées d'un « idéal » quelconque ; c'est au contraire en pénétrer le sens le plus profond et le plus « positif » tout à la fois, en écartant toutes les nuées qui arrêtent et bornent la vue intellectuelle de l'humanité ordinaire. À vrai dire, dans une conception comme celle de M. Waite, ce n'est pas de transposition qu'il s'agit, mais tout au plus, si l'on veut, d'une sorte de prolongement ou d'extension dans le sens « horizontal », puisque tout ce qui est mysticisme est inclus dans le domaine religieux et ne va pas au-delà ; et, pour aller effectivement au-delà, il faut autre chose que l'agrégation à une « Église » qualifiée d'« intérieure » surtout, à ce qu'il semble, parce qu'elle n'a qu'une existence

^{*} [Cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XI et XII.]

simplement « idéale », ce qui, traduit en termes plus nets, revient à dire qu'elle n'est, en fait, qu'une organisation de rêve.

Là ne saurait être véritablement le « secret du Saint Graal », non plus d'ailleurs qu'aucun autre secret initiatique réel ; si l'on veut savoir où se trouve ce secret, il faut se reporter à la constitution très « positive » des centres spirituels, ainsi que nous l'avons indiqué assez explicitement dans notre étude sur *Le Roi du Monde*. Nous nous bornerons, à cet égard, à remarquer que M. Waite touche parfois à des choses dont la portée semble lui échapper : c'est ainsi qu'il lui arrive de parler, à diverses reprises, de choses « substituées », qui peuvent être des paroles ou des objets symboliques ; or, ceci peut se référer, soit aux divers centres secondaires en tant qu'ils sont des images ou des reflets du Centre suprême, soit aux phases successives de l'« obscurisation » qui se produit graduellement, en conformité avec les lois cycliques, dans la manifestation de ces mêmes centres par rapport au monde extérieur. D'ailleurs, le premier de ces deux cas rentre d'une certaine façon dans le second, car la constitution même des centres secondaires, correspondant aux formes traditionnelles particulières, quelles qu'elles soient, marque déjà un premier degré d'obscurisation vis-à-vis de la tradition primordiale ; en effet, le Centre suprême, dès lors, n'est plus en contact direct avec l'extérieur et le lien n'est maintenu que par l'intermédiaire de centres secondaires. D'autre part, si l'un de ceux-ci vient à disparaître, on peut dire qu'il est en quelque sorte résorbé dans le Centre suprême, dont il n'était qu'une émanation ; ici encore, du reste, il y a des degrés à observer : il peut se faire qu'un tel centre devienne seulement plus caché et plus fermé, et ce fait peut être représenté par le même symbolisme que sa disparition complète, tout éloignement de l'extérieur étant en même temps, et dans une mesure équivalente, un retour vers le Principe. Nous voulons faire ici allusion au symbolisme de la disparition finale du Graal : que celui-ci ait été enlevé au Ciel, suivant certaines versions, ou qu'il ait été transporté dans le « Royaume du prêtre Jean », suivant certaines autres, cela signifie exactement la même chose, ce dont M. Waite ne semble guère se douter⁵.

Il s'agit toujours là de ce même retrait de l'extérieur vers l'intérieur, en raison de l'état du monde à une certaine époque, ou, pour parler plus exactement, de cette portion du monde qui est en rapport avec la forme traditionnelle considérée ; ce retrait ne s'applique d'ailleurs ici qu'au côté ésotérique de la tradition, le côté exotérique étant, dans le cas du christianisme, demeuré sans changement apparent ; mais, c'est précisément par le côté ésotérique que sont établis et maintenus les liens effectifs et conscients avec le Centre suprême. Que quelque chose en subsiste cependant, mais en quelque sorte invisiblement, tant que cette forme traditionnelle

⁵ De ce qu'une lettre attribuée au prêtre Jean est manifestement apocryphe, M. Waite prétend en conclure à son inexistence, ce qui est une argumentation pour le moins singulière ; la question des rapports de la légende du Graal avec l'ordre du Temple est traitée par lui d'une façon qui n'est guère moins sommaire ; il semble qu'il ait, inconsciemment sans doute, une certaine hâte d'écarter ces choses trop significatives et inconciliables avec son « mysticisme » ; et, d'une façon générale, les versions allemandes de la légende nous paraissent mériter plus de considérations qu'il ne leur en accorde.

demeure vivante, cela doit être nécessairement ; s'il en était autrement, cela reviendrait à dire que l'« esprit » s'en est entièrement retiré et qu'il ne reste plus qu'un corps mort. Il est dit que le Graal ne fut plus vu comme auparavant, mais il n'est pas dit que personne ne le vit plus ; assurément, en principe, tout au moins, il est toujours présent pour ceux qui sont « qualifiés » ; mais, en fait, ceux-là sont devenus de plus en plus rares, au point de ne plus constituer qu'une infime exception ; et, depuis l'époque où l'on dit que les Rose-Croix se retirèrent en Asie, qu'on l'entende littéralement ou symboliquement, quelles possibilités de parvenir à l'initiation effective peuvent-ils encore trouver ouvertes devant eux dans le monde occidental ?

XXV

La Terre du Soleil

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier 1936.

Parmi les localités, souvent difficiles à identifier, qui jouent un rôle dans la légende du Saint Graal, certains attachent une importance toute spéciale à Glastonbury, qui serait le lieu où s'établit Joseph d'Arimathie après sa venue en Grande-Bretagne, et où l'on a voulu voir beaucoup d'autres choses encore, comme nous le dirons par la suite. Sans doute, il y a là des assimilations plus ou moins contestables, et dont certaines paraissent impliquer de véritables confusions ; mais il se peut cependant qu'il y ait, à ces confusions mêmes, quelques raisons qui ne soient pas dépourvues d'intérêt au point de vue de la « géographie sacrée » et des localisations successives de certains centres traditionnels. C'est ce que tendraient à indiquer les singulières découvertes exposées dans un ouvrage anonyme publié récemment¹, dont certains points appelleraient peut-être des réserves, par exemple en ce qui concerne l'interprétation de noms de lieux dont, plus vraisemblablement, l'origine est assez récente, mais dont la partie essentielle, avec les cartes qui l'appuient, pourrait difficilement être considérée comme purement fantaisiste*.

¹ *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars, its giant effigies described from air views, maps, and from « The Hight History of the Holy Graal »* (John M. Watkins, London).

[Voici une carte de ce zodiaque :



Glastonbury et la région avoisinante du Somerset auraient constitué, à une époque fort reculée et qui peut être dite « préhistorique », un immense « temple stellaire », déterminé par le tracé sur le sol d'effigies gigantesques représentant les constellations et disposées en une figure circulaire qui est comme une image de la voûte céleste projetée sur la surface de la terre. Il y aurait là un ensemble de travaux qui rappelleraient en somme ceux des anciens mound-builders de l'Amérique du Nord ; la disposition naturelle des rivières et des collines aurait d'ailleurs pu suggérer ce tracé, ce qui indiquerait que l'emplacement ne fut pas choisi arbitrairement, mais bien en vertu d'une certaine « prédétermination » ; il n'en est pas moins vrai qu'il fallut, pour compléter et parfaire le dessin, ce que l'auteur appelle « un art fondé sur les principes de la Géométrie² ». Si ces figures ont pu se conserver de façon à être encore reconnaissables de nos jours, c'est, suppose-t-on, que les moines de Glastonbury, jusqu'à l'époque de la Réforme, les entretenaient soigneusement, ce qui implique qu'ils devaient avoir gardé la connaissance de la tradition héritée de leurs lointains prédécesseurs, les druides, et sans doute d'autres encore avant ceux-ci, car, si les déductions tirées de la position des constellations représentées sont exactes, l'origine de ces figures remonterait à près de trois mille ans avant l'ère chrétienne³.

Dans son ensemble, la figure circulaire dont il s'agit est un immense Zodiaque, dans lequel l'auteur veut voir le prototype de la « Table ronde » ; et, en fait, celle-ci, autour de laquelle siègent douze personnages principaux, est bien réellement liée à une représentation du cycle zodiacal ; mais ceci ne veut point dire que ces personnages ne soient pas autre chose que les constellations, interprétation trop « naturaliste », car la vérité est que les constellations elles-mêmes ne sont que des symboles ; et il convient aussi de rappeler que cette constitution « zodiacale » se retrouve très généralement dans les centres spirituels correspondant à des formes traditionnelles diverses⁴. Aussi nous paraît-il bien douteux que toutes les histoires concernant les « Chevaliers de la Table ronde » et la « quête du Graal » puissent n'être rien de plus qu'une description « dramatisée », si l'on peut dire, des effigies stellaires de Glastonbury et de la topographie de la contrée ; mais qu'elles présentent une correspondance avec celles-ci, c'est là une chose d'autant moins invraisemblable qu'elle est, au fond, tout à fait conforme aux lois générales du symbolisme ; et il n'y aurait même pas lieu de s'étonner que cette correspondance puisse être assez précise pour se vérifier jusque dans les détails secondaires de la légende, ce que nous ne nous proposons d'ailleurs pas d'examiner ici.

Cela dit, il importe de remarquer que le Zodiaque de Glastonbury présente quelques particularités qui, à notre point de vue, pourraient être regardées comme des

² Cette expression est visiblement destinée à faire entendre que la tradition dont cet art relevait s'est continuée dans ce qui est devenu par la suite la tradition maçonnique.

³ Il semblerait aussi, d'après divers indices, que les Templiers aient eu une certaine part dans cette conservation, ce qui serait conforme à leur connexion supposée avec les « Chevaliers de la Table ronde » et au rôle de « gardiens du Graal » qui leur est attribué. Il est d'ailleurs à remarquer que les établissements des Templiers paraissent avoir été situés fréquemment au voisinage de lieux où se trouvent des monuments mégalithiques ou d'autres vestiges préhistoriques, et peut-être faut-il voir là plus qu'une simple coïncidence.

⁴ Voir *Le Roi du Monde*, ch. V.

marques de son « authenticité » ; et, tout d'abord, il semble bien que le signe de la Balance en soit absent. Or, comme nous l'avons expliqué ailleurs⁵, la Balance céleste ne fut pas toujours zodiacale, mais elle fut d'abord polaire, ce nom ayant été appliqué primitivement soit à la Grande Ourse, soit à l'ensemble de la Grande Ourse et de la Petite Ourse, constellations au symbolisme desquelles, par une remarquable coïncidence, le nom d'*Arthur* se rattache directement. Il y aurait lieu d'admettre que cette figure, au centre de laquelle le Pôle est d'ailleurs marqué par une tête de serpent qui se réfère manifestement au « Dragon céleste⁶ », doit être rapportée à une période antérieure au transfert de la Balance dans le Zodiaque ; et, d'autre part, ce qui est particulièrement important à considérer, le symbole de la Balance polaire est en rapport avec le nom de *Tula* donné originairement au centre hyperboréen de la tradition primordiale, centre dont le « temple stellaire » dont il s'agit fut sans doute une des images constituées, dans la suite des temps, comme sièges de pouvoirs spirituels émanés ou dérivés plus ou moins directement de cette même tradition⁷.

En une autre occasion⁸, nous avons mentionné, en connexion avec la désignation de la langue « adamique » comme la « langue syriacque », la Syrie primitive dont le nom signifie proprement la « terre solaire », et dont Homère parle comme d'une île située « au-delà d'Ogygie », ce qui ne permet de l'identifier qu'à la *Thulé* ou *Tula* hyperboréenne ; et « là sont les révolutions du Soleil », expression énigmatique qui peut naturellement se rapporter au caractère « circumpolaire » de ces révolutions, mais qui, en même temps, peut aussi faire allusion à un tracé du cycle zodiacal sur cette terre elle-même, ce qui expliquerait qu'un semblable tracé ait été reproduit dans une région destinée à être une image de ce centre. Nous touchons ici à l'explication de ces confusions que nous signalions au début, car elles ont pu naître, d'une façon en quelque sorte normale, de l'assimilation de l'image au centre originel ; et, notamment, il est bien difficile de voir autre chose qu'une confusion de ce genre dans l'identification de Glastonbury avec l'île d'Avalon⁹. En effet, une telle identification est incompatible avec le fait que cette île est toujours considérée comme un lieu inaccessible ; et, d'autre part, elle est aussi en contradiction avec l'opinion, beaucoup plus plausible, qui voit dans la même région du Somerset le « royaume de Logres », dont il est dit en effet qu'il était situé en Grande-Bretagne ; et il se peut que ce « royaume de Logres », qui aurait été regardé comme un territoire sacré, ait tiré son nom de celui du Lug celtique, qui évoque à la fois l'idée du

⁵ *Ibid.*, ch. X.

⁶ Cf. le *Sepher Ietsirah* : « Le Dragon est au milieu du ciel comme un roi sur son trône. » La « Sagesse du Serpent », à laquelle l'auteur fait allusion à ce propos, pourrait, en un certain sens, s'identifier ici à celle des sept *Rishis* polaires. Il est curieux aussi de noter que le dragon, chez les Celtes, est le symbole du chef, et qu'Arthur est fils d'*Uther Pendragon*.

⁷ Ceci permet aussi de comprendre certains rapports remarqués par l'auteur entre ce symbolisme du Pôle et celui du « Paradis terrestre », notamment quant à la présence de l'arbre et du serpent ; en tout cela, c'est toujours de la figuration du centre primordial qu'il s'agit en effet, et les « trois points du triangle » sont aussi en relation avec ce symbolisme.

⁸ Voir notre étude sur *La Science des lettres*.

⁹ On a voulu aussi y voir l'« île de verre », dont il est question dans certaines parties de la légende du Graal ; il est probable que, là encore, il s'agit d'une confusion avec quelque autre centre plus caché, ou, si l'on veut, plus éloigné dans l'espace et dans le temps, bien que cette désignation ne s'applique sans doute pas au centre primordial lui-même.

« Verbe » et celle de la « Lumière ». Quant au nom d'*Avalon*, il est visiblement identique à celui d'*Ablun* ou *Belen*, c'est-à-dire de l'Apollon celtique et hyperboréen¹⁰, de sorte que l'île d'Avalon n'est encore qu'une autre désignation de la « terre solaire », qui fut d'ailleurs transportée symboliquement du Nord à l'Ouest à une certaine époque, en correspondance avec un des principaux changements, survenus dans les formes traditionnelles au cours de notre *Manvantara*¹¹.

Ces considérations nous amènent à d'autres constatations peut-être plus étranges encore : une idée apparemment inexplicable à première vue est celle de rapporter aux Phéniciens l'origine du Zodiaque de Glastonbury ; il est vrai qu'on a coutume d'attribuer à ce peuple beaucoup de choses plus ou moins hypothétiques, mais l'affirmation même de son existence à une époque aussi reculée nous paraît encore plus contestable. Seulement, ce qui est à remarquer, c'est que les Phéniciens habitaient la Syrie « historique » ; le nom du peuple aurait-il été l'objet du même transfert que celui du pays lui-même ? Ce qui donnerait tout au moins à le supposer, c'est sa connexion avec le symbolisme du Phénix ; en effet, d'après Josèphe, la capitale de la Syrie primitive était Héliopolis, la « Cité du Soleil », dont le nom fut donné plus tard à la ville égyptienne d'On ; et c'est à la première Héliopolis, et non pas à celle d'Égypte, que ce symbolisme cyclique du Phénix et de ses renaissances devrait être rapporté en réalité. Or, suivant Diodore de Sicile, un des fils d'*Hélios* ou du soleil, nommé *Actis*, fonda la ville d'Héliopolis ; et il se trouve que ce nom d'*Actis* existe comme nom de lieu au voisinage de Glastonbury, et dans des conditions qui le mettent précisément en rapport avec le Phénix, en lequel, selon d'autres rapprochements, ce « prince d'Héliopolis » lui-même aurait été transformé. Naturellement, l'auteur, trompé par les applications multiples et successives des mêmes noms, croit qu'il s'agit ici de l'Héliopolis d'Égypte, comme il croit pouvoir parler littéralement des Phéniciens « historiques », ce qui est en somme d'autant plus excusable que les anciens, à l'époque « classique », faisaient déjà assez souvent de pareilles confusions ; la connaissance de la véritable origine hyperboréenne des traditions, qu'il ne paraît pas soupçonner, peut seule permettre de rétablir le sens réel de toutes ces désignations.

Dans le Zodiaque de Glastonbury, le signe du Verseau est représenté, d'une façon assez imprévue, par un oiseau en lequel l'auteur pense avec raison reconnaître le Phénix, et qui porte un objet qui n'est autre que la « coupe d'immortalité », c'est-à-dire le Graal lui-même ; et le rapprochement qui est fait à cet égard avec le *Garuda*

¹⁰ On sait que le Mont-Saint-Michel était appelé anciennement Tombelaine, c'est-à-dire le *Tumulus* ou le mont de *Belen* (et non pas la « tombe d'Hélène » suivant une interprétation toute moderne et fantaisiste) ; la substitution du nom de l'archange solaire à celui de *Belen* ne change évidemment rien quant au sens ; et, chose curieuse, on trouve aussi « Saint Michaels Hill » dans la région correspondant à l'ancien « royaume de Logres ».

¹¹ Ce transport, comme celui du *sapta-riksha* de la Grande Ourse aux Pléiades, correspond notamment à un changement du point de départ de l'année, d'abord solsticial et ensuite équinoxial. La signification de « pomme » attachée au nom d'*Avalon*, sans doute secondairement, dans les langues celtiques, n'est nullement en opposition avec ce que nous venons de dire, car il s'agit alors des pommes d'or du « Jardin des Hespérides », c'est-à-dire des fruits solaires de l'« Arbre du Monde ».

hindou est certainement très juste¹². D'autre part, suivant la tradition arabe, le *Rukh* ou Phénix ne se pose jamais à terre en aucun autre lieu que la montagne de *Qâf*, qui est la « montagne polaire » ; et c'est de cette même « montagne polaire », désignée par d'autres noms, que, dans les traditions hindoue et perse, provient le *soma*, qui s'identifie à l'*amrita* ou à l'« ambroisie », breuvage ou nourriture d'immortalité¹³.

Il y a aussi la figure d'un autre oiseau qui est plus difficile à interpréter exactement, et qui tient peut-être la place du signe de la Balance, mais dont la position est, en tout cas, beaucoup plus voisine du Pôle que du Zodiaque, puisqu'une de ses ailes correspond même aux étoiles de la Grande Ourse, ce qui, d'après ce que nous avons dit précédemment, ne pourrait en somme que confirmer cette supposition. Quant à la nature de cet oiseau, deux hypothèses sont envisagées : celle d'une colombe, qui pourrait en effet avoir quelque rapport avec le symbolisme du Graal, et celle d'une oie ou, dirions-nous plutôt, d'un cygne couvant l'« Œuf du Monde », c'est-à-dire d'un équivalent du *Hamsa* hindou ; à vrai dire, cette dernière nous paraît bien préférable, le symbole du cygne étant étroitement lié à l'Apollon hyperboréen, et même plus spécialement encore sous le rapport que nous avons considéré ici, puisque les Grecs faisaient de *Kyknos* le fils d'Apollon et d'*Hyria*, c'est-à-dire du Soleil et de la « terre solaire », car *Hyria* n'est qu'une autre forme de *Syria*, de sorte que c'est bien toujours de l'« île sacrée » qu'il s'agit, et qu'il serait assez étonnant que le cygne ne se rencontre pas dans sa représentation¹⁴.

Il y aurait encore beaucoup d'autres points qui mériteraient assurément de retenir l'attention, comme, par exemple, le rapprochement du nom de « Somerset » avec celui du « pays des Cimmériens » et avec différents noms de peuples dont la similitude, très probablement, indique beaucoup moins une parenté de race qu'une communauté de tradition ; mais cela nous entraînerait trop loin, et nous en avons dit assez pour montrer l'étendue d'un champ de recherches presque entièrement inexploré encore, et pour faire entrevoir les conséquences qu'on en pourrait tirer en ce qui concerne les liens des traditions diverses entre elles et leur filiation à partir de la tradition primordiale.

¹² Voir notre étude sur *La Langue des Oiseaux*. – Le signe du Verseau est habituellement représenté par Ganymède, dont on connaît la relation avec l'« ambroisie » d'une part, et d'autre part avec l'aigle de Zeus, lui-même identique à *Garuda*.

¹³ Voir *Le Roi du Monde*, ch. V et VI.

¹⁴ Le rapprochement des deux figures de *Hamsa* et de *Garuda* est aussi très normal, puisqu'il arrive même qu'elles soient réunies en celle d'un seul oiseau en lequel il semble qu'il faille voir l'origine première de l'aigle héraldique à deux têtes, bien que celui-ci apparaisse plutôt comme un double *Garuda*, l'oiseau *Hamsa-Garuda* ayant naturellement une tête de cygne et une tête d'aigle.

XXVI

Le Christ Prêtre et Roi

*Publié dans la revue Le Christ-Roi, à Paray-le-Monial, mai-juin 1927,
réédité dans les Études Traditionnelles, janvier-juin 1962.*

Parmi les nombreux symboles qui ont été appliqués au Christ, et dont beaucoup se rattachent aux traditions les plus anciennes, il en est qui représentent surtout l'autorité spirituelle sous tous ses aspects, mais il en est aussi qui, dans leur usage habituel, font plus ou moins allusion au pouvoir temporel. C'est ainsi que, par exemple, on trouve fréquemment placé dans la main du Christ le « Globe du Monde », insigne de l'Empire, c'est-à-dire de la Royauté universelle. C'est que dans la personne du Christ, les deux fonctions sacerdotale et royale, auxquelles sont attachés respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, sont véritablement inséparables l'une de l'autre ; toutes deux lui appartiennent éminemment et par excellence, comme au principe commun dont elles procèdent l'une et l'autre dans toutes leurs manifestations.

Sans doute, il peut sembler que, d'une façon générale, la fonction sacerdotale du Christ ait été plus particulièrement mise en évidence ; cela se comprend, car le spirituel est supérieur au temporel, et le même rapport hiérarchique doit être observé entre les fonctions qui leur correspondent respectivement. La royauté n'est vraiment de « droit divin » qu'autant qu'elle reconnaît sa subordination à l'égard de l'autorité spirituelle, qui seule peut lui conférer l'investiture et la consécration lui donnant sa pleine et entière légitimité. Cependant, à un certain point de vue, on peut aussi envisager les deux fonctions sacerdotale et royale comme étant, en quelque sorte, complémentaires l'une de l'autre, et alors, bien que la seconde, à vrai dire, ait son principe immédiat dans la première, il y a pourtant entre elles, lorsqu'on les envisage ainsi comme séparées, une sorte de parallélisme. En d'autres termes, dès lors que le prêtre, d'une façon habituelle, n'est pas roi en même temps, il faut que le roi et le prêtre tirent leurs pouvoirs d'une source commune ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le prêtre reçoit son pouvoir directement de cette source, tandis que le roi, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du prêtre. Celui-ci, en effet, joue véritablement le rôle du « médiateur » entre le Ciel et la Terre ; et ce n'est pas sans motif que la plénitude du sacerdoce a reçu le nom symbolique de

« pontificat », car, ainsi que le dit saint Bernard, « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu et l'homme »¹. Si donc on veut remonter à l'origine première des pouvoirs du prêtre et du roi, ce n'est que dans le monde céleste qu'on peut la trouver ; cette source primordiale d'où procède toute autorité légitime, ce Principe en lequel résident à la fois le Sacerdoce et la Royauté suprêmes, ce ne peut être que le Verbe divin.

Donc, le Christ, manifestation du Verbe en ce monde, doit être réellement prêtre et roi tout ensemble ; mais, chose qui peut sembler étrange à première vue, sa filiation humaine paraît le désigner tout d'abord pour la fonction royale et non pour la fonction sacerdotale. Il est appelé le « Lion de la tribu de Juda » ; le lion, animal solaire et royal, emblème de cette tribu et plus spécialement de la famille de David qui est la sienne, devient ainsi son emblème personnel. Si le sacerdoce a la prééminence sur la royauté, comment se fait-il que le Christ soit issu de cette tribu royale de Juda et de cette famille de David, et non de la tribu sacerdotale de Lévi et de la famille d'Aaron ? Il y a là un mystère dont saint Paul nous donne l'explication en ces termes : « Si le sacerdoce de Lévi, sous lequel le peuple a reçu la loi, avait pu rendre les hommes justes et parfaits, qu'aurait-il été besoin qu'il se levât un autre prêtre qui fut appelé prêtre selon l'ordre de Melchisedec, et non pas selon l'ordre d'Aaron ? Or, le sacerdoce étant changé, il faut nécessairement que la loi soit aussi changée. En effet, celui dont ces choses sont prédites est d'une autre tribu, dont nul n'a jamais servi à l'autel, puisqu'il est certain que notre Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce. Et ceci paraît encore plus clairement en ce qu'il se lève un autre prêtre selon l'ordre de Melchisedec, qui n'est point établi par la loi d'une ordonnance et d'une succession charnelle, mais par la puissance de sa vie immortelle, ainsi que l'Écriture le déclare par ces mots : “Tu es prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisedec” »².

Ainsi le Christ est prêtre, mais de droit purement spirituel ; il l'est suivant l'ordre de Melchisedec, et non selon l'ordre d'Aaron, ni par le fait de la « succession charnelle » ; en vertu de celle-ci, c'est la royauté qui lui appartient, et cela est bien conforme à la nature des choses. Mais, d'ailleurs, le sacerdoce selon l'ordre de Melchisedec implique aussi en lui-même la royauté ; c'est ici, précisément, que l'un et l'autre ne peuvent être séparés, puisque Melchisedec est, lui aussi, prêtre et roi à la fois, et qu'ainsi il est réellement la figure du Principe en lequel les deux pouvoirs sont unis, comme le sacrifice qu'il offre avec le pain et le vin est la figure même de l'Eucharistie. C'est en raison de cette double préfiguration que s'applique au Christ la parole des Psaumes : « *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedec* »³.

Rappelons le texte du passage biblique où est relatée la rencontre de Melchisedec avec Abraham : « Et Melchisedec, roi de Salem, fit apporter du pain et

¹ *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

² *Épître aux Hébreux*, VII, 11-17.

³ *Psaume CIX*, 4.

du vin, et il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abram⁴, disant : Béni soit Abram du Dieu Très-Haut, possesseur des Cieux et de la Terre ; et béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dîme de tout ce qu'il avait pris »⁵. Et voici en quels termes saint Paul commente ce texte : « Ce Melchisedec, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, qui alla au-devant d'Abraham lorsqu'il revenait de la défaite des rois, qui le bénit, et à qui Abraham donna la dîme de tout le butin ; qui est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice⁶, ensuite roi de Salem ; c'est-à-dire roi de la Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu ; ce Melchisedec demeure prêtre à perpétuité »⁷.

Or Melchisedec est représenté comme supérieur à Abraham puisqu'il le bénit, et, « sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur »⁸ ; et de son côté, Abraham reconnaît cette supériorité, puisqu'il lui donne la dîme, ce qui est la marque de sa dépendance. Il en résulte que le sacerdoce selon l'ordre de Melchisedec est supérieur au sacerdoce selon l'ordre d'Aaron, puisque c'est d'Abraham qu'est issue la tribu de Lévi et par conséquent la famille d'Aaron.

C'est ce qu'affirme encore saint Paul : « Ici (dans le sacerdoce lévitique), ce sont les hommes mortels qui perçoivent les dîmes ; mais là c'est un homme dont il est attesté qu'il est vivant. Et Lévi lui-même qui perçoit la dîme (sur le peuple d'Israël), l'a payée, pour ainsi dire de la personne d'Abraham, puisqu'il était encore dans Abraham son aïeul lorsque Melchisedec vint au-devant de ce patriarche »⁹. Et cette supériorité correspond à celle de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Loi : « Autant qu'il est constant que ce sacerdoce n'a pas été établi sans serment car, au lieu que les autres prêtres ont été établis sans serment, celui-ci l'a été avec serment, Dieu lui ayant dit : Le Seigneur a juré, et son serment demeurera immuable, que tu seras prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisedec ; autant il est vrai que l'alliance dont Jésus est le médiateur et le garant est plus parfaite que la première »¹⁰.

Nous avons tenu à rappeler ici ces textes essentiels, sans prétendre d'ailleurs développer toutes les significations qui y sont contenues, ce qui entraînerait bien loin, car il y a là des vérités d'un ordre très profond et qui ne se laissent pas pénétrer immédiatement, ainsi que saint Paul a soin de nous en avertir lui-même : « Nous avons à ce sujet beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre »¹¹. Que dirait-il aujourd'hui, où les choses de ce genre sont devenues entièrement étrangères à l'immense majorité des hommes,

⁴ C'est plus tard seulement que le nom d'*Abram* fut changé en *Abraham* (*Genèse*, XVII).

⁵ *Genèse*, XIV, 18-20.

⁶ C'est en effet ce que signifie littéralement *Melki-Tsedeq* en hébreu.

⁷ *Épître aux Hébreux*, VII, 1-3.

⁸ *Ibid.*, VII, 7.

⁹ *Ibid.*, VII, 8-10.

¹⁰ *Ibid.*, VII, 20-22.

¹¹ *Ibid.*, V, 11.

dont l'esprit s'est tourné exclusivement vers les seules réalités du monde matériel, ignorant de parti pris tout ce qui dépasse ce domaine étroitement limité ?

Ce que nous avons voulu montrer surtout, c'est que l'ordre de Melchisedec est à la fois sacerdotal et royal et que par conséquent, l'application au Christ des paroles de l'Écriture qui s'y rapportent constitue l'affirmation expresse de ce double caractère. C'est aussi que l'union des deux pouvoirs en une même personne représente un principe supérieur à l'un et à l'autre des ordres où s'exercent respectivement ces deux mêmes pouvoirs considérés séparément ; et c'est pourquoi Melchisedec est vraiment par tout ce qui est dit de lui « fait semblable au Fils de Dieu »¹². Mais le Christ, étant lui-même le Fils de Dieu, n'est pas seulement la représentation de ces deux pouvoirs ; il est ce principe même dans toute sa réalité transcendante, « par la puissance de sa vie immortelle » ; toute autorité a sa source en lui parce qu'il est le Verbe Éternel « par qui toutes choses ont été faites », comme le déclare saint Jean au début de son Évangile, et que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ».

À ces points de vue fondamentaux, nous ajouterons seulement quelques observations complémentaires ; et, tout d'abord, il importe de remarquer que la Justice et la Paix, qui sont, comme on l'a vu, les attributs de Melchisedec, suivant la signification de son nom même et du titre qui lui est donné, sont aussi des attributs qui conviennent éminemment au Christ, qui est appelé notamment « Soleil de Justice » et « Prince de la Paix ». Il faut dire aussi que ces idées de la Justice et de la Paix ont, dans le Christianisme comme dans les traditions anciennes et spécialement dans la tradition judaïque, où elles sont fréquemment associées, un sens différent de leur sens profane et qui nécessiterait une étude approfondie¹³.

Une autre remarque, qui peut paraître singulière à ceux qui ne connaissent pas le génie de la langue hébraïque, mais qui n'est pas moins importante, est celle-ci : Melchisedec est prêtre du Dieu Très-Haut, *El Elion* ; *El Elion* est l'équivalent d'*Emmanuel*, ces deux noms ayant exactement le même nombre¹⁴. Cette équivalence indique qu'il s'agit de deux désignations du même principe divin, envisagé seulement sous deux rapports différents : dans le monde céleste il est *El Elion* ; quant à sa manifestation dans le monde terrestre il est *Emmanuel* (« Dieu avec nous » ou « Dieu en nous »). Il en résulte la conséquence que voici : le sacerdoce de Melchisedec est le sacerdoce d'*El Elion* ; le sacerdoce chrétien, qui est une participation du sacerdoce même du Christ, est celui d'*Emmanuel* ; si donc *El Elion* et *Emmanuel* ne sont qu'un seul et même principe, ces deux sacerdoce aussi n'en sont qu'un et le sacerdoce

¹² L'union des deux pouvoirs pourrait même, en raison de leurs rapports respectifs avec les deux ordres divin et humain, être regardée en un certain sens comme préfigurant l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

¹³ Cette différence est affirmée nettement par certains textes évangéliques, par exemple celui-ci : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (*Saint Jean*, XIV, 27).

¹⁴ En hébreu, chaque lettre de l'alphabet a une valeur numérique ; et la valeur numérique d'un nom est la somme de celles des lettres dont il est formé ; ainsi le nombre des deux noms *El Elion* et *Emmanuel* est 197.

chrétien, qui d'ailleurs comporte essentiellement l'offrande eucharistique sous les espèces du pain et du vin, est véritablement « selon l'ordre de Melchisedec ».

Enfin Melchisedec n'est pas le seul personnage qui, dans l'Écriture, apparaisse avec le double caractère de prêtre et de roi ; dans le Nouveau Testament, en effet, nous retrouvons aussi l'union de ces deux fonctions dans les Rois-Mages, ce qui peut donner à penser qu'il y a un lien très direct entre ceux-ci et Melchisedec, ou, en d'autres termes, qu'il s'agit dans les deux cas de représentants d'une seule et même autorité. Or les Rois-Mages, par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; le second lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin le troisième lui offre la myrrhe ou le baume d'incorruptibilité¹⁵ et le salue comme prophète ou maître spirituel par excellence, ce qui correspond directement *au principe commun des deux pouvoirs, sacerdotal et royal*. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste ; et ceux qui le lui rendent ne sont pas autres que les dépositaires authentiques de la Tradition primordiale, les gardiens du dépôt de la Révélation faite à l'humanité dès le Paradis terrestre. Telle est du moins la conclusion qui, pour nous, se dégage très nettement de la comparaison des témoignages concordants que l'on rencontre, à cet égard, chez tous les peuples ; et d'ailleurs, sous les formes diverses dont elle se revêtit au cours des temps, sous les voiles plus ou moins épais qui la dissimulèrent parfois aux regards de ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures, cette grande Tradition primordiale fut toujours en réalité l'unique vraie Religion de l'humanité toute entière. La démarche des représentants de cette Tradition, telle que l'Évangile nous la rapporte, ne devrait-elle pas, si l'on comprenait bien de quoi il s'agit, être regardée comme une des plus belles preuves de la divinité du Christ, en même temps que comme la reconnaissance décisive du Sacerdoce et de la Royauté suprêmes qui lui appartiennent véritablement « selon l'ordre de Melchisedec » ?

¹⁵ Les arbres à gommés ou résines incorruptibles jouent un rôle important dans le symbolisme, avec le sens de résurrection et d'immortalité ; en particulier, ils ont été pris parfois, à ce titre, comme emblème du Christ. Il est vrai qu'on a donné aussi à la myrrhe une autre signification, se rapportant exclusivement à l'humanité du Christ ; mais nous pensons qu'il s'agit là d'une interprétation toute moderne, dont la valeur au point de vue traditionnel est assez contestable.

XXVII

Saint Bernard

Publié dans La vie et les œuvres de quelques grands saints en 1926.

Republié séparément en 1929.

Parmi les grandes figures du moyen âge, il en est peu dont l'étude soit plus propre que celle de saint Bernard à dissiper certains préjugés chers à l'esprit moderne. Qu'y a-t-il, en effet, de plus déconcertant pour celui-ci que de voir un pur contemplatif, qui a toujours voulu être et demeurer tel, appelé à jouer un rôle prépondérant dans la conduite des affaires de l'Église et de l'État, et réussissant souvent là où avait échoué toute la prudence des politiques et des diplomates de profession ? Quoi de plus surprenant et même de plus paradoxal, suivant la façon ordinaire de juger les choses, qu'un mystique qui n'éprouve que du dédain pour ce qu'il appelle « les arguties de Platon et les finesses d'Aristote », et qui triomphe cependant sans peine des plus subtils dialecticiens de son temps ? Toute la vie de saint Bernard pourrait sembler destinée à montrer, par un exemple éclatant, qu'il existe, pour résoudre les problèmes de l'ordre intellectuel et même de l'ordre pratique, des moyens tout autres que ceux qu'on s'est habitué depuis trop longtemps à considérer comme seuls efficaces, sans doute parce qu'ils sont seuls à la portée d'une sagesse purement humaine, qui n'est pas même l'ombre de la vraie sagesse. Cette vie apparaît ainsi en quelque sorte comme une réfutation anticipée de ces erreurs, opposées en apparence, mais en réalité solidaires, que sont le rationalisme et le pragmatisme ; et, en même temps, elle confond et renverse, pour qui l'examine impartialement, toutes les idées préconçues des historiens « scientifiques » qui estiment avec Renan que « la négation du surnaturel forme l'essence même de la critique », ce que nous admettons d'ailleurs bien volontiers, mais parce que nous voyons dans cette incompatibilité tout le contraire de ce qu'ils y voient, la condamnation de la « critique » elle-même, et non point celle du surnaturel. En vérité, quelles leçons pourraient, à notre époque, être plus profitables que celles-là ?

∴

Bernard naquit en 1090 à Fontaines-lès-Dijon ; ses parents appartenaient à la haute noblesse de la Bourgogne, et, si nous notons ce fait, c'est qu'il nous paraît que quelques traits de sa vie et de sa doctrine, dont nous aurons à parler dans la suite, peuvent jusqu'à un certain point être rattachés à cette origine. Nous ne voulons pas seulement dire qu'il est possible d'expliquer par là l'ardeur parfois belliqueuse de son

zèle ou la violence qu'il apporta à maintes reprises dans les polémiques où il fut entraîné, et qui était d'ailleurs toute de surface, car la bonté et la douceur faisaient incontestablement le fond de son caractère. Ce à quoi nous entendons surtout faire allusion, ce sont ses rapports avec les institutions et l'idéal chevaleresques, auxquels, du reste, il faut toujours accorder une grande importance si l'on veut comprendre les événements et l'esprit même du moyen âge.

C'est vers sa vingtième année que Bernard conçut le projet de se retirer du monde ; et il réussit en peu de temps à faire partager ses vues à tous ses frères, à quelques-uns de ses proches et à un certain nombre de ses amis. Dans ce premier apostolat, sa force de persuasion était telle, en dépit de sa jeunesse, que bientôt « il devint, dit son biographe, la terreur des mères et des épouses ; les amis redoutaient de le voir aborder leurs amis ». Il y a déjà là quelque chose d'extraordinaire, et il serait assurément insuffisant d'invoquer la puissance du « génie », au sens profane de ce mot, pour expliquer une semblable influence. Ne vaut-il pas mieux y reconnaître l'action de la grâce divine qui, pénétrant en quelque sorte toute la personne de l'apôtre et rayonnant au-dehors par sa surabondance, se communiquait à travers lui comme par un canal, suivant la comparaison que lui-même emploiera plus tard en l'appliquant à la Sainte Vierge, et que l'on peut aussi, en en restreignant plus ou moins la portée, appliquer à tous les saints ?

C'est donc accompagné d'une trentaine de jeunes gens que Bernard, en 1112, entra au monastère de Cîteaux, qu'il avait choisi en raison de la rigueur avec laquelle y était observée la règle, rigueur contrastant avec le relâchement qui s'était introduit dans toutes les autres branches de l'Ordre bénédictin. Trois ans plus tard, ses supérieurs n'hésitaient pas à lui confier, malgré son inexpérience et sa santé chancelante, la conduite de douze religieux qui allaient fonder une nouvelle abbaye, celle de Clairvaux, qu'il devait gouverner jusqu'à sa mort, repoussant toujours les honneurs et les dignités qui s'offriraient si souvent à lui au cours de sa carrière. Le renom de Clairvaux ne tarda pas à s'étendre au loin, et le développement que cette abbaye acquit bientôt fut vraiment prodigieux : quand mourut son fondateur, elle abritait, dit-on, environ sept cents moines, et elle avait donné naissance à plus de soixante nouveaux monastères.



Le soin que Bernard apporta à l'administration de Clairvaux, réglant lui-même jusqu'aux plus minutieux détails de la vie courante, la part qu'il prit à la direction de l'Ordre cistercien, comme chef d'une de ses premières abbayes, l'habileté et le succès de ses interventions pour aplanir les difficultés qui surgissaient fréquemment avec des Ordres rivaux, tout cela eût déjà suffi à prouver que ce qu'on appelle le sens pratique peut fort bien s'allier parfois à la plus haute spiritualité. Il y avait là plus qu'il n'en eût fallu pour absorber toute l'activité d'un homme ordinaire ; et pourtant Bernard allait bientôt voir s'ouvrir devant lui un tout autre champ d'action, bien malgré lui d'ailleurs, car il ne redouta jamais rien tant que d'être obligé de sortir de son cloître pour se mêler aux affaires du monde extérieur, dont il avait cru pouvoir s'isoler à tout

jamais pour se livrer entièrement à l'ascèse et à la contemplation, sans que rien vînt le distraire de ce qui était à ses yeux, selon la parole évangélique, « la seule chose nécessaire ». En cela, il s'était grandement trompé ; mais toutes les « distractions », au sens étymologique, auxquelles il ne put se soustraire et dont il lui arriva de se plaindre avec quelque amertume, ne l'empêchèrent point d'atteindre aux sommets de la vie mystique. Cela est fort remarquable ; ce qui ne l'est pas moins, c'est que, malgré toute son humilité et tous les efforts qu'il fit pour demeurer dans l'ombre, on fit appel à sa collaboration dans toutes les affaires importantes, et que, bien qu'il ne fût rien au regard du monde, tous, y compris les plus hauts dignitaires civils et ecclésiastiques, s'inclinèrent toujours spontanément devant son autorité toute spirituelle, et nous ne savons si cela est plus à la louange du saint ou à celle de l'époque où il vécut. Quel contraste entre notre temps et celui où un simple moine pouvait, par le seul rayonnement de ses vertus éminentes, devenir en quelque sorte le centre de l'Europe et de la Chrétienté, l'arbitre incontesté de tous les conflits où l'intérêt public était en jeu, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre religieux, le juge des maîtres les plus réputés de la philosophie et de la théologie, le restaurateur de l'unité de l'Église, le médiateur entre la Papauté et l'Empire, et voir enfin des armées de plusieurs centaines de mille hommes se lever à sa prédication !



Bernard avait commencé de bonne heure à dénoncer le luxe dans lequel vivaient alors la plupart des membres du clergé séculier et même les moines de certaines abbayes ; ses remontrances avaient provoqué des conversions retentissantes, parmi lesquelles celle de Suger, l'illustre abbé de Saint-Denis, qui, sans porter encore le titre de premier ministre du roi de France, en remplissait déjà les fonctions. C'est cette conversion qui fit connaître à la cour le nom de l'abbé de Clairvaux, qu'on y considéra, semble-t-il, avec un respect mêlé de crainte, parce qu'on voyait en lui l'adversaire irréductible de tous les abus et de toutes les injustices ; et bientôt, en effet, on le vit intervenir dans les conflits qui avaient éclaté entre Louis le Gros et divers évêques, et protester hautement contre les empiètements du pouvoir civil sur les droits de l'Église. À vrai dire, il ne s'agissait encore là que d'affaires purement locales, intéressant seulement tel monastère ou tel diocèse ; mais, en 1130, il survint des événements d'une tout autre gravité, qui mirent en péril l'Église tout entière, divisée par le schisme de l'antipape Anaclet II, et c'est à cette occasion que le renom de Bernard devait se répandre dans toute la Chrétienté.

Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire du schisme dans tous ses détails : les cardinaux, partagés en deux factions rivales, avaient élu successivement Innocent II et Anaclet II ; le premier, contraint de s'enfuir de Rome, ne désespéra pas de son droit et en appela à l'Église universelle. C'est la France qui répondit la première ; au concile convoqué par le roi à Étampes, Bernard parut, dit son biographe, « comme un véritable envoyé de Dieu » au milieu des évêques et des seigneurs réunis ; tous suivirent son avis sur la question soumise à leur examen et reconnurent la validité de l'élection d'Innocent II. Celui-ci se trouvait alors sur le sol français, et c'est à l'abbaye de Cluny que Suger vint lui annoncer la décision du concile ; il parcourut les

principaux diocèses et fut partout accueilli avec enthousiasme ; ce mouvement allait entraîner l'adhésion de presque toute la Chrétienté. L'abbé de Clairvaux se rendit auprès du roi d'Angleterre et triompha promptement de ses hésitations ; peut-être eut-il aussi une part, au moins indirecte, dans la reconnaissance d'Innocent II par le roi Lothaire et le clergé allemand. Il alla ensuite en Aquitaine pour combattre l'influence de l'évêque Gérard d'Angoulême, partisan d'Anaclet II ; mais c'est seulement au cours d'un second voyage dans cette région, en 1135, qu'il devait réussir à y détruire le schisme en opérant la conversion du comte de Poitiers. Dans l'intervalle, il avait dû se rendre en Italie, appelé par Innocent II qui y était retourné avec l'appui de Lothaire, mais qui était arrêté par des difficultés imprévues, dues à l'hostilité de Pise et de Gênes ; il fallait trouver un accommodement entre les deux cités rivales et le leur faire accepter ; c'est Bernard qui fut chargé de cette mission difficile, et il s'en acquitta avec le plus merveilleux succès. Innocent put enfin rentrer dans Rome, mais Anaclet demeura retranché dans Saint-Pierre dont il fut impossible de s'emparer ; Lothaire, couronné empereur à Saint-Jean de Latran, se retira bientôt avec son armée ; après son départ, l'antipape reprit l'offensive, et le pontife légitime dut s'enfuir de nouveau et se réfugier à Pise.

L'abbé de Clairvaux, qui était rentré dans son cloître, apprit ces nouvelles avec consternation ; peu après lui parvint le bruit de l'activité déployée par Roger, roi de Sicile, pour gagner toute l'Italie à la cause d'Anaclet, en même temps que pour y assurer sa propre suprématie. Bernard écrivit aussitôt aux habitants de Pise et de Gênes pour les encourager à demeurer fidèles à Innocent ; mais cette fidélité ne constituait qu'un bien faible appui, et, pour reconquérir Rome, c'était de l'Allemagne seule qu'on pouvait espérer un secours efficace. Malheureusement, l'Empire était toujours en proie à la division, et Lothaire ne pouvait retourner en Italie avant d'avoir assuré la paix dans son propre pays. Bernard partit pour l'Allemagne et travailla à la réconciliation des Hohenstaufen avec l'empereur ; là encore, ses efforts furent couronnés de succès ; il en vit consacrer l'heureuse issue à la diète de Bamberg, qu'il quitta ensuite pour se rendre au concile qu'Innocent II avait convoqué à Pise. À cette occasion, il eut à adresser des remontrances à Louis le Gros, qui s'était opposé au départ des évêques de son royaume ; la défense fut levée, et les principaux membres du clergé français purent répondre à l'appel du chef de l'Église. Bernard fut l'âme du concile ; dans l'intervalle des séances, raconte un historien du temps, sa porte était assiégée par ceux qui avaient quelque affaire grave à traiter, comme si cet humble moine eût eu le pouvoir de trancher à son gré toutes les questions ecclésiastiques. Délégué ensuite à Milan pour ramener cette ville à Innocent II et à Lothaire, il s'y vit acclamer par le clergé et les fidèles qui, dans une manifestation spontanée d'enthousiasme, voulurent faire de lui leur archevêque, et il eut la plus grande peine à se soustraire à cet honneur. Il n'aspirait qu'à retourner à son monastère ; il y rentra en effet, mais ce ne fut pas pour longtemps.

Dès le début de l'année 1136, Bernard dut abandonner encore une fois sa solitude pour venir, conformément au désir du pape, rejoindre en Italie l'armée allemande, commandée par le duc Henri de Bavière, gendre de l'empereur. La mésintelligence avait éclaté entre celui-ci et Innocent II ; Henri, peu soucieux des

droits de l'Église, affectait en toutes circonstances de ne s'occuper que des intérêts de l'État. Aussi l'abbé de Clairvaux eut-il fort à faire pour rétablir la concorde entre les deux pouvoirs et concilier leurs prétentions rivales, notamment dans certaines questions d'investitures, où il paraît avoir joué constamment un rôle de modérateur. Cependant, Lothaire, qui avait pris lui-même le commandement de l'armée, soumit toute l'Italie méridionale ; mais il eut le tort de repousser les propositions de paix du roi de Sicile, qui ne tarda pas à prendre sa revanche, mettant tout à feu et à sang. Bernard n'hésita pas alors à se présenter au camp de Roger, qui accueillit fort mal ses paroles de paix, et à qui il prédit une défaite qui se produisit en effet ; puis, s'attachant à ses pas, il le rejoignit à Salerne et s'efforça de le détourner du schisme dans lequel l'ambition l'avait jeté. Roger consentit à entendre contradictoirement les partisans d'Innocent et d'Anaclet, mais, tout en paraissant conduire l'enquête avec impartialité, il ne chercha qu'à gagner du temps et refusa de prendre une décision ; du moins ce débat eut-il pour heureux résultat d'amener la conversion d'un des principaux auteurs du schisme, le cardinal Pierre de Pise, que Bernard ramena avec lui auprès d'Innocent II. Cette conversion portait un coup terrible à la cause de l'antipape ; Bernard sut en profiter, et à Rome même, par sa parole ardente et convaincue, il parvint en quelques jours à détacher du parti d'Anaclet la plupart des dissidents. Cela se passait en 1137, vers l'époque des fêtes de Noël ; un mois plus tard, Anaclet mourait subitement. Quelques-uns des cardinaux les plus engagés dans le schisme élurent un nouvel antipape sous le nom de Victor IV ; mais leur résistance ne pouvait durer longtemps, et, le jour de l'octave de la Pentecôte, tous firent leur soumission ; dès la semaine suivante, l'abbé de Clairvaux reprenait le chemin de son monastère.

Ce résumé très rapide suffit pour donner une idée de ce qu'on pourrait appeler l'activité politique de saint Bernard, qui d'ailleurs ne s'arrêta pas là : de 1140 à 1144, il eut à protester contre l'immixtion abusive du roi Louis le Jeune dans des élections épiscopales, puis à intervenir dans un grave conflit entre ce même roi et le comte Thibaut de Champagne ; mais il serait fastidieux de s'étendre sur ces divers événements. En somme, on peut dire que la conduite de Bernard fut toujours déterminée par les mêmes intentions : défendre le droit, combattre l'injustice, et, peut-être par-dessus tout, maintenir l'unité dans le monde chrétien. C'est cette préoccupation constante de l'unité qui l'anime dans sa lutte contre le schisme ; c'est elle encore qui lui fait entreprendre, en 1145, un voyage dans le Languedoc pour ramener à l'Église les hérétiques néo-manichéens qui commençaient à se répandre dans cette contrée. Il semble qu'il ait eu sans cesse présente à la pensée cette parole de l'Évangile : « Qu'ils soient tous un, comme mon Père et moi nous sommes un ».



Cependant, l'abbé de Clairvaux n'avait pas seulement à lutter dans le domaine politique, mais aussi dans le domaine intellectuel, où ses triomphes ne furent pas moins éclatants, puisqu'ils furent marqués par la condamnation de deux adversaires éminents, Abélard et Gilbert de la Porrée. Le premier s'était acquis, par son enseignement et par ses écrits, la réputation d'un dialecticien des plus habiles ; il

abusait même de la dialectique, car, au lieu de n'y voir que ce qu'elle est réellement, un simple moyen pour parvenir à la connaissance de la vérité, il la regardait presque comme une fin en elle-même, ce qui aboutissait naturellement à une sorte de verbalisme. Il semble aussi qu'il y ait eu chez lui, soit dans la méthode, soit pour le fond même des idées, une recherche de l'originalité qui le rapproche quelque peu des philosophes modernes ; et, à une époque où l'individualisme était chose à peu près inconnue, ce défaut ne pouvait risquer de passer pour une qualité comme il arrive de nos jours. Aussi certains s'inquiétèrent-ils bientôt de ces nouveautés, qui ne tendaient à rien moins qu'à établir une véritable confusion entre le domaine de la raison et celui de la foi ; ce n'est pas qu'Abélard fût à proprement parler un rationaliste comme on l'a parfois prétendu, car il n'y eut pas de rationalistes avant Descartes ; mais il ne sut pas faire la distinction entre ce qui relève de la raison et ce qui lui est supérieur, entre la philosophie profane et la sagesse sacrée, entre le savoir purement humain et la connaissance transcendante, et là est la racine de toutes ses erreurs. N'alla-t-il pas jusqu'à soutenir que les philosophes et les dialecticiens jouissent d'une inspiration habituelle qui serait comparable à l'inspiration surnaturelle des prophètes ? On comprend sans peine que saint Bernard, lorsqu'on appela son attention sur de semblables théories, se soit élevé contre elles avec force et même avec un certain emportement, et aussi qu'il ait reproché amèrement à leur auteur d'avoir enseigné que la foi n'était qu'une simple opinion. La controverse entre ces deux hommes si différents, commencée dans des entretiens particuliers, eut bientôt un immense retentissement dans les écoles et les monastères ; Abélard, confiant dans son habileté à manier le raisonnement, demanda à l'archevêque de Sens de réunir un concile devant lequel il se justifierait publiquement, car il pensait bien conduire la discussion de telle sorte qu'elle tournerait aisément à la confusion de son adversaire. Les choses se passèrent tout autrement : l'abbé de Clairvaux, en effet, ne concevait le concile que comme un tribunal devant lequel le théologien suspect comparaitrait en accusé ; dans une séance préparatoire, il produisit les ouvrages d'Abélard et en tira les propositions les plus téméraires, dont il prouva l'hétérodoxie ; le lendemain, l'auteur ayant été introduit, il le somma, après avoir énoncé ces propositions, de les rétracter ou de les justifier. Abélard, pressentant dès lors une condamnation, n'attendit pas le jugement du concile et déclara aussitôt qu'il en appelait à la cour de Rome ; le procès n'en suivit pas moins son cours, et, dès que la condamnation fut prononcée, Bernard écrivit à Innocent II et aux cardinaux des lettres d'une éloquence pressante, si bien que, six semaines plus tard, la sentence était confirmée à Rome. Abélard n'avait plus qu'à se soumettre ; il se réfugia à Cluny, auprès de Pierre le Vénérable, qui lui ménagea une entrevue avec l'abbé de Clairvaux et parvint à les réconcilier.

Le concile de Sens eut lieu en 1140 ; en 1147, Bernard obtint de même, au concile de Reims, la condamnation des erreurs de Gilbert de la Porrée, l'évêque de Poitiers, concernant le mystère de la Trinité ; ces erreurs provenaient de ce que leur auteur appliquait à Dieu la distinction réelle de l'essence et de l'existence, qui n'est applicable qu'aux êtres créés. Gilbert se rétracta d'ailleurs sans difficulté ; aussi fut-il simplement défendu de lire ou de transcrire son ouvrage avant qu'il n'eût été corrigé ; son autorité, à part les points particuliers qui étaient en cause, n'en fut pas atteinte, et sa doctrine demeura en grand crédit dans les écoles pendant tout le moyen âge.



Deux ans avant cette dernière affaire, l'abbé de Clairvaux avait eu la joie de voir monter sur le trône pontifical un de ses anciens moines, Bernard de Pise, qui prit le nom d'Eugène III, et qui continua toujours à entretenir avec lui les plus affectueuses relations ; c'est ce nouveau pape qui, presque dès le début de son règne, le chargea de prêcher la seconde croisade. Jusque-là, la Terre Sainte n'avait tenu, en apparence tout au moins, qu'une assez faible place dans les préoccupations de saint Bernard ; ce serait pourtant une erreur de croire qu'il fût demeuré entièrement étranger à ce qui s'y passait, et la preuve en est dans un fait sur lequel, d'ordinaire, on insiste beaucoup moins qu'il ne conviendrait. Nous voulons parler de la part qu'il avait prise à la constitution de l'Ordre du Temple, le premier des Ordres militaires par la date et par l'importance, celui qui allait servir de modèle à tous les autres.

C'est en 1128, dix ans environ après sa fondation, que cet Ordre reçut sa règle au concile de Troyes, et c'est Bernard qui, en qualité de secrétaire du concile, fut chargé de la rédiger, ou tout au moins d'en tracer les premiers linéaments, car il semble que ce n'est qu'un peu plus tard qu'il fut appelé à la compléter, et qu'il n'en acheva la rédaction définitive qu'en 1131. Il commenta ensuite cette règle dans le traité *De laude novæ militiæ*, où il exposa en termes d'une magnifique éloquence la mission et l'idéal de la chevalerie chrétienne, de ce qu'il appelait la « milice de Dieu ». Ces rapports de l'abbé de Clairvaux avec l'Ordre du Temple, que les historiens modernes ne regardent que comme un épisode assez secondaire de sa vie, avaient assurément une tout autre importance aux yeux des hommes du moyen âge ; et nous avons montré ailleurs qu'ils constituent sans doute la raison pour laquelle Dante devait choisir saint Bernard pour son guide dans les ultimes cercles du Paradis.



Dès 1145, Louis VII avait formé le projet d'aller au secours des principautés latines d'Orient, menacées par l'émir d'Alep ; mais l'opposition de ses conseillers l'avait contraint à en ajourner la réalisation, et la décision définitive avait été remise à une assemblée plénière qui devait se tenir à Vézelay pendant les fêtes de Pâques de l'année suivante. Eugène III, retenu en Italie par une révolution suscitée à Rome par Arnaud de Brescia, chargea l'abbé de Clairvaux de le remplacer à cette assemblée ; Bernard, après avoir donné lecture de la bulle qui conviait la France à la croisade, prononça un discours qui fut, à en juger par l'effet qu'il produisit, la plus grande action oratoire de sa vie ; tous les assistants se précipitèrent pour recevoir la croix de ses mains. Encouragé par ce succès, Bernard parcourut les villes et les provinces, prêchant partout la croisade avec un zèle infatigable ; là où il ne pouvait se rendre en personne, il adressait des lettres non moins éloquentes que ses discours. Il passa ensuite en Allemagne, où sa prédication eut les mêmes résultats qu'en France ; l'empereur Conrad, après avoir résisté quelque temps, dut céder à son influence et s'enrôler dans la croisade. Vers le milieu de l'année 1147, les armées française et allemande se mettaient en marche pour cette grande expédition, qui, en dépit de leur

formidable apparence, allait aboutir à un désastre. Les causes de cet échec furent multiples ; les principales semblent être la trahison des Grecs et le défaut d'entente entre les divers chefs de la croisade ; mais certains cherchèrent, fort injustement, à en rejeter la responsabilité sur l'abbé de Clairvaux. Celui-ci dut écrire une véritable apologie de sa conduite, qui était en même temps une justification de l'action de la Providence, montrant que les malheurs survenus n'étaient imputables qu'aux fautes des chrétiens, et qu'ainsi « les promesses de Dieu restaient intactes, car elles ne prescrivent pas contre les droits de sa justice » ; cette apologie est contenue dans le livre *De Consideratione*, adressé à Eugène III, livre qui est comme le testament de saint Bernard et qui contient notamment ses vues sur les devoirs de la papauté. D'ailleurs, tous ne se laissaient pas aller au découragement, et Suger conçut bientôt le projet d'une nouvelle croisade, dont l'abbé de Clairvaux lui-même devait être le chef ; mais la mort du grand ministre de Louis VII en arrêta l'exécution. Saint Bernard mourut lui-même peu après, en 1153, et ses dernières lettres témoignent qu'il se préoccupa jusqu'au bout de la délivrance de la Terre Sainte.

Si le but immédiat de la croisade n'avait pas été atteint, doit-on dire pour cela qu'une telle expédition était entièrement inutile et que les efforts de saint Bernard avaient été dépensés en pure perte ? Nous ne le croyons pas, malgré ce que pourraient en penser les historiens qui s'en tiennent aux apparences extérieures, car il y avait à ces grands mouvements du moyen âge, d'un caractère politique et religieux tout à la fois, des raisons plus profondes, dont l'une, la seule que nous voulions noter ici, était de maintenir dans la Chrétienté une vive conscience de son unité. La Chrétienté était identique à la civilisation occidentale, fondée alors sur des bases essentiellement traditionnelles, comme l'est toute civilisation normale, et qui allait atteindre son apogée au XIII^e siècle ; la perte de ce caractère traditionnel devait nécessairement suivre la rupture de l'unité même de la Chrétienté. Cette rupture, qui fut accomplie dans le domaine religieux par la Réforme, le fut dans le domaine politique par l'instauration des nationalités, précédée de la destruction du régime féodal ; et l'on peut dire, à ce dernier point de vue, que celui qui porta les premiers coups à l'édifice grandiose de la Chrétienté médiévale fut Philippe le Bel, celui-là même qui, par une coïncidence qui n'a assurément rien de fortuit, détruisit l'Ordre du Temple, s'attaquant par là directement à l'œuvre même de saint Bernard.



Au cours de tous ses voyages, saint Bernard appuya constamment sa prédication par de nombreuses guérisons miraculeuses, qui étaient pour la foule comme des signes visibles de sa mission ; ces faits ont été rapportés par des témoins oculaires, mais lui-même n'en parlait que peu volontiers. Peut-être cette réserve lui était-elle imposée par son extrême modestie ; mais sans doute aussi n'attribuait-il à ces miracles qu'une importance secondaire, les considérant seulement comme une concession accordée par la miséricorde divine à la faiblesse de la foi chez la plupart des hommes, conformément à la parole du Christ : « Heureux ceux qui croiront sans avoir vu ! » Cette attitude s'accorderait avec le dédain qu'il manifeste en général pour tous les moyens extérieurs et sensibles, tels que la pompe des cérémonies et

l'ornementation des églises ; on a même pu lui reprocher, avec quelque apparence de vérité, de n'avoir eu que du mépris pour l'art religieux. Ceux qui formulent cette critique oublient cependant une distinction nécessaire, celle qu'il établit lui-même entre ce qu'il appelle l'architecture épiscopale et l'architecture monastique : c'est cette dernière seulement qui doit avoir l'austérité qu'il préconise ; ce n'est qu'aux religieux et à ceux qui suivent le chemin de la perfection qu'il interdit le « culte des idoles », c'est-à-dire des formes, dont il proclame au contraire l'utilité, comme moyen d'éducation, pour les simples et les imparfaits. S'il a protesté contre l'abus des figures dépourvues de signification et n'ayant qu'une valeur purement ornementale, il n'a pu vouloir, comme on l'a prétendu faussement, proscrire le symbolisme de l'art architectural, alors que lui-même en faisait dans ses sermons un très fréquent usage.



La doctrine de saint Bernard est essentiellement mystique ; par là, nous entendons qu'il envisage surtout les choses divines sous l'aspect de l'amour, qu'il serait d'ailleurs erroné d'interpréter ici dans un sens simplement affectif comme le font les modernes psychologues. Comme beaucoup de grands mystiques, il fut spécialement attiré par le *Cantique des Cantiques*, qu'il commenta dans de nombreux sermons, formant une série qui se poursuit à travers presque toute sa carrière ; et ce commentaire, qui demeura toujours inachevé, décrit tous les degrés de l'amour divin, jusqu'à la paix suprême à laquelle l'âme parvient dans l'extase. L'état extatique, tel qu'il le comprend et qu'il l'a certainement éprouvé, est une sorte de mort aux choses de ce monde ; avec les images sensibles, tout sentiment naturel a disparu ; tout est pur et spirituel dans l'âme elle-même comme dans son amour. Ce mysticisme devait naturellement se refléter dans les traités dogmatiques de saint Bernard ; le titre de l'un des principaux, *De diligendo Deo*, montre en effet suffisamment quelle place y tient l'amour ; mais on aurait tort de croire que ce soit au détriment de la véritable intellectualité. Si l'abbé de Clairvaux voulut toujours demeurer étranger aux vaines subtilités de l'école, c'est qu'il n'avait nul besoin des laborieux artifices de la dialectique ; il résolvait d'un seul coup les questions les plus ardues, parce qu'il ne procédait pas par une longue série d'opérations discursives ; ce que les philosophes s'efforcent d'atteindre par une voie détournée et comme par tâtonnement, il y parvenait immédiatement, par l'intuition intellectuelle sans laquelle nulle métaphysique réelle n'est possible, et hors de laquelle on ne peut saisir qu'une ombre de la vérité.



Un dernier trait de la physionomie de saint Bernard, qu'il est essentiel de signaler encore, c'est la place éminente que tient, dans sa vie et dans ses œuvres, le culte de la Sainte Vierge, et qui a donné lieu à toute une floraison de légendes, qui sont peut-être ce par quoi il est demeuré le plus populaire. Il aimait à donner à la Sainte Vierge le titre de Notre-Dame, dont l'usage s'est généralisé depuis son époque, et sans doute en grande partie grâce à son influence ; c'est qu'il était, comme

on l'a dit, un véritable « chevalier de Marie », et qu'il la regardait vraiment comme sa « dame », au sens chevaleresque de ce mot. Si l'on rapproche ce fait du rôle que joue l'amour dans sa doctrine, et qu'il jouait aussi, sous des formes plus ou moins symboliques, dans les conceptions propres aux Ordres de chevalerie, on comprendra facilement pourquoi nous avons pris soin de mentionner ses origines familiales. Devenu moine, il demeura toujours chevalier comme l'étaient tous ceux de sa race ; et, par là même, on peut dire qu'il était en quelque sorte prédestiné à jouer, comme il le fit en tant de circonstances, le rôle d'intermédiaire, de conciliateur et d'arbitre entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique, parce qu'il y avait dans sa personne comme une participation à la nature de l'un et de l'autre. Moine et chevalier tout ensemble, ces deux caractères étaient ceux des membres de la « milice de Dieu », de l'Ordre du Temple ; ils étaient aussi, et tout d'abord, ceux de l'auteur de leur règle, du grand saint qu'on a appelé le dernier des Pères de l'Église, et en qui certains veulent voir, non sans quelque raison, le prototype de Galaad, le chevalier idéal et sans tache, le héros victorieux de la « quête du Saint Graal ».

Écrits pour Regnabit

XXVIII

Le Sacré-Cœur et la Légende du Saint Graal

Publié dans Regnabit, août-septembre 1925.

Dans un de ses derniers articles (*Regnabit*, juin 1925), M. Charbonneau-Lassay signale très justement, comme se rattachant à ce qu'on pourrait appeler la « préhistoire du Cœur Eucharistique de Jésus », la légende du Saint Graal, écrite au XII^e siècle, mais bien antérieure par ses origines, puisqu'elle est en réalité une adaptation chrétienne de très anciennes traditions celtiques. L'idée de ce rapprochement nous était déjà venue à l'occasion de l'article antérieur, extrêmement intéressant au point de vue où nous nous plaçons, intitulé *Le Cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte* (novembre 1924), et dont nous rappellerons le passage suivant : « Dans les hiéroglyphes, écriture sacrée où souvent l'image de la chose représente le mot même qui la désigne, le cœur ne fut cependant figuré que par un emblème : le vase. Le cœur de l'homme n'est-il pas en effet le vase où sa vie s'élabore continuellement avec son sang ? » C'est ce vase, pris comme symbole du cœur et se substituant à celui-ci dans l'idéographie égyptienne, qui nous avait fait penser immédiatement au Saint-Graal, d'autant plus que dans ce dernier, outre le sens général du symbole (considéré d'ailleurs à la fois sous ses deux aspects divin et humain), nous voyons encore une relation spéciale et beaucoup plus directe avec le Cœur même du Christ.

En effet, le Saint Graal est la coupe qui contient le précieux sang du Christ, et qui le contient même deux fois, puisqu'elle servit d'abord à la Cène, et qu'ensuite Joseph d'Arimathie y recueillit le sang et l'eau qui s'échappaient de la blessure ouverte par la lance du centurion au flanc du Rédempteur. Cette coupe se substitue donc en quelque sorte au Cœur du Christ comme réceptacle de son sang, elle en prend pour ainsi dire la place et en devient comme un équivalent symbolique ; et n'est-il pas encore plus remarquable, dans ces conditions, que le vase ait été déjà anciennement un emblème du cœur ? D'ailleurs, la coupe, sous une forme ou sous une autre, joue, aussi bien que le cœur lui-même, un rôle fort important dans beaucoup de traditions antiques ; et sans doute en était-il ainsi notamment chez les Celtes, puisque c'est de ceux-ci qu'est venu ce qui constitua le fond même ou tout au moins la trame de la légende du Saint Graal. Il est regrettable qu'on ne puisse guère savoir avec précision quelle était la forme de cette tradition antérieurement au Christianisme, ainsi qu'il arrive du reste pour tout ce qui concerne les doctrines

celtiques, pour lesquelles l'enseignement oral fut toujours l'unique mode de transmission usité ; mais il y a d'autre part assez de concordances pour qu'on puisse du moins être fixé sur le sens des principaux symboles qui y figuraient, et c'est là ce qu'il y a en somme de plus essentiel.

Mais revenons à la légende sous la forme où elle nous est parvenue ; ce qu'elle dit de l'origine même du Graal est fort digne d'attention : cette coupe aurait été taillée par les anges dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute. Cette émeraude rappelle d'une façon frappante l'*urnâ*, la perle frontale qui, dans l'iconographie hindoue, tient souvent la place du troisième œil de *Shiva*, représentant ce qu'on peut appeler le « sens de l'éternité ». Ce rapprochement nous semble plus propre que tout autre à éclairer parfaitement le symbolisme du Graal ; et l'on peut même y saisir une relation de plus avec le cœur, qui est, pour la tradition hindoue comme pour bien d'autres, mais peut-être plus nettement encore, le centre de l'être intégral, et auquel, par conséquent, ce « sens de l'éternité » doit être directement rattaché.

Il est dit ensuite que le Graal fut confié à Adam dans le Paradis terrestre, mais que, lors de sa chute, Adam le perdit à son tour, car il ne put l'emporter avec lui lorsqu'il fut chassé de l'Éden ; et cela encore devient fort clair avec le sens que nous venons d'indiquer. L'homme, écarté de son centre originel par sa propre faute, se trouvait désormais enfermé dans la sphère temporelle ; il ne pouvait plus rejoindre le point unique d'où toutes choses sont contemplées sous l'aspect de l'éternité. Le Paradis terrestre, en effet, était véritablement le « Centre du Monde », partout assimilé symboliquement au Cœur divin ; et ne peut-on dire qu'Adam, tant qu'il fut dans l'Éden, vivait vraiment dans le Cœur de Dieu ?

Ce qui suit est plus énigmatique : Seth obtint de rentrer dans le Paradis terrestre et put ainsi recouvrer le précieux vase ; or Seth est une des figures du Rédempteur, d'autant plus que son nom même exprime les idées de fondement, de stabilité, et annonce en quelque façon la restauration de l'ordre primordial détruit par la chute de l'homme. Il y avait donc dès lors tout au moins une restauration partielle, en ce sens que Seth et ceux qui après lui possédèrent le Graal pouvaient par là même établir, quelque part sur la terre, un centre spirituel qui était comme une image du Paradis perdu. La légende, d'ailleurs, ne dit pas où ni par qui le Graal fut conservé jusqu'à l'époque du Christ, ni comment fut assurée sa transmission ; mais l'origine celtique qu'on lui reconnaît doit probablement laisser entendre que les Druides y eurent une part et doivent être comptés parmi les conservateurs réguliers de la tradition primordiale. En tout cas, l'existence d'un tel centre spirituel, ou même de plusieurs, simultanément ou successivement, ne paraît pas pouvoir être mise en doute, quoi qu'il faille penser de leur localisation ; ce qui est à noter, c'est qu'on attacha partout et toujours à ces centres, entre autres désignations, celle de « Cœur du Monde », et que, dans toutes les traditions, les descriptions qui s'y rapportent sont basées sur un symbolisme identique, qu'il est possible de suivre jusque dans les détails les plus précis. Cela ne montre-t-il pas suffisamment que le Graal, ou ce qui est ainsi représenté, avait déjà, antérieurement au Christianisme, et même de tout temps, un lien des plus étroits avec le Cœur divin et avec l'*Emmanuel*, nous voulons dire avec

la manifestation, virtuelle ou réelle selon les âges, mais toujours présente, du Verbe éternel au sein de l'humanité terrestre ?

Après la mort du Christ, le Saint Graal fut, d'après la légende, transporté en Grande-Bretagne par Joseph d'Arimathie et Nicodème ; alors commence à se dérouler l'histoire des Chevaliers de la Table Ronde et de leurs exploits, que nous n'entendons pas suivre ici. La Table Ronde était destinée à recevoir le Graal lorsqu'un des Chevaliers serait parvenu à le conquérir et l'aurait apporté de Grande-Bretagne en Armorique ; et cette table est aussi un symbole vraisemblablement très ancien, un de ceux qui furent associés à l'idée de ces centres spirituels auxquels nous venons de faire allusion. La forme circulaire de la table est d'ailleurs liée au « cycle zodiacal » (encore un symbole qui mériterait d'être étudié plus spécialement) par la présence autour d'elle de douze personnages principaux, particularité qui se retrouve dans la constitution de tous les centres dont il s'agit. Cela étant, ne peut-on voir dans le nombre des douze Apôtres une marque, parmi une multitude d'autres, de la parfaite conformité du Christianisme avec la tradition primordiale, à laquelle le nom de « préchristianisme » conviendrait si exactement ? Et d'autre part, à propos de la Table Ronde, nous avons remarqué une étrange concordance dans les révélations symboliques faites à Marie des Vallées (voir *Regnabit*, novembre 1924), et où est mentionnée « une table ronde de jaspe, qui représente le Cœur de Notre-Seigneur », en même temps qu'il y est question d'« un jardin qui est le Saint Sacrement de l'autel », et qui, avec ses « quatre fontaines d'eau vive », s'identifie mystérieusement au Paradis terrestre ; n'est-ce pas là encore une confirmation assez étonnante et inattendue des rapports que nous signalions plus haut ?

Naturellement, ces notes trop rapides ne sauraient avoir la prétention de constituer une étude complète sur une question aussi peu connue ; nous devons nous borner pour le moment à donner de simples indications, et nous nous rendons bien compte qu'il y a là des considérations qui, au premier abord, sont susceptibles de surprendre quelque peu ceux qui ne sont pas familiarisés avec les traditions antiques et avec leurs modes habituels d'expression symbolique ; mais nous nous réservons de les développer et de les justifier plus amplement par la suite, dans des articles où nous pensons pouvoir aborder également bien d'autres points qui ne sont pas moins dignes d'intérêt.

En attendant, nous mentionnerons encore, en ce qui concerne la légende du Saint Graal, une étrange complication dont nous n'avons pas tenu compte jusqu'ici : par une de ces assimilations verbales qui jouent souvent dans le symbolisme un rôle non négligeable, et qui d'ailleurs ont peut-être des raisons plus profondes qu'on ne se l'imaginerait à première vue, le Graal est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*). Dans certaines versions, les deux sens se trouvent même étroitement rapprochés, car le livre devient alors une inscription tracée par le Christ ou par un ange sur la coupe elle-même. Nous n'entendons actuellement tirer de là aucune conclusion, bien qu'il y ait des rapprochements faciles à faire avec le « Livre de Vie » et avec certains éléments du symbolisme apocalyptique.

Ajoutons aussi que la légende associe au Graal d'autres objets, et notamment une lance, qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin ; mais ce qui est bien curieux, c'est la préexistence de cette lance ou de quelqu'un de ses équivalents comme symbole en quelque sorte complémentaire de la coupe dans les traditions anciennes. D'autre part, chez les Grecs, la lance d'Achille passait pour guérir les blessures qu'elle avait causées ; la légende médiévale attribue précisément la même vertu à la lance de la Passion. Et ceci nous rappelle une autre similitude du même genre : dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie « le Seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le boutoir d'un sanglier (remplaçant ici la lance), son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; or M. Charbonneau a signalé dans *Regnabit* (janvier 1925) « un fer à hosties, du XII^e siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIII^e siècle de la Cathédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous forme de roses ». Nous aurons tout à l'heure à reparler du symbolisme floral, envisagé sous un aspect quelque peu différent ; mais, quelle que soit la multiplicité des sens que présentent presque tous les symboles, tout cela se complète et s'harmonise parfaitement, et cette multiplicité même, loin d'être un inconvénient ou un défaut, est au contraire, pour qui sait la comprendre, un des avantages principaux d'un langage beaucoup moins étroitement limité que le langage ordinaire.

Pour terminer ces notes, nous indiquerons quelques symboles qui, dans diverses traditions, se substituent parfois à celui de la coupe, et qui lui sont identiques au fond ; ce n'est pas là sortir de notre sujet, car le Graal lui-même, comme on peut facilement s'en rendre compte par tout ce que nous venons de dire, n'a pas à l'origine une autre signification que celle qu'a généralement le vase sacré partout où il se rencontre, et qu'a notamment, en Orient, la coupe sacrificielle contenant le *Soma* védique (ou le *Haoma* mazdéen), cette extraordinaire « préfiguration » eucharistique sur laquelle nous reviendrons peut-être en quelque autre occasion. Ce que figure proprement le *Soma*, c'est le « breuvage d'immortalité » (l'*Amritâ* des Hindous, l'*Ambroisie* des Grecs, deux mots étymologiquement semblables), qui confère ou restitue, à ceux qui le reçoivent avec les dispositions requises, ce « sens de l'éternité » dont il a été question précédemment.

Un des symboles dont nous voulons parler est le triangle dont la pointe est dirigée vers le bas ; c'est comme une sorte de représentation schématique de la coupe sacrificielle, et il se rencontre à ce titre dans certains *yantras* ou symboles géométriques de l'Inde. D'autre part, ce qui est très remarquable à notre point de vue, c'est que la même figure est également un symbole du cœur, dont elle reproduit d'ailleurs la forme en la simplifiant ; le « triangle du cœur » est une expression courante dans les traditions orientales. Cela nous amène à une observation qui a aussi son intérêt : c'est que la figuration du cœur inscrit dans un triangle ainsi disposé n'a en soi rien que de très légitime, qu'il s'agisse du cœur humain ou du Cœur divin, et qu'elle est même assez significative quand on la rapporte aux emblèmes usités par certain hermétisme chrétien du moyen âge, dont les intentions furent toujours pleinement orthodoxes. Si l'on a voulu parfois, dans les temps modernes, attacher à

une telle représentation un sens blasphématoire (voir *Regnabit*, août-septembre 1924), c'est qu'on a, consciemment ou non, altéré la signification première des symboles, jusqu'à renverser leur valeur normale ; il y a là un phénomène dont on pourrait citer maints exemples, et qui trouve d'ailleurs son explication dans le fait que certains symboles sont effectivement susceptibles d'une double interprétation et ont comme deux faces opposées. Le serpent, par exemple, et aussi le lion, ne signifient-ils pas à la fois, et suivant les cas, le Christ et Satan ? Nous ne pouvons songer à exposer ici à ce sujet une théorie générale qui nous entraînerait bien loin ; mais on comprendra qu'il y a là quelque chose qui rend très délicat le maniement des symboles, et aussi que ce point requiert une attention toute spéciale lorsqu'il s'agit de découvrir le sens réel de certains emblèmes et de les traduire correctement.

Un autre symbole qui équivaut fréquemment à celui de la coupe, c'est un symbole floral : la fleur, en effet, n'évoque-t-elle pas par sa forme l'idée d'une « réceptacle », et ne parle-t-on pas du « calice » d'une fleur ? En Orient, la fleur symbolique par excellence est le lotus ; en Occident, c'est le plus souvent la rose qui joue le même rôle. Bien entendu, nous ne voulons pas dire que ce soit là l'unique signification de cette dernière, non plus que du lotus, puisque, au contraire, nous en indiquions nous-même une autre précédemment ; mais nous la verrions volontiers dans le dessin brodé sur ce canon d'autel de l'abbaye de Fontevrault (*Regnabit*, janvier 1925, figure p. 106)*, où la rose est placée au pied d'une lance le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance

* [Voici l'illustration en question :



Détail de
canon d'autel
brodé en l'ab-
baye de Fon-
tevrault. —
XV^e siècle.

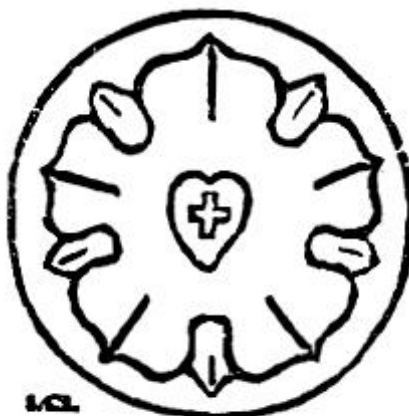
exactement comme la coupe l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir les gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ; mais, du reste, les deux significations se complètent bien plus qu'elles ne s'opposent, car ces gouttes, en tombant sur la rose, la vivifient et la font s'épanouir. C'est la « rosée céleste », suivant la figure si souvent employée en relation avec l'idée de la Rédemption, ou avec les idées connexes de régénération et de résurrection ; mais cela encore demanderait de longues explications, quand bien même nous nous bornerions à faire ressortir la concordance des différentes traditions à l'égard de cet autre symbole.

D'autre part, puisqu'il a été question ici de la Rose-Croix à propos du sceau de Luther (janvier 1925)*, nous dirons que cet emblème hermétique fut d'abord spécifiquement chrétien, quelles que soient les fausses interprétations plus ou moins « naturalistes » qui en ont été données à partir du XVIII^e siècle ; et n'est-il pas remarquable que la rose y occupe, au centre de la croix, la place même du Sacré-Cœur ? En dehors des représentations où les cinq plaies du Crucifié sont figurées par autant de roses, la rose centrale, lorsqu'elle est seule, peut fort bien s'identifier au Cœur lui-même, au vase qui contient le sang, qui est le centre de la vie et aussi le centre de l'être tout entier.

Il y a encore au moins un autre équivalent symbolique de la coupe : c'est le croissant lunaire ; mais celui-ci, pour être convenablement expliqué, exigerait des développements qui seraient tout à fait en dehors du sujet de la présente étude ; nous ne le mentionnons donc que pour ne négliger entièrement aucun côté de la question.

De tous les rapprochements que nous venons de signaler, nous tirerons déjà une conséquence que nous espérons pouvoir rendre encore plus manifeste par la suite : lorsqu'on trouve partout de telles concordances, n'y a-t-il pas là plus qu'un simple indice de l'existence d'une tradition primordiale ? Et comment expliquer que, le plus souvent, ceux mêmes qui se croient obligés d'admettre en principe cette tradition primordiale n'y pensent plus ensuite et raisonnent en fait exactement comme

* [Voici l'illustration en question :



*La Rose emblématique
de Martin Luther.*

si elle n'avait jamais existé, ou tout au moins comme si rien ne s'en était conservé au cours des siècles ? Si l'on veut bien réfléchir à ce qu'il y a d'anormal dans une telle attitude, on sera peut-être moins disposé à s'étonner de certaines considérations, qui, à la vérité, ne paraissent étranges qu'en vertu des habitudes mentales propres à notre époque. D'ailleurs, il suffit de chercher un peu, à la condition de n'y apporter aucun parti pris, pour découvrir de tous côtés les marques de cette unité doctrinale essentielle, dont la conscience a pu parfois s'obscurcir dans l'humanité, mais qui n'a jamais entièrement disparu ; et, à mesure qu'on avance dans cette recherche, les points de comparaison se multiplient comme d'eux-mêmes et des preuves nouvelles apparaissent à chaque instant ; certes, le *Quærite et invenietis* de l'Évangile n'est pas un vain mot.

XXIX

Le Christe et le Cœur dans les anciennes marques corporatives

Publié dans Regnabit, novembre 1925.

Dans un article, d'un caractère d'ailleurs purement documentaire, consacré à l'étude d'*Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, et paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (juillet-octobre 1924), M. W. Deonna, de Genève, comparant les signes qui figurent sur ces armes avec d'autres symboles plus ou moins similaires, est amené à parler notamment du « quatre de chiffre », qui fut « usuel aux XVI^e et XVII^e siècles¹, comme marque de fabrique pour les imprimeurs, les tapissiers, comme marque de commerce pour les marchands, comme marque de famille et de maison pour les particuliers, qui le mettent sur leurs dalles tombales, sur leurs armoiries ». Il note que ce signe « se prête à toutes sortes de combinaisons, avec la croix, le globe, le cœur, s'associe aux monogrammes des propriétaires, se complique de barres adventices », et il en reproduit un certain nombre d'exemples. Nous pensons que ce fut essentiellement une « marque de maîtrise », commune à beaucoup de corporations diverses, auxquelles les particuliers et les familles qui se servirent de ce signe étaient sans doute unis par quelques liens, souvent héréditaires.

M. Deonna parle ensuite, assez sommairement, de l'origine et de la signification de cette marque : « M. Jusselin, dit-il, la dérive du monogramme constantinien, déjà librement interprété et défiguré sur les documents mérovingiens et carolingiens², mais cette hypothèse apparaît tout à fait arbitraire, et aucune analogie ne l'impose ». Tel n'est point notre avis, et cette assimilation doit être au contraire fort naturelle, car, pour notre part, nous l'avons toujours faite de nous-même, sans rien connaître des travaux spéciaux qui pouvaient exister sur la question, et nous n'aurions même pas cru qu'elle pouvait être contestée, tant elle nous semblait évidente. Mais continuons, et voyons quelles sont les autres explications proposées : « Serait-ce le 4 des chiffres arabes, substitués aux chiffres romains dans les manuscrits européens avant le XI^e siècle ?... Faut-il supposer qu'il représente la

¹ Le même signe fut déjà fort employé au XV^e siècle, tout au moins en France, et notamment dans les marques d'imprimeurs. Nous en avons relevé les exemples suivants : Wolf (Georges), imprimeur-libraire à Paris, 1489 ; Syber (Jehan), imprimeur à Lyon, 1478 ; Rembolt (Bertholde), imprimeur à Paris, 1489.

² *Origine du monogramme des tapissiers*, dans le *Bulletin monumental*, 1922, pp. 433-435.

valeur mystique du chiffre 4, qui remonte à l'antiquité, et que les modernes ont conservée ? » M. Deonna ne rejette pas cette interprétation, mais il en préfère une autre : il suppose « qu'il s'agit d'un signe astrologique », celui de Jupiter.

À vrai dire, ces diverses hypothèses ne s'excluent pas forcément : il peut fort bien y avoir eu, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, superposition et même fusion de plusieurs symboles en un seul, auquel se trouvent par là même attachées des significations multiples ; il n'y a là rien dont on doive s'étonner, puisque, comme nous l'avons dit précédemment, cette multiplicité de sens est comme inhérente au symbolisme, dont elle constitue même un des plus grands avantages comme mode d'expression. Seulement, il faut naturellement pouvoir reconnaître quel est le sens premier et principal du symbole ; et, ici, nous persistons à penser que ce sens est donné par l'identification avec le Chrisme, tandis que les autres n'y sont associés qu'à titre secondaire.



Fig. 1

Il est certain que le signe astrologique de Jupiter, dont nous donnons ici les deux formes principales (fig. 1), présente, dans son aspect général, une ressemblance avec le chiffre 4 ; il est certain aussi que l'usage de ce signe peut avoir un rapport avec l'idée de « maîtrise », et nous y reviendrons plus loin ; mais, pour nous, cet élément, dans le symbolisme de la marque dont il s'agit, ne saurait venir qu'en troisième lieu. Notons, du reste, que l'origine même de ce signe de Jupiter est fort incertaine, puisque quelques-uns veulent y voir une représentation de l'éclair, tandis que, pour d'autres, il est simplement l'initiale du nom de *Zeus*.



Fig. 2

D'autre part, il ne nous paraît pas niable que ce que M. Deonna appelle la « valeur mystique » du nombre 4 a également joué ici un rôle, et même un rôle plus important, car nous lui donnerions la seconde place dans ce symbolisme complexe. On peut remarquer, à cet égard, que le chiffre 4, dans toutes les marques où il figure, a une forme qui est exactement celle d'une croix dont deux extrémités sont jointes par une ligne oblique (fig. 2) ; or la croix était dans l'antiquité, et notamment chez les pythagoriciens, le symbole du quaternaire (ou plus exactement un de ses symboles, car il y en avait un autre qui était le carré) ; et, d'autre part, l'association de la croix avec le monogramme du Christ a dû s'établir de la façon la plus naturelle.

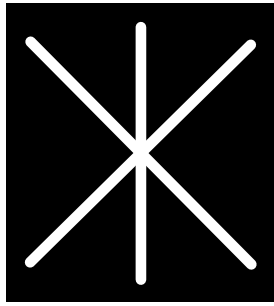


Fig. 3

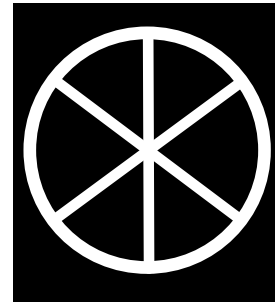


Fig. 4

Cette remarque nous ramène au Chrisme ; et, tout d'abord, nous devons dire qu'il convient de faire une distinction entre le Chrisme constantinien proprement dit, le signe du Labarum, et ce qu'on appelle le Chrisme simple. Celui-ci (fig. 3) nous apparaît comme le symbole fondamental d'où beaucoup d'autres sont dérivés plus ou moins directement ; on le regarde comme formé par l'union des lettres I et X, c'est-à-dire des initiales grecques des deux mots *Iêsous Christos*, et c'est là, en effet, un sens qu'il a reçu dès les premiers temps du Christianisme ; mais ce symbole, en lui-même, est fort antérieur, et il est un de ceux que l'on trouve répandus un peu partout et à toutes les époques. Il y a donc là un exemple de cette adaptation chrétienne de signes et de récits symboliques préchrétiens, que nous avons déjà signalée à propos de la légende du Saint Graal ; et cette adaptation doit apparaître, non seulement comme légitime, mais en quelque sorte comme nécessaire, à ceux qui, comme nous, voient dans ces symboles des vestiges de la tradition primordiale. La légende du Graal est d'origine celtique ; par une coïncidence assez remarquable, le symbole dont nous parlons maintenant se retrouve aussi en particulier chez les Celtes, où il est un élément essentiel de la « rouelle » (fig. 4) ; celle-ci, d'ailleurs, s'est perpétuée à travers le moyen âge, et il n'est pas invraisemblable d'admettre qu'on peut y rattacher même la rosace des cathédrales³. Il existe, en effet, une connexion certaine entre la figure de la roue et les symboles floraux à significations multiples, tels que la rose et le lotus, auxquels nous avons fait allusion dans notre précédent article ; mais ceci nous entraînerait trop loin de notre sujet. Quant à la signification générale de la roue, où les modernes veulent d'ordinaire voir un symbole exclusivement « solaire », suivant un genre d'explication dont ils usent et abusent en toutes circonstances, nous dirons seulement, sans pouvoir y insister autant qu'il le faudrait, qu'elle est tout autre chose en réalité, et qu'elle est avant tout un symbole du Monde, comme on peut s'en convaincre notamment par l'étude de l'iconographie hindoue. Pour nous en tenir à la « rouelle » celtique⁴, nous signalerons encore, d'autre part, que la même origine et la même signification doivent très probablement être attribuées à l'emblème qui figure

³ Dans un article antérieur, M. Deonna a reconnu lui-même une relation entre la « rouelle » et le Chrisme (*Quelques réflexions sur le Symbolisme, en particulier dans l'art préhistorique*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, janvier-avril 1924) ; nous sommes d'autant plus surpris de le voir nier ensuite la relation, pourtant plus visible, qui existe entre le Chrisme et le « quatre de chiffre ».

⁴ Il existe deux types principaux de cette « rouelle », l'un à six rayons (fig. 4) et l'autre à huit (fig. 5), chacun de ces nombres ayant naturellement sa raison d'être et sa signification. C'est au premier qu'est apparenté le Chrisme ; quant au second (auquel on peut rattacher de la même façon, entre autres emblèmes, la « Santo Estrello », l'étoile symbolique de la Provence), il est intéressant de noter qu'il présente une similitude très nette avec le lotus hindou à huit pétales.

dans l'angle supérieur du pavillon britannique (fig. 6), emblème qui n'en diffère en somme qu'en ce qu'il est inscrit dans un rectangle au lieu de l'être dans une circonférence, et dans lequel certains Anglais veulent voir le signe de la suprématie maritime de leur patrie⁵.

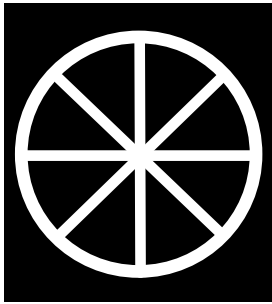


Fig. 5

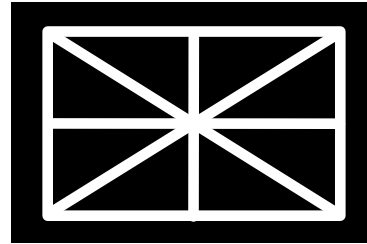


Fig. 6

Nous ferons à cette occasion une remarque extrêmement importante en ce qui concerne le symbolisme héraldique : c'est que la forme du Christe simple est comme une sorte de schéma général suivant lequel ont été disposées, dans le blason, les figures les plus diverses. Que l'on regarde, par exemple, un aigle ou tout autre oiseau héraldique, et il ne sera pas difficile de se rendre compte qu'on y trouve effectivement cette disposition (la tête, la queue, les extrémités des ailes et des pattes correspondant aux six pointes de la fig. 3) ; que l'on regarde ensuite un emblème tel que la fleur de lys, et l'on fera encore la même constatation. Peu importe d'ailleurs, dans ce dernier cas, l'origine réelle de l'emblème en question, qui a donné lieu à tant d'hypothèses : que la fleur de lys soit vraiment une fleur, ce qui nous ramènerait aux symboles floraux que nous rappelions tout à l'heure (le lis naturel a d'ailleurs six pétales), ou qu'elle ait été primitivement un fer de lance, ou un oiseau, ou une abeille, l'antique symbole chaldéen de la royauté (hiéroglyphe *sâr*), ou même un crapaud⁶, ou encore, comme c'est plus probable, qu'elle résulte de la synthèse de plusieurs de ces figures, toujours est-il qu'elle est strictement conforme au schéma dont nous parlons.

⁵ La forme même de la « rouelle » se retrouve d'une façon frappante lorsque le même emblème est tracé sur le bouclier que porte la figure allégorique d'Albion.

⁶ Cette opinion, si bizarre qu'elle puisse paraître, a dû être admise assez anciennement, car, dans les tapisseries du XV^e siècle de la cathédrale de Reims, l'étendard de Clovis porte trois crapauds. – Il est d'ailleurs fort possible que, primitivement, ce crapaud ait été en réalité une grenouille, antique symbole de résurrection.

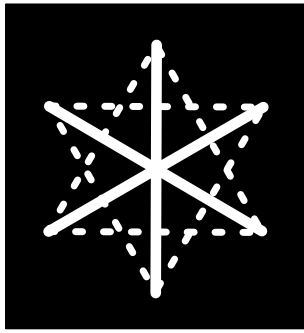


Fig. 7

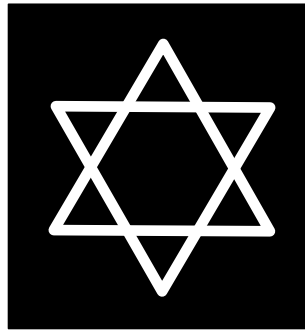


Fig. 8

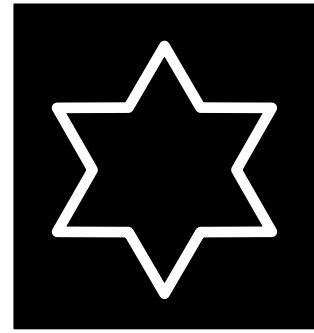


Fig. 9

Une des raisons de cette particularité doit se trouver dans l'importance des significations attachées au nombre 6, car la figure que nous envisageons n'est pas autre chose, au fond, qu'un des symboles géométriques qui correspondent à ce nombre. Si l'on joint ses extrémités de deux en deux (fig. 7), on obtient un autre symbole sénaire bien connu, le double triangle (fig. 8), auquel on donne le plus souvent le nom de « sceau de Salomon »⁷. Cette figure est très fréquemment usitée chez les Juifs et chez les Arabes, mais elle est aussi un emblème chrétien ; elle fut même, ainsi que M. Charbonneau-Lassay nous l'a signalé, un des anciens symboles du Christ, comme le fut aussi une autre figure équivalente, l'étoile à six branches (fig. 9), qui n'en est en somme qu'une simple variante, et comme l'est, bien entendu, le Christ lui-même, ce qui est encore une raison d'établir entre ces signes un étroit rapprochement. L'hermétisme chrétien du moyen âge voyait entre autres choses, dans les deux triangles opposés et entrelacés, dont l'un est comme le reflet ou l'image inversée de l'autre, une représentation de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ ; et le nombre 6 a parmi ses significations celles d'union et de médiation, qui conviennent parfaitement au Verbe incarné. D'autre part, ce même nombre est, suivant la Kabbale hébraïque, le nombre de la création (l'œuvre des six jours), et, sous ce rapport, l'attribution de son symbole au Verbe ne se justifie pas moins bien : c'est comme une sorte de traduction graphique du « per quem omnia facta sunt » du Credo⁸.

Maintenant, ce qui est à noter tout spécialement au point de vue où nous nous plaçons dans la présente étude, c'est que le double triangle fut choisi, au XVI^e siècle ou peut-être même antérieurement, comme emblème et comme signe de ralliement par certaines corporations ; il devint même à ce titre, surtout en Allemagne, l'enseigne ordinaire des tavernes ou brasseries où lesdites corporations tenaient leurs réunions⁹. C'était en quelque sorte une marque générale et commune, tandis que les figures plus ou moins complexes où apparaît le « quatre de chiffre » étaient des marques personnelles, particulières à chaque maître ; mais n'est-il pas logique de

⁷ Cette figure est appelée aussi quelquefois « bouclier de David », et encore « bouclier de Michaël » ; cette dernière désignation pourrait donner lieu à des considérations très intéressantes.

⁸ En Chine, six traits autrement disposés constituent pareillement un symbole du Verbe ; ils représentent aussi le terme moyen de la Grande Triade, c'est-à-dire le Médiateur entre le Ciel et la Terre, unissant en lui les deux natures céleste et terrestre.

⁹ À ce propos, signalons en passant un fait curieux et assez peu connu : la légende de Faust, qui date à peu près de la même époque, constituait le rituel d'initiation des ouvriers imprimeurs.

supposer que, entre celles-ci et celle-là, il devait y avoir une certaine parenté, celle même dont nous venons de montrer l'existence entre le Chrisme et le double triangle ?

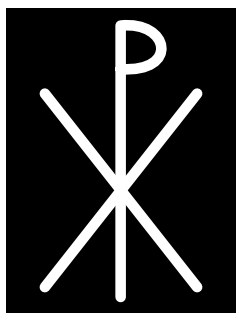


Fig. 10

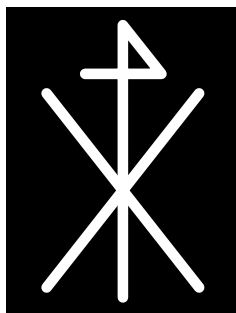


Fig. 11

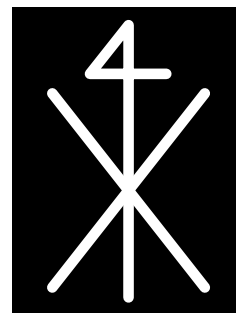


Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14

Le Chrisme constantinien (fig. 10), qui est formé par l'union des deux lettres grecques X et P, les deux premières de *Christos*, apparaît à première vue comme immédiatement dérivé du Chrisme simple, dont il conserve exactement la disposition fondamentale, et dont il ne se distingue que par l'adjonction, à sa partie supérieure, d'une boucle destinée à transformer l'I en P. Or, si l'on considère le « quatre de chiffre » sous ses formes les plus simples et les plus courantes, sa similitude, nous pourrions même dire son identité avec le Chrisme constantinien, est tout à fait indéniable ; elle est surtout frappante lorsque le chiffre 4, ou le signe qui en affecte la forme et qui peut aussi être en même temps une déformation du P, est tourné vers la droite (fig. 11) au lieu de l'être vers la gauche (fig. 12), car on rencontre indifféremment ces deux orientations¹⁰. En outre, on voit apparaître là un second élément symbolique, qui n'existait pas dans le Chrisme constantinien : nous voulons parler de la présence d'un signe de forme cruciale, qui se trouve introduit tout naturellement par la transformation du P en 4. Souvent, comme on le voit sur les deux figures ci-contre que nous empruntons à M. Deonna, ce signe est comme souligné par l'adjonction d'une ligne supplémentaire, soit horizontale (fig. 13), soit verticale (fig. 14), qui constitue une sorte de redoublement de la croix¹¹. On remarquera que, dans la seconde de ces figures, toute la partie inférieure du Chrisme a disparu et a été

¹⁰ La fig. 12 est donnée par M. Deonna avec cette mention : « marque Zachariæ Palthenii, imprimeur, Francfort, 1599 ».

¹¹ Fig. 13 : « marque avec la date 1540, Genève ; sans doute Jacques Bernard, premier pasteur réformé de Satigny ». Fig. 14 : « marque de l'imprimeur Carolus Morellus, Paris, 1631 ».

remplacée par un monogramme personnel, de même qu'elle l'est ailleurs par divers symboles ; c'est peut-être ce qui a donné lieu à certains doutes sur l'identité du signe qui demeure constamment à travers tous ces changements ; mais nous pensons que les marques qui contiennent le Chrisme complet sont celles qui représentent la forme primitive, tandis que les autres sont des modifications ultérieures, où la partie conservée fut prise pour le tout, probablement sans que le sens en fût jamais entièrement perdu de vue. Cependant, il semble que, dans certains cas, l'élément crucial du symbole soit alors passé au premier plan ; c'est du moins ce qui nous paraît résulter de l'association du « quatre de chiffre » avec d'autres signes, et c'est ce point qu'il nous reste maintenant à examiner.

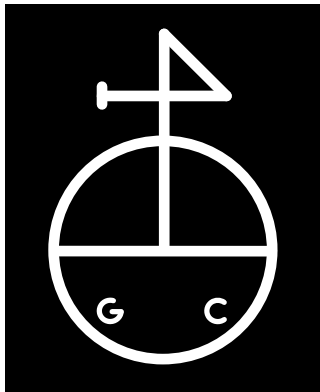


Fig. 15

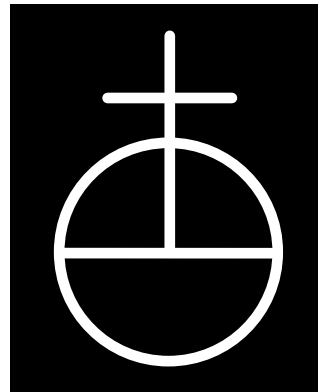


Fig. 16

Parmi les signes dont il s'agit, il en est un qui figure dans la marque d'une tapisserie du XVI^e siècle conservée au musée de Chartres (fig. 15), et dont la nature ne peut faire aucun doute : c'est évidemment, sous une forme à peine modifiée, le « globe du Monde » (fig. 16), symbole formé du signe hermétique du règne minéral surmonté d'une croix ; ici, le « quatre de chiffre » a pris purement et simplement la place de la croix¹². Ce « globe du Monde » est essentiellement un signe de puissance, et il l'est à la fois du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, car, s'il est un des insignes de la dignité impériale, on le trouve aussi à chaque instant placé dans la main du Christ, et cela non seulement dans les représentations qui évoquent plus particulièrement la Majesté divine, comme celles du Jugement dernier, mais même dans les figurations du Christ enfant. Ainsi, quand ce signe remplace le Chrisme (et qu'on se souvienne ici du lien qui unit originellement ce dernier à la « rouelle », autre symbole du Monde), on peut dire en somme que c'est encore un attribut du Christ qui s'est substitué à un autre ; en même temps, à ce nouvel attribut est rattachée assez directement l'idée de « maîtrise », comme au signe de Jupiter, auquel la partie supérieure du symbole peut faire penser surtout en de pareils cas, mais sans qu'elle cesse pour cela de garder sa valeur cruciale, à l'égard de laquelle la comparaison des deux figures ci-dessus ne permet pas la moindre hésitation.

¹² Nous avons vu également ce signe du « globe du Monde » dans plusieurs marques d'imprimeurs du début du XVI^e siècle.

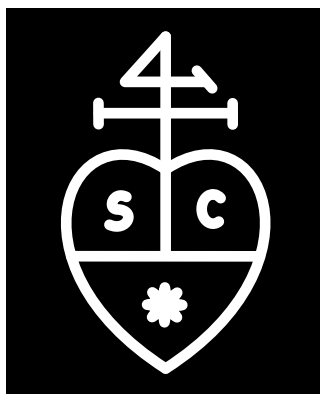


Fig. 17

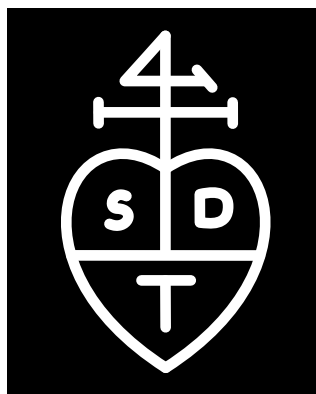


Fig. 18

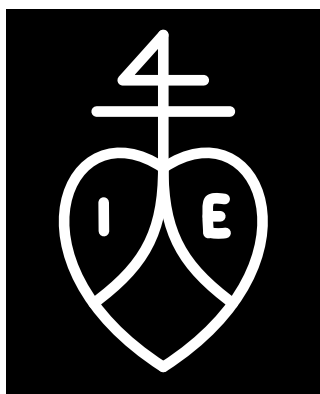


Fig. 19

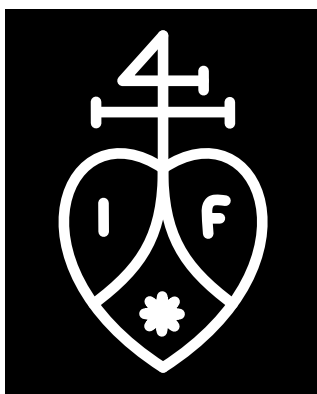


Fig. 20



Fig. 21

Nous arrivons ensuite à un groupe de marques qui sont celles qui ont motivé directement cette étude, parce qu'elles constituent des documents qui devaient tout spécialement trouver place dans cette Revue : en effet, la différence essentielle entre ces marques et celle dont nous venons de parler en dernier lieu, c'est que le globe y est remplacé par un cœur. Chose curieuse, ces deux types apparaissent comme étroitement liés l'un à l'autre, car, dans certaines d'entre elles (fig. 17 et 18), le cœur est divisé par des lignes qui sont exactement disposées comme celles qui caractérisent le « globe du Monde »¹³ ; n'y a-t-il pas là l'indication d'une sorte d'équivalence, au moins sous un certain rapport, et ne serait-ce pas déjà suffisant pour suggérer qu'il s'agit ici du « Cœur du Monde » ? Dans d'autres exemples, les lignes droites tracées à l'intérieur du cœur sont remplacées par des lignes courbes qui semblent dessiner les oreillettes, et dans lesquelles sont enfermées les initiales (fig. 19 et 20) ; mais ces marques semblent être plus récentes que les précédentes¹⁴, de sorte qu'il s'agit vraisemblablement d'une modification assez tardive, et peut-être destinée simplement à donner à la figure un aspect moins géométrique et plus ornemental. Enfin, il existe des variantes plus compliquées, où le symbole principal est accompagné de signes secondaires qui, manifestement, n'en changent pas la signification ; et même, dans celle que nous reproduisons (fig. 21), il est permis de penser que les étoiles ne font

¹³ Fig. 17 : « marque de tapisserie du XVI^e siècle, musée de Chartres ». Fig. 18 : « marque de maîtrise de Samuel de Tournes, sur un pot d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1609 ».

¹⁴ Fig. 19 : « marque de Jacques Eynard, marchand genevois, sur un vitrail du XVII^e siècle ». Fig. 20 : « marque de maîtrise, sur un plat d'étain de Jacques Morel, Genève, 1719 ».

que marquer plus nettement le caractère céleste qu'il convient de lui reconnaître¹⁵. Nous voulons dire par là qu'on doit, à notre avis, voir dans toutes ces figures le Cœur du Christ, et qu'il n'est guère possible d'y voir autre chose, puisque ce cœur est surmonté d'une croix, et même, pour toutes celles que nous avons sous les yeux, d'une croix redoublée par l'adjonction au chiffre 4 d'une ligne horizontale.

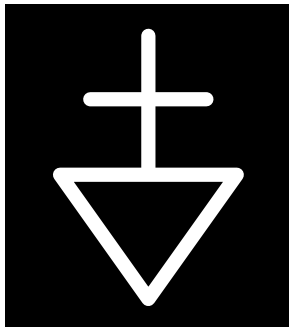


Fig. 22

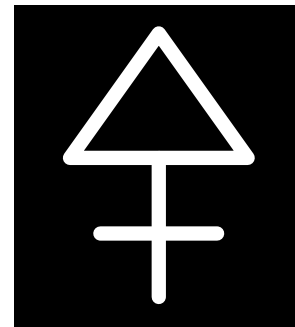


Fig. 23

Nous ouvrirons ici une parenthèse pour signaler encore un curieux rapprochement : la schématisation de ces figures donne un symbole hermétique connu (fig. 22), qui n'est autre chose que la position renversée de celui du soufre alchimique (fig. 23). Nous retrouvons ici le triangle inversé, dont nous indiquions, dans notre précédent article (voir *Regnabit*, IX, 186), l'équivalence avec le cœur et la coupe ; isolé, ce triangle est le signe alchimique de l'eau, tandis que le triangle droit, la pointe dirigée vers le haut, est celui du feu. Or, parmi les différentes significations que l'eau a constamment dans les traditions les plus diverses, il en est une qu'il est particulièrement intéressant de retenir ici : elle est le symbole de la Grâce et de la régénération opérée par celle-ci dans l'être qui la reçoit ; qu'on se rappelle seulement, à cet égard, l'eau baptismale, les quatre fontaines d'eau vive du Paradis terrestre, et aussi l'eau s'échappant avec le sang du Cœur du Christ, source inépuisable de la Grâce. Enfin, et ceci vient encore corroborer cette explication, le renversement du symbole du soufre signifie la descente des influences spirituelles dans le « monde d'en bas », c'est-à-dire dans le monde terrestre et humain ; c'est, en d'autres termes, la « rosée céleste » dont nous avons déjà parlé¹⁶. Ce sont là les emblèmes hermétiques auxquels nous avons fait allusion, et l'on conviendra que leur vrai sens est fort éloigné des interprétations falsifiées que prétendent en donner certaines sectes contemporaines !

¹⁵ Fig. 21 : « marque de maîtrise, sur un plat d'étain de Pierre Royaume, Genève, 1609 ».

¹⁶ La fig. 24, qui est le même symbole hermétique accompagné d'initiales, provient d'une dalle funéraire de Genève (collections lapidaires, n° 573). La fig. 25, qui en est une modification, est mentionnée en ces termes par M. Deonna : « clef de voûte d'une maison au Molard, Genève, démolie en 1889, marque de Jean du Villard, avec la date 1576 ».

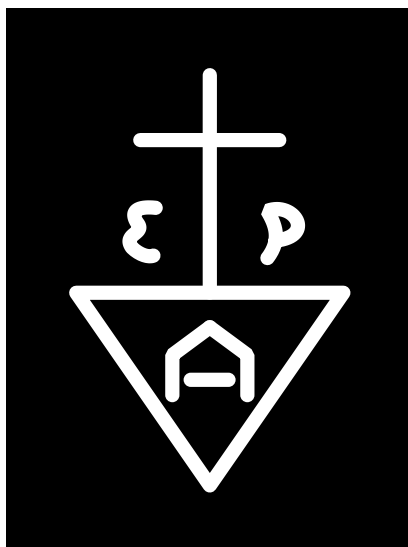


Fig. 24

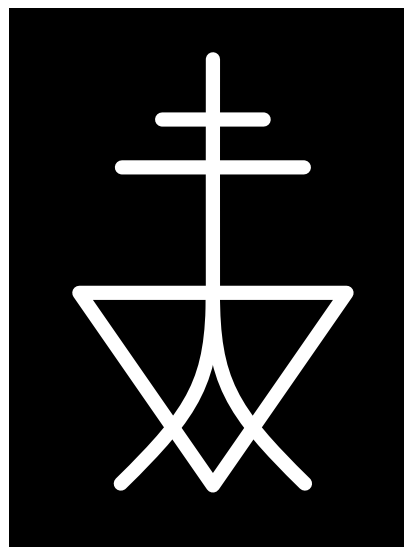


Fig. 25

Cela dit, revenons à nos marques corporatives, pour formuler en quelques mots les conclusions qui nous paraissent se dégager le plus clairement de tout ce que nous venons d'exposer. En premier lieu, nous croyons avoir suffisamment établi que c'est bien le Chrisme qui constitue le type fondamental dont ces marques sont toutes issues, et dont, par conséquent, elles tirent leur signification principale. En second lieu, quand on voit, dans certaines de ces marques, le cœur prendre la place du Chrisme et d'autres symboles qui, d'une façon indéniable, se rapportent tous directement au Christ, n'a-t-on pas le droit d'affirmer nettement que ce cœur est bien le Cœur du Christ ? Ensuite, comme nous l'avons déjà fait remarquer tout à l'heure, le fait que ce même cœur est surmonté de la croix, ou d'un signe sûrement équivalent à la croix, ou même, mieux encore, de l'une et de l'autre réunis, ce fait, disons-nous, appuie cette affirmation aussi solidement que possible, car, en toute autre hypothèse, nous ne voyons pas bien comment on pourrait en fournir une explication plausible. Enfin, l'idée d'inscrire son nom, sous forme d'initiales ou de monogramme, dans le Cœur même du Christ, n'est-elle pas une idée bien digne de la piété de nos ancêtres¹⁷ ?

Nous arrêterons notre étude sur cette dernière réflexion, nous contentant pour cette fois d'avoir, tout en précisant quelques points intéressants pour le symbolisme religieux en général, apporté à l'iconographie ancienne du Sacré-Cœur une contribution qui nous est venue d'une source quelque peu imprévue, et souhaitant seulement que, parmi les lecteurs de *Regnabit*, il s'en trouve quelques-uns qui puissent la compléter par l'indication d'autres documents du même genre, car il doit certainement en exister çà et là en nombre assez considérable, et il suffirait de les

¹⁷ Il est à remarquer que la plupart des marques que nous avons reproduites, étant empruntées à la documentation de M. Deonna, sont de provenance genevoise et ont dû appartenir à des protestants ; mais il n'y a peut-être pas lieu de s'en étonner outre mesure, si l'on songe d'autre part que le chapelain de Cromwell, Thomas Goodwin, consacra un livre à la dévotion au Cœur de Jésus. Il faut se féliciter, pensons-nous, de voir les protestants eux-mêmes apporter ainsi leur témoignage en faveur du culte du Sacré-Cœur.

recueillir et de les rassembler pour former un ensemble de témoignages réellement impressionnant¹⁸.

¹⁸ Il serait particulièrement intéressant de rechercher si le cœur se rencontre parfois dans les marques de maîtres maçons et tailleurs de pierre qui se voient sur beaucoup d'anciens monuments, et notamment de monuments religieux. M. Deonna reproduit quelques marques de tailleurs de pierre, relevées à la cathédrale Saint-Pierre de Genève, parmi lesquelles se trouvent des triangles inversés, quelques-uns accompagnés d'une croix placée au-dessous ou à l'intérieur ; il n'est donc pas improbable que le cœur ait aussi figuré parmi les emblèmes en usage dans cette corporation.

XXX

À propos de quelques symboles hermético-religieux

Publié dans Regnabit, décembre 1925.

Nous avons pensé qu'il ne serait pas sans intérêt de donner quelques explications complémentaires sur certains symboles dont il a déjà été question précédemment dans cette Revue. Ces explications, il est vrai, ne se rapportent pas directement au Sacré-Cœur ; mais, puisqu'il est des lecteurs qui ont demandé des études sur le symbolisme en général (voir juillet 1925, p. 169), nous voulons croire qu'elles ne seront pas tout à fait hors de propos ici.

L'un des symboles auxquels nous faisons allusion est le *Janus bifrons* qui a été reproduit par M. Charbonneau-Lassay à la suite de son article sur les cadrans solaires (mai 1925, p. 484)*. L'interprétation la plus habituelle est celle qui considère les deux visages de Janus comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; cette interprétation est d'ailleurs parfaitement exacte, mais elle ne correspond qu'à un des aspects du symbolisme fort complexe de Janus. À ce point de vue, d'ailleurs, il y a

* [Voici l'illustration en question :



*Représentation allégorique du mois de Janvier.
Enluminure du xvi^e siècle. — Luchon (Hte-Gar.)*

déjà une remarque très importante à faire : entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable¹ ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et dont nous avons eu l'occasion de parler à propos du Saint Graal (août-septembre 1925, p. 187), comme figurant le « sens de l'éternité ». Selon la tradition hindoue, un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, le temporel en intemporel, toutes choses demeurent dans l'« éternel présent », de sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation ». Il est facile de comprendre par ces considérations pourquoi Janus peut légitimement être pris pour une figure de Celui qui est, non seulement le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva*), mais aussi, et avant tout, le « Seigneur de l'Éternité ». D'ailleurs, le « Maître des temps » ne peut être lui-même soumis au temps, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C'est le Verbe Éternel que l'Écriture Sainte désigne comme l'« Ancien des Jours », le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre du latin *sæculum*) ; et la tradition hindoue lui donne aussi le titre équivalent de *Purâna-Purusha*.

Dans les deux visages du Janus dont il parlait dans son article, M. Charbonneau avait vu « celui d'un homme âgé, tourné vers les temps écoulés, et l'autre, plus jeune, fixé sur l'avenir » ; et cela, d'après ce que nous venons de dire, était effectivement fort plausible. Cependant, il nous a semblé que, dans le cas actuel, il s'agissait plutôt d'un Janus androgyne, dont on trouve aussi de fréquents exemples ; nous avons fait part de cette remarque à M. Charbonneau, qui, après avoir examiné de nouveau la figure en question, a pensé comme nous que le visage tourné à droite devait bien être un visage féminin. Sous cet aspect, Janus est comparable au *Rebis* des hermétistes du moyen âge (de *res bina*, chose double, conjonction de deux natures en un être unique), qui est représenté aussi sous la forme d'un personnage à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme ; la seule différence est que ce *Rebis* est *Sol-Luna*, comme l'indiquent les emblèmes accessoires qui l'accompagnent d'ordinaire, tandis que *Janus-Jana* est plutôt *Lunus-Luna*. À ce titre, sa tête est souvent surmontée du croissant, au lieu de la couronne qu'il porte dans la figuration reproduite dans *Regnabit* (il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur les relations de cette couronne et de ce croissant) ; et il y a lieu de noter encore que le nom de *Diana*, la déesse lunaire, n'est qu'une autre forme de *Jana*, l'aspect féminin de Janus. Nous ne faisons que signaler ce côté du symbolisme de l'antique dieu latin, sans nous y étendre davantage,

¹ C'est aussi pour cette raison que certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant au présent.

car il en est d'autres encore sur lesquels nous croyons plus utile d'insister ici quelque peu.

Janus est le *Janitor* qui ouvre et ferme le cycle annuel, et les deux clefs qu'il porte le plus fréquemment sont celles des deux portes solsticiales. D'autre part, il était aussi le dieu de l'initiation aux mystères (*initiatio* dérive de *in-ire*, et, suivant Cicéron, le nom même de Janus a la même racine que le verbe *ire*) ; sous ce nouveau rapport, les deux mêmes clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient celles des « grands mystères » et des « petits mystères » ; n'est-il pas naturel qu'on y ait vu une préfiguration des clefs qui ouvrent et ferment le Royaume des Cieux ? Du reste, en vertu d'un certain symbolisme astronomique qui semble avoir été commun à tous les peuples anciens, il y a des liens fort étroits entre les deux sens que nous venons d'indiquer ; ce symbolisme auquel nous faisons allusion est celui du cycle zodiacal, et ce n'est pas sans raison que celui-ci, avec ses deux moitiés ascendante et descendante qui ont leurs points de départ respectifs aux deux solstices d'hiver et d'été, se trouve figuré au portail de tant d'églises du moyen âge. On voit apparaître ici une autre signification des deux visages de Janus : il est le « Maître des deux voies » auxquelles donnent accès les deux portes solsticiales, ces deux voies de droite et de gauche que les Pythagoriciens représentaient par la lettre Y², et que la tradition hindoue, de son côté, désigne comme la « voie des dieux » et la « voie des ancêtres » (*dêva-yâna* et *pitri-yâna* ; le mot sanscrit *yâna* a la même racine encore que le latin *ire*, et sa forme le rapproche singulièrement du nom de *Janus*). Ces deux voies sont aussi, en un sens, celle des Cieux et celle des Enfers ; et l'on remarquera que les deux côtés auxquels elles correspondent, la droite et la gauche, sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations du Jugement dernier, qui, elles aussi, par une coïncidence bien significative, se rencontrent si fréquemment au portail des églises.

D'un autre côté, à la droite et à la gauche correspondent respectivement, suivant la Kabbale hébraïque, deux attributs divins : la Miséricorde (*Hesed*) et la Justice (*Din*) ; ces deux attributs conviennent manifestement au Christ, et plus spécialement lorsqu'on l'envisage dans son rôle de Juge des vivants et des morts. Les Arabes, faisant une distinction analogue, disent « Beauté » (*Djemâl*) et « Majesté » (*Djelâl*) ; et l'on pourrait comprendre, avec ces dernières désignations, que ces deux aspects aient été représentés par un visage féminin et un visage masculin. Si nous nous reportons à la figuration qui est l'occasion de cette note, nous voyons que, du côté du visage masculin, Janus porte précisément un sceptre, insigne de majesté, tandis que, du côté du visage féminin, il tient une clef ; cette clef, et ce sceptre se substituent donc ici à l'ensemble de deux clefs qui est un emblème plus habituel du même Janus, et ils rendent peut-être plus clair encore un des sens de cet emblème, qui est celui d'un double pouvoir procédant d'un principe unique : pouvoir sacerdotal et pouvoir royal. C'est là, en effet, une autre encore des significations multiples, et

² C'est ce que figurait aussi, sous une forme exotérique, le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice. – Nous avons retrouvé l'antique symbole pythagoricien, non sans quelque surprise, dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessinée par Jean Cousin.

d'ailleurs concordantes, qui se trouvent impliquées dans le symbolisme de Janus, et celle-là aussi le rend bien propre à être regardé comme une figure du Christ ; ce n'est pas aux lecteurs de *Regnabit* qu'il est nécessaire d'expliquer qu'au Christ appartiennent éminemment et par excellence le Sacerdoce et la Royauté suprêmes.



La Kabbale hébraïque synthétise le symbolisme dont nous venons de parler dans la figure de l'arbre séphirothique, qui représente l'ensemble des attributs divins, et où la « colonne de droite » et la « colonne de gauche » ont le sens que nous indiquions tout à l'heure ; cet arbre est aussi désigné comme l'« Arbre de Vie » (*Ets ha-Hayim*). Il est bien remarquable qu'une figuration strictement équivalente se retrouve dans le symbole médiéval de l'« Arbre des Vifs et des Morts », décrit par M. Charbonneau-Lassay dans son récent article sur les *Arbres emblématiques* (août-septembre 1925, p. 178), et qui évoque en outre l'idée de « postérité spirituelle », fort importante dans diverses doctrines traditionnelles.

Selon l'Écriture, l'« Arbre de Vie » était placé au milieu de l'Éden (*Genèse*, II, 9), et, comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur la légende du Saint Graal, l'Éden était lui-même le Centre spirituel du Monde. Cet arbre représentait donc l'axe invariable autour duquel s'accomplit la révolution de toutes choses (révolution à laquelle se rapporte également le cycle zodiacal) ; et c'est pourquoi l'« Arbre de Vie », dans d'autres traditions, est encore désigné comme l'« Arbre du Monde ». Nous énumérerons seulement quelques-uns des arbres qui, chez les différents peuples, ont été pris pour symboliser cet « Arbre du Monde » : le figuier dans l'Inde, le chêne chez les Celtes et à Dodone, le frêne chez les Scandinaves, le tilleul chez les Germains. Nous pensons qu'il faut voir aussi une figure de l'« Arbre du Monde » ou de l'« Arbre de Vie » dans l'ex-libris hermétique du XVIII^e siècle que M. Charbonneau a reproduit dans le même article (p. 179)* : ici, il est représenté par

* [Voici l'illustration en question :

l'acacia, symbole hébraïque d'immortalité et d'incorruptibilité, donc de résurrection. C'est précisément, suivant la tradition hébraïque encore, de l'« Arbre de Vie » qu'émane cette « rosée céleste » dont nous avons eu l'occasion de parler déjà à diverses reprises, et par laquelle doit s'opérer la résurrection des morts.

Malgré la présence de l'acacia, l'ex-libris en question n'a aucun caractère spécifiquement maçonnique ; les deux colonnes de droite et de gauche de l'arbre séphirothique n'y sont pas représentées, comme elles le seraient en pareil cas, par les deux colonnes du Temple de Salomon. La place de celles-ci est tenue par deux prismes triangulaires à terminaison pyramidale, placés en sens inverse l'un de l'autre, et surmontés respectivement du soleil et de la lune. Ces deux astres ainsi rapprochés, constituant le sigle *Sol et Luna* qui accompagne les anciennes crucifixions³, évoquent en même temps l'idée du *Rebis* hermétique ; et ceci est encore une confirmation du rapport très étroit qui existe entre tous les symboles que nous envisageons ici. Quant aux deux prismes eux-mêmes, ils offrent l'image des deux ternaires opposés formant le « sceau de Salomon », dont nous avons parlé dans notre article sur les marques corporatives (novembre 1925) ; et ces deux mêmes ternaires se retrouvent aussi dans la disposition, évidemment voulue, des branches et des racines de l'arbre lui-même, disposition qui rappelle assez nettement celle de la fleur de lys et des autres figures héraldiques ayant pour schéma général le Chrisme.

Tout cela est assurément fort curieux et propre à susciter bien des réflexions ; nous espérons que nous aurons du moins, en signalant tous ces rapprochements, réussi à faire sentir dans une certaine mesure l'identité foncière de toutes les traditions, preuve manifeste de leur unité originelle, et la parfaite conformité du



Ex-libris hermétique du XVIII^e siècle
provenant de Poitiers.

³ La croix est placée, dans ces représentations, entre le soleil et la lune, exactement comme l'« Arbre de Vie » l'est ici ; et il est à peine besoin de faire remarquer que la croix est aussi *Lignum Vitæ*.

Christianisme avec la tradition primordiale dont on retrouve ainsi partout les vestiges épars.



Pour terminer, nous tenons à dire quelques mots d'une objection qui nous a été adressée à propos des rapports que nous avons envisagés entre le Saint Graal et le Sacré-Cœur, bien que, à vrai dire, la réponse qui y a été faite en même temps nous paraisse pleinement satisfaisante (voir *Regnabit*, octobre 1925, pp. 358-359).

Peu importe, en effet, que Chrestien de Troyes et Robert de Boron n'aient pas vu, dans l'antique légende dont ils n'ont été que les adaptateurs, toute la signification qui y était contenue ; cette signification ne s'y trouvait pas moins réellement, et nous prétendons n'avoir rien fait autre chose que de la rendre explicite, sans introduire quoi que ce soit de « moderne » dans notre interprétation. Du reste, il est bien difficile de dire au juste ce que les écrivains du XII^e siècle voyaient ou ne voyaient pas dans la légende ; et, étant donné qu'ils ne jouaient en somme qu'un simple rôle de « transmetteurs », nous accordons très volontiers qu'ils ne devaient sans doute pas y voir tout ce qu'y voyaient leurs inspireurs, nous voulons dire les véritables détenteurs de la doctrine traditionnelle.

D'autre part, pour ce qui est des Celtes, nous avons eu soin de rappeler quelles précautions s'imposent lorsqu'on veut en parler, en l'absence de tout document écrit ; mais pourquoi voudrait-on supposer, en dépit des indices contraires que nous avons malgré tout, qu'ils aient été moins favorisés que les autres peuples anciens ? Or nous voyons partout, et non pas seulement en Égypte, l'assimilation symbolique établie entre le cœur et la coupe ou le vase ; partout, le cœur est envisagé comme le centre de l'être, centre à la fois divin et humain dans les applications multiples auxquelles il donne lieu ; partout aussi, la coupe sacrificielle représente le Centre ou le Cœur du Monde, le « séjour d'immortalité »⁴ ; que faut-il de plus ? Nous savons bien que la coupe et la lance, ou leurs équivalents, ont eu encore d'autres significations que celles que nous avons indiquées ; mais, sans nous y attarder, nous pouvons dire que toutes ces significations, si étranges que certaines puissent paraître aux yeux des modernes, sont parfaitement concordantes entre elles, et qu'elles expriment en réalité les applications d'un même principe à des ordres divers, suivant une loi de correspondance sur laquelle se fonde l'harmonieuse multiplicité des sens qui sont inclus en tout symbolisme.

⁴ Nous aurions pu rappeler aussi l'*athanor* hermétique, le vase où s'accomplit le « Grand Œuvre », et dont le nom, suivant certains, serait dérivé du grec *athanatos*, « immortel » ; le feu invisible qui y est entretenu perpétuellement correspond à la chaleur vitale qui réside dans le cœur. Nous aurions pu également faire des rapprochements avec un autre symbole fort répandu, celui de l'*œuf*, qui signifie résurrection et immortalité, et sur lequel nous aurons peut-être quelque occasion de revenir. — Signalons d'autre part, au moins à titre de curiosité, que la *coupe* du Tarot (dont l'origine est du reste bien mystérieuse) a été remplacée par le *cœur* dans les cartes à jouer ordinaires, ce qui est encore un indice de l'équivalence des deux symboles.

Maintenant, que non seulement le Centre du Monde s'identifie effectivement au Cœur du Christ, mais que cette identité ait été nettement indiquée dans les doctrines antiques, c'est ce que nous espérons pouvoir montrer dans d'autres études. Évidemment, l'expression de « Cœur du Christ », en ce cas, doit être prise en un sens qui n'est pas précisément celui que nous pourrions appeler le sens « historique » ; mais encore faut-il dire que les faits historiques eux-mêmes, comme tout le reste, traduisent selon leur mode propre les réalités supérieures et se conforment à cette loi de correspondance à laquelle nous venons de faire allusion, loi qui seule permet de s'expliquer certaines « préfigurations ». Il s'agit, si l'on veut, du Christ-principe, c'est-à-dire du Verbe manifesté au point central de l'Univers ; mais qui oserait prétendre que le Verbe Éternel et sa manifestation historique, terrestre et humaine, ne sont pas réellement et substantiellement un seul et même Christ sous deux aspects différents ? Nous touchons encore ici aux rapports du temporel et de l'intemporel ; peut-être ne convient-il pas d'y insister davantage, car ces choses sont justement de celles que le symbolisme seul permet d'exprimer dans la mesure où elles sont exprimables. En tout cas, il suffit de savoir lire les symboles pour y trouver tout ce que nous y trouvons nous-même ; mais malheureusement, à notre époque surtout, tout le monde ne sait pas les lire.

XXXI

Le Verbe et le Symbole

Publié dans Regnabit, janvier 1926.

Dans un de ses derniers articles (*Regnabit*, novembre 1925), le Révérend Père Anizan a insisté, d'une façon très juste et particulièrement opportune, sur l'importance et la valeur de la forme symbolique pour la transmission des enseignements doctrinaux d'ordre religieux et traditionnel. Nous nous permettons de revenir à notre tour sur ce sujet, pour y apporter quelques précisions complémentaires et montrer encore plus explicitement les différents points de vue sous lesquels il peut être envisagé.

D'abord, le symbolisme nous apparaît comme tout spécialement adapté aux exigences de la nature humaine, qui n'est pas une nature purement intellectuelle, mais qui a besoin d'une base sensible pour s'élever vers les sphères supérieures. Il faut prendre le composé humain tel qu'il est, un et multiple à la fois dans sa complexité réelle ; c'est ce qu'on a trop souvent tendance à oublier, depuis que Descartes a prétendu établir entre l'âme et le corps une séparation radicale et absolue. Pour une pure intelligence, assurément, nulle forme extérieure, nulle expression n'est requise pour comprendre la vérité, ni même pour communiquer à d'autres pures intelligences ce qu'elle a compris dans la mesure où cela est communicable ; mais il n'en est pas ainsi pour l'homme. Au fond, toute expression, toute formulation, quelle qu'elle soit, est un symbole de la pensée qu'elle traduit extérieurement ; en ce sens, le langage lui-même n'est pas autre chose qu'un symbolisme. Il ne doit donc pas y avoir opposition entre l'emploi des mots et celui des symboles figuratifs ; ces deux modes d'expression seraient plutôt complémentaires l'un de l'autre (et d'ailleurs, en fait, ils peuvent se combiner, puisque l'écriture est primitivement idéographique et que parfois même, comme en Chine, elle a toujours conservé ce caractère). D'une façon générale, la forme du langage est analytique, « discursive » comme la raison humaine dont il est l'instrument propre et dont il suit ou reproduit la marche aussi exactement que possible ; au contraire, le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique, et par là même « intuitif » en quelque sorte, ce qui le rend plus apte que le langage à servir de point d'appui à l'« intuition intellectuelle » qui est au-dessus de la raison, et qu'il faut bien se garder de confondre avec cette intuition inférieure à laquelle font appel divers philosophes contemporains. Par conséquent, si l'on ne se contente pas de constater une différence et si l'on veut parler de supériorité, celle-ci sera, quoi qu'en prétendent certains, du côté du symbolisme synthétique, qui ouvre des possibilités de conception véritablement illimitées, tandis que le langage, aux

significations plus définies et plus arrêtées, pose toujours à l'entendement des bornes plus ou moins étroites.

Qu'on n'aille donc pas dire que la forme symbolique n'est bonne que pour le vulgaire ; c'est plutôt le contraire qui serait vrai ; ou, mieux encore, elle est également bonne pour tous, parce qu'elle aide chacun à comprendre plus ou moins complètement, plus ou moins profondément la vérité qu'elle représente selon la mesure de ses propres possibilités intellectuelles. C'est ainsi que les vérités les plus hautes, qui ne seraient aucunement communicables ou transmissibles par tout autre moyen, le deviennent jusqu'à un certain point lorsqu'elles sont, si l'on peut dire, incorporées dans des symboles qui les dissimuleront sans doute pour beaucoup, mais qui les manifesteront dans tout leur éclat aux yeux de ceux qui savent voir.

Est-ce à dire que l'usage du symbolisme soit une nécessité ? Ici, il faut faire une distinction : en soi et d'une façon absolue, aucune forme extérieure n'est nécessaire ; toutes sont également contingentes et accidentelles par rapport à ce qu'elles expriment ou représentent. C'est ainsi que, suivant l'enseignement des Hindous, une figure quelconque, par exemple une statue symbolisant tel ou tel aspect de la Divinité, ne doit être considérée que comme un « support », un point d'appui pour la méditation ; c'est donc un simple « adjuvant », et rien de plus. Un texte védique donne à cet égard une comparaison qui éclaire parfaitement ce rôle des symboles et des formes extérieures en général : ces formes sont comme le cheval qui permet à un homme d'accomplir un voyage plus rapidement et avec beaucoup moins de peine que s'il devait le faire par ses propres moyens. Sans doute, si cet homme n'avait pas de cheval à sa disposition, il pourrait malgré tout parvenir à son but, mais combien plus difficilement ! S'il peut se servir d'un cheval, il aurait grand tort de s'y refuser sous prétexte qu'il est plus digne de lui de ne recourir à aucune aide ; n'est-ce pas précisément ainsi qu'agissent les détracteurs du symbolisme ? Et même, si le voyage est long et pénible, bien qu'il n'y ait jamais une impossibilité absolue de le faire à pied, il peut néanmoins y avoir une véritable impossibilité pratique d'en venir à bout. Il en est ainsi des rites et des symboles : ils ne sont pas nécessaires d'une nécessité absolue, mais ils le sont en quelque sorte d'une nécessité de convenance, eu égard aux conditions de la nature humaine.

Mais il ne suffit pas de considérer le symbolisme du côté humain comme nous venons de le faire jusqu'ici ; il convient, pour en pénétrer toute la portée, de l'envisager également du côté divin, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Déjà, si l'on constate que le symbolisme a son fondement dans la nature même des êtres et des choses, qu'il est en parfaite conformité avec les lois de cette nature, et si l'on réfléchit que les lois naturelles ne sont en somme qu'une expression et comme une extériorisation de la Volonté divine, cela n'autorise-t-il pas à affirmer que ce symbolisme est d'origine « non-humaine », comme disent les Hindous, ou, en d'autres termes, que son principe remonte plus loin et plus haut que l'humanité ?

Ce n'est pas sans raison que le Révérend Père Anizan, au début de l'article auquel nous nous référiions tout à l'heure, rappelait les premiers mots de l'Évangile de saint Jean : « Au commencement était le Verbe. » Le Verbe, le *Logos*, est à la fois

Pensée et Parole : en soi, Il est l'Intellect divin, qui est le « lieu des possibles » ; par rapport à nous, Il se manifeste et s'exprime par la Création, où se réalisent dans l'existence actuelle certains de ces mêmes possibles qui, en tant qu'essences, sont contenus en Lui de toute éternité. La Création est l'œuvre du Verbe ; elle est aussi, et par là même, sa manifestation, son affirmation extérieure ; et c'est pourquoi le monde est comme un langage divin pour ceux qui savent le comprendre : « *Cœli enarrant gloriam Dei* » (Ps. XIX, 2). Le philosophe Berkeley n'avait donc pas tort lorsqu'il disait que le monde est « le langage que l'Esprit infini parle aux esprits finis » ; mais il avait tort de croire que ce langage n'est qu'un ensemble de signes arbitraires, alors qu'en réalité il n'est rien d'arbitraire même dans le langage humain, toute signification devant avoir à l'origine son fondement dans quelque convenance ou harmonie naturelle entre le signe et la chose ou l'idée signifiée. C'est parce qu'Adam avait reçu de Dieu la connaissance de la nature de tous les êtres vivants qu'il put leur donner leurs noms (*Genèse*, II, 19-20) ; et toutes les traditions anciennes s'accordent pour enseigner que le véritable nom d'un être ne fait qu'un avec sa nature ou son essence même.

Si le Verbe est Pensée à l'intérieur et Parole à l'extérieur, et si le monde est l'effet de la Parole divine proférée à l'origine des temps, la nature entière peut être prise comme un symbole de la réalité surnaturelle. Tout ce qui est, sous quelque mode que ce soit, ayant son principe dans l'Intellect divin, traduit ou représente ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence ; et ainsi, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est comme un reflet de l'Unité divine elle-même. C'est à cette correspondance, véritable fondement du symbolisme, que nous avons déjà fait allusion ici même (décembre 1925) ; et c'est pourquoi les lois d'un domaine inférieur peuvent toujours être prises pour symboliser les réalités d'un ordre supérieur, où elles ont leur raison profonde, qui est à la fois leur principe et leur fin. Signalons à cette occasion l'erreur des modernes interprétations « naturalistes » des antiques doctrines traditionnelles, interprétations qui renversent purement et simplement la hiérarchie des rapports entre les différents ordres de réalités : par exemple, les symboles ou les mythes n'ont jamais eu pour rôle de représenter le mouvement des astres, mais la vérité est qu'on y trouve souvent des figures inspirées de celui-ci et destinées à exprimer analogiquement tout autre chose, parce que les lois de ce mouvement traduisent physiquement les principes métaphysiques dont elles dépendent. L'inférieur peut symboliser le supérieur, mais l'inverse est impossible ; d'ailleurs, si le symbole n'était plus rapproché de l'ordre sensible que ce qu'il représente, comment pourrait-il remplir la fonction à laquelle il est destiné ? Dans la nature, le sensible peut symboliser le suprasensible ; l'ordre naturel tout entier peut, à son tour, être un symbole de l'ordre divin ; et d'autre part, si l'on considère plus particulièrement l'homme, n'est-il pas légitime de dire que lui aussi est un symbole, par là même qu'il est « créé à l'image de Dieu » (*Genèse*, I, 26-27) ? Ajoutons encore que la nature n'acquiert toute sa signification que si on la regarde comme nous

fournissant un moyen pour nous élever à la connaissance des vérités divines, ce qui est précisément aussi le rôle essentiel que nous avons reconnu au symbolisme¹.

Ces considérations pourraient être développées presque indéfiniment ; mais nous préférons laisser à chacun le soin de faire ce développement par un effort de réflexion personnelle, car rien ne saurait être plus profitable ; comme les symboles qui en sont le sujet, ces notes ne doivent être qu'un point de départ pour la méditation. Les mots, d'ailleurs, ne peuvent rendre que bien imparfaitement ce dont il s'agit ; pourtant, il est encore un aspect de la question, et non des moins importants, que nous essaierons de faire comprendre ou tout au moins pressentir par une brève indication.

Le Verbe divin s'exprime dans la Création, disions-nous, et ceci est comparable, analogiquement et toutes proportions gardées, à la pensée s'exprimant dans des formes (il n'y a plus lieu ici de faire une distinction entre le langage et les symboles proprement dits) qui la voilent et la manifestent tout à la fois. La Révélation primordiale, œuvre du Verbe comme la Création, s'incorpore pour ainsi dire, elle aussi, dans des symboles qui se sont transmis d'âge en âge depuis les origines de l'humanité ; et ce processus est encore analogue, dans son ordre, à celui de la Création elle-même. D'autre part, ne peut-on pas voir, dans cette incorporation symbolique de la tradition « non-humaine », une sorte d'image anticipée, de « préfiguration » de l'Incarnation du Verbe ? Et cela ne permet-il pas aussi d'apercevoir, dans une certaine mesure, le mystérieux rapport existant entre la Création et l'Incarnation qui en est le couronnement ?

Nous terminerons par une dernière remarque, parce que nous n'oublions pas que cette Revue est spécialement la Revue du Sacré-Cœur. Si le symbolisme est, dans son essence, strictement conforme au « plan divin », et si le Sacré-Cœur est le « centre du plan divin », comme le cœur est le centre de l'être, réellement et symboliquement tout ensemble, ce symbole du Cœur, par lui-même ou par ses équivalents, doit occuper, dans toutes les doctrines issues plus ou moins directement de la tradition primordiale, la place centrale, celle que lui donna, au milieu des cercles planétaire et zodiacal, le Chartreux qui sculpta le marbre de Saint-Denis d'Orques (voir *Regnabit*, février 1924) ; c'est précisément ce que nous essaierons de montrer dans d'autres études.

P.-S. – Depuis notre article de novembre 1925, on nous a communiqué quelques marques d'imprimeurs ou de libraires du XVII^e siècle, parmi lesquelles nous en avons trouvé trois où figure le cœur associé au « quatre de chiffre ».

¹ Il n'est peut-être pas inutile de faire observer que ce point de vue, suivant lequel la nature est considérée comme un symbole du surnaturel, n'est aucunement nouveau, et qu'il a été au contraire envisagé très couramment au moyen âge ; il a été notamment celui de l'école franciscaine, et en particulier de saint Bonaventure. – Notons aussi que l'analogie, au sens thomiste de ce mot, qui permet de remonter de la connaissance des créatures à celle de Dieu, n'est pas autre chose qu'un mode d'expression symbolique basé sur la correspondance de l'ordre naturel avec le surnaturel.

L'une de ces marques est rigoureusement semblable, y compris les initiales, à celle que nous avons représentée dans notre fig. 17 en la donnant, d'après M. Deonna, comme une marque de tapisserie du XVI^e siècle ; cette similitude n'est sans doute qu'une coïncidence, car il est peu probable que l'auteur cité par nous ait indiqué à cet égard une référence erronée. Quoi qu'il en soit, cette marque se trouve associée à deux autres, dont l'une est certainement celle de l'imprimeur Carolus Morellus (voir notre fig. 14), et dont l'autre ne diffère guère de cette dernière que par le monogramme, qui y est formé des initiales S. M., et par l'absence de toute barre supplémentaire adjointe au 4.

Une autre marque est du type de celle de notre fig. 20 ; les initiales placées dans le cœur sont D. B., et la partie inférieure porte un soleil au lieu d'une étoile ; cette marque est placée sous un écusson dans lequel est un autre soleil et qui est surmonté d'une couronne royale. La troisième est du même genre, mais les initiales A. D. qui y figurent sont renfermées dans deux cercles tenant la place des courbes qui simulent les oreillettes du cœur ; la partie inférieure de celui-ci porte trois étoiles ; en outre, le 4 est accompagné à la fois d'une barre horizontale et d'une barre verticale. Cette dernière marque est contenue dans un cartouche ovale placé sous une couronne royale supportée par deux anges, avec la devise « *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit* ». Peut-être ces indications permettront-elles à quelque lecteur de cette Revue d'identifier d'une façon précise les marques dont il s'agit.

Signalons d'autre part, à cette occasion, l'analogie qui existe manifestement entre les marques de ce genre et celle de l'imprimeur orléanais Matthieu Vivian (1490), reproduite précédemment par M. Charbonneau-Lassay dans *Regnabit* (janvier 1924, p. 124)*. La différence principale est que, dans cette dernière, le cœur contenant les initiales n'est pas surmonté du « quatre de chiffre », mais seulement de la croix ; cette similitude nous engage à considérer comme extrêmement vraisemblable, pour

* [Voici l'illustration en question :



ne pas dire plus, l'hypothèse d'après laquelle, dans ce cas également, c'est bien le Cœur du Christ qu'on a voulu représenter.

XXXII

À propos des signes corporatifs et de leur sens originel

Publié dans Regnabit, février 1926.

L'article dans lequel nous avons parlé des anciennes marques corporatives (*Regnabit*, novembre 1925) semblant avoir intéressé particulièrement un certain nombre de lecteurs, nous allons revenir sur ce sujet trop peu connu et donner quelques précisions nouvelles dont les réflexions qui nous ont été soumises de divers côtés nous ont montré l'utilité.

Tout d'abord, une confirmation nous a été apportée depuis lors sur ce que nous avions dit en terminant à propos des marques des maçons et tailleurs de pierre et des symboles hermétiques auxquels elles paraissent se rattacher directement. Le renseignement dont il s'agit se trouve dans un article relatif au Compagnonnage, qui, par une coïncidence assez curieuse, était publié précisément en même temps que le nôtre. Nous en extrayons ce passage : « Le Christianisme arrivé à son apogée voulut un style résumant sa pensée, et aux dômes, au plein cintre, aux tours massives, substitua les flèches élancées et l'ogive qui prit progressivement son essor. C'est alors que les Papes créèrent à Rome l'Université des Arts où les monastères de tous les pays envoyèrent leurs élèves et leurs laïcs constructeurs. Ces élites fondèrent ainsi la Maîtrise universelle, où tailleurs de pierre, imagiers, charpentiers et autres métiers d'Art reçurent la conception constructive qu'ils appelaient le Grand Œuvre. La réunion de tous les Maîtres d'Œuvres étrangers forma l'association symbolique, la truelle surmontée de la croix ; la croix aux bras de laquelle se suspendaient l'équerre et le compas. Les marques emblématiques créèrent les symboles de la Grande Maîtrise universelle »¹.

La truelle surmontée de la croix, c'est exactement le symbole hermétique que nous avons reproduit dans notre fig. 22 (p. 400) ; et la truelle, à cause de sa forme triangulaire, était prise ici pour un emblème de la Trinité : « *Sanctissima Trinitas Conditor Mundi* »². Du reste, il semble que le dogme trinitaire ait été mis

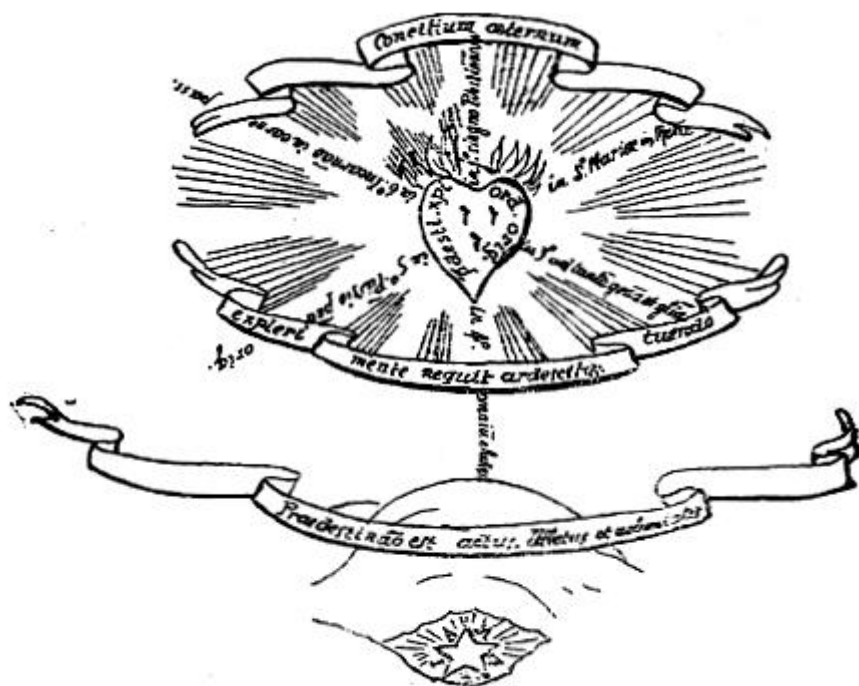
¹ Auguste Bonvoux, *La Religion de l'Art*, dans *Le Voile d'Isis*, numéro spécial consacré au Compagnonnage, novembre 1925.

² Le mot *Conditor* renferme une allusion au symbolisme de la « pierre angulaire ». – À la suite du même article est reproduite une curieuse figuration de la Trinité, où le triangle inversé tient une place importante.

particulièrement en évidence par les anciennes corporations ; et la plupart des documents qui en émanent commencent par cette formule : « Au nom de la Très Sainte et Indivisible Trinité ».

Puisque nous avons déjà indiqué l'identité symbolique du triangle inversé et du cœur, il n'est pas inutile de noter qu'un sens trinitaire peut être également attaché à ce dernier. Nous en trouvons la preuve dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, et dont le R. P. Anizan a donné une explication autrefois dans cette Revue (décembre 1922)^{*}. Au sommet de la composition est figuré le Cœur du Christ, contenant trois *iod*, la première lettre du nom de *Jehovah* en hébreu ; ces trois *iod* étaient d'ailleurs considérés comme formant par eux-mêmes un nom divin, qu'il est assez naturel de regarder comme une expression de la Trinité³. « Aujourd'hui, écrivait à ce propos le R. P. Anizan, nous adorons le "Cœur de Jésus, Fils du Père Éternel" ; le "Cœur de Jésus, uni substantiellement au Verbe de Dieu" ; le "Cœur de Jésus, formé par le Saint Esprit dans le sein de la Vierge Marie". Comment s'étonner que dès 1625 ait été affirmé le contact auguste du Cœur de Jésus avec la Trinité Sainte ? Au XII^e siècle, des théologiens ont vu ce Cœur comme "le Saint des Saints" et comme "l'Arche du Testament"⁴. Cette vérité ne pouvait se perdre : son expression même emporte l'adhésion de l'esprit. Elle ne se perdit point. Dans un *Diurnal* paru à Anvers en 1616, on lit cette belle prière : "O Cœur très doux

^{*} [Voici l'illustration en question :



Faite d'une estampe dessinée et gravée par Callot, pour une thèse soutenue en 1625. — *Revue de l'Art chrétien*, juillet-septembre 1879.

³ Les trois *iod* placés dans le Cœur du Christ sont disposés 2 et 1, de telle façon qu'ils correspondent aux trois sommets d'un triangle inversé. On peut remarquer que cette même disposition est très fréquente pour les pièces du blason ; elle est notamment celle des trois fleurs de lys dans les armoiries des rois de France.

⁴ Ces assimilations ont un rapport assez étroit avec la question des « centres spirituels » dont nous avons parlé dans notre étude sur le Saint Graal ; nous nous expliquerons plus complètement sur ce point lorsque nous exposerons le symbolisme du cœur dans les traditions hébraïques.

de Jésus, où se trouve tout bien, *organe de la toujours adorable Trinité*, à vous je me confie, en vous je me remets tout entier.” L’“Organe de la Très Sainte Trinité”, le voilà bien sous nos yeux : c’est le Cœur aux trois *iod*. Et ce Cœur du Christ, organe de la Trinité, notre estampe nous dit d’un mot qu’il est le “principe de l’ordre” : *Prædestinatio Christi est ordinis origo* ».

Sans doute aurons-nous l’occasion de revenir sur d’autres aspects de ce symbolisme, notamment en ce qui concerne la signification mystique de la lettre *iod* ; mais nous avons tenu à mentionner dès maintenant ces rapprochements très significatifs.



Plusieurs personnes, qui approuvent notre intention de restituer aux symboles anciens leur sens originel et qui ont bien voulu nous le faire savoir, ont en même temps exprimé le vœu de voir le Catholicisme revendiquer nettement tous ces symboles qui lui appartiennent en droit, y compris ceux, comme les triangles par exemple, dont se sont emparées des organisations telles que la Maçonnerie. L’idée est tout à fait juste et correspond bien à notre pensée ; mais il peut y avoir sur un point, dans l’esprit de certains, une équivoque et même une véritable erreur historique qu’il est bon de dissiper.

À la vérité, il n’y a pas beaucoup de symboles qui soient proprement et exclusivement « maçonniques » ; nous l’avons déjà fait remarquer à propos de l’acacia (décembre 1925, p. 26). Les emblèmes plus spécialement « constructifs » eux-mêmes, comme l’équerre et le compas, ont été, en fait, communs à un grand nombre de corporations, nous pourrions même dire à presque toutes⁵, sans parler de l’usage qui en a été fait aussi dans le symbolisme purement hermétique⁶. La Maçonnerie emploie des symboles d’un caractère assez varié, en apparence tout au moins, mais dont elle ne s’est pas emparée, comme on semble le croire, pour les détourner de leur vrai sens ; elle les a reçus, comme les autres corporations (car elle en fut une tout d’abord), à une époque où elle était bien différente de ce qu’elle est devenue aujourd’hui, et elle les a conservés, mais, depuis longtemps déjà, elle ne les comprend plus.

« Tout annonce, a dit Joseph de Maistre, que la Franc-Maçonnerie vulgaire est une branche détachée et peut-être corrompue d’une tige ancienne et respectable »⁷. C’est bien ainsi qu’il faut envisager la question : on a trop souvent le tort de ne penser qu’à la Maçonnerie *moderne*, sans réfléchir que celle-ci est simplement le produit d’une déviation. Les premiers responsables de cette déviation, à ce qu’il semble, ce sont les pasteurs protestants, Anderson et Desaguliers, qui rédigèrent les

⁵ Le Compagnonnage interdisait seulement aux cordonniers et aux boulangers de porter le compas.

⁶ C’est ainsi que l’équerre et le compas figurent, au moins depuis le début du XVII^e siècle, dans les mains du *Rebis* hermétique (voir par exemple les *Douze Clefs d’Alchimie* de Basile Valentin).

⁷ *Mémoire au duc de Brunswick* (1782).

Constitutions de la Grande Loge d'Angleterre, publiées en 1723, et qui firent disparaître tous les anciens documents sur lesquels ils purent mettre la main, pour qu'on ne s'aperçût pas des innovations qu'ils introduisaient, et aussi parce que ces documents contenaient des formules qu'ils estimaient fort gênantes, comme l'obligation de « fidélité à Dieu, à la Sainte Église et au Roi », marque incontestable de l'origine catholique de la Maçonnerie⁸. Ce travail de déformation, les protestants l'avaient préparé en mettant à profit les quinze années qui s'écoulèrent entre la mort de Christophe Wren, dernier Grand-Maître de la Maçonnerie *ancienne* (1702), et la fondation de la nouvelle Grande Loge d'Angleterre (1717). Cependant, ils laissèrent subsister le symbolisme, sans se douter que celui-ci, pour quiconque le comprenait, témoignait contre eux aussi éloquemment que les textes écrits, qu'ils n'étaient d'ailleurs pas parvenus à détruire tous. Voilà, très brièvement résumé, ce que devraient savoir tous ceux qui veulent combattre efficacement les tendances de la Maçonnerie actuelle⁹.

Nous n'avons pas à examiner ici dans son ensemble la question si complexe et si controversée des origines multiples de la Maçonnerie ; nous nous bornons à en considérer ce qu'on peut appeler le côté corporatif, représenté par la Maçonnerie *opérative*, c'est-à-dire par les anciennes confréries de constructeurs. Celles-ci, comme les autres corporations, possédaient un symbolisme religieux, ou, si l'on préfère, hermético-religieux, en rapport avec les conceptions de cet ésotérisme catholique qui fut si répandu au moyen âge, et dont les traces se retrouvent partout sur les monuments et même dans la littérature de cette époque. En dépit de ce que prétendent de nombreux historiens, la jonction de l'hermétisme avec la Maçonnerie remonte bien plus loin que l'affiliation d'Elias Ashmole à cette dernière (1646) ; nous pensons même qu'on chercha seulement, au XVII^e siècle, à reconstituer à cet égard une tradition dont une grande partie s'était déjà perdue. Quelques-uns, qui semblent bien informés de l'histoire des corporations, fixent même avec beaucoup de précision à 1459 la date de cette perte de l'ancienne tradition¹⁰. Il nous paraît incontestable que les deux aspects *opératif* et *spéculatif* ont toujours été réunis dans les corporations du moyen âge, qui employaient d'ailleurs des expressions aussi nettement hermétiques que celle de « Grand Œuvre », avec des applications diverses, mais toujours analogiquement correspondantes entre elles¹¹.

D'ailleurs, si l'on voulait aller vraiment aux origines, à supposer que la chose soit possible avec les informations nécessairement fragmentaires dont on dispose en

⁸ Au cours du XVIII^e siècle, la Maçonnerie *écossaise* fut un essai de retour à la tradition catholique, représentée par la dynastie des Stuarts, par opposition à la Maçonnerie *anglaise*, devenue protestante et dévouée à la maison d'Orange.

⁹ Il y a eu ultérieurement une autre déviation dans les pays latins, celle-ci dans un sens antireligieux, mais c'est sur la « protestantisation » de la Maçonnerie anglo-saxonne qu'il convient d'insister en premier lieu.

¹⁰ Albert Bernet, *Des Labyrinthes figurés sur le sol des églises*, dans le numéro déjà cité du *Voile d'Isis*. – Cet article contient cependant à ce propos une petite inexactitude : ce n'est pas de Strasbourg, mais de Cologne, qu'est datée la charte maçonnique d'avril 1459.

¹¹ Notons aussi qu'il exista, vers le XIV^e siècle, sinon plus tôt, une *Massenie du Saint Graal*, par laquelle les confréries de constructeurs étaient reliées à leurs inspireurs hermétistes, et dans laquelle Henri Martin (*Histoire de France*, t. III, p. 398) a vu avec raison une des origines réelles de la Franc-Maçonnerie.

pareille matière, il faudrait sans doute remonter au delà du moyen âge, et même au delà du Christianisme. Ceci nous amène à compléter sur un point ce que nous avons dit ici même du symbolisme de *Janus* dans un précédent article (décembre 1925), car il se trouve précisément que ce symbolisme a un lien fort étroit avec la question qui nous occupe maintenant¹². En effet, dans l'ancienne Rome, les *Collegia fabrorum* rendaient un culte spécial à *Janus*, en l'honneur duquel ils célébraient les deux fêtes solsticiales correspondant à l'ouverture des deux moitiés ascendante et descendante du cycle zodiacal, c'est-à-dire aux points de l'année qui, dans le symbolisme astronomique auquel nous avons déjà fait allusion, représentent les portes des deux voies céleste et infernale (*Janua Cæli* et *Janua Inferni*). Par la suite, cette coutume des fêtes solsticiales s'est toujours maintenue dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le Christianisme, ces fêtes se sont identifiées aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de « Loge de Saint-Jean » qui s'est conservée jusque dans la Maçonnerie moderne), et il y a encore là un exemple de cette adaptation des symboles préchrétiens que nous avons signalée à plusieurs reprises.

Du fait que nous venons de rapporter, nous tirerons deux conséquences qui nous semblent dignes d'intérêt. D'abord, chez les Romains, Janus était, nous l'avons déjà dit, le dieu de l'initiation aux mystères ; il était en même temps le dieu des corporations d'artisans ; et cela ne peut être l'effet d'une simple coïncidence plus ou moins fortuite. Il devait nécessairement y avoir une relation entre ces deux fonctions rapportées à la même entité symbolique ; en d'autres termes, il fallait que les corporations en question fussent dès lors, aussi bien qu'elles le furent plus tard, en possession d'une tradition de caractère réellement « initiatique ». Nous pensons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas en cela d'un cas spécial et isolé, et qu'on pourrait faire chez bien d'autres peuples des constatations du même genre ; peut-être même cela conduirait-il, sur la véritable origine des arts et des métiers, à des vues tout à fait insoupçonnées des modernes, pour qui de telles traditions sont devenues lettre morte.

L'autre conséquence est celle-ci : la conservation, chez les constructeurs du moyen âge, de la tradition qui se rattachait anciennement au symbole de Janus, explique entre autres choses l'importance qu'avait pour eux la figuration du Zodiaque qu'on voit si fréquemment reproduit au portail des églises, et généralement disposé de façon à rendre très apparent le caractère ascendant et descendant de ses deux moitiés. Il y avait même là, à notre avis, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de faire de leurs œuvres comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers. Si le Zodiaque n'apparaît pas toujours, il y a bien d'autres symboles qui lui sont équivalents, en un certain sens tout au moins, et qui sont susceptibles d'évoquer des idées analogues sous le rapport que nous envisageons (sans préjudice de leurs autres significations

¹² Nous ferons remarquer à cette occasion que nous n'avons pas eu l'intention de faire une étude complète sur *Janus* ; il nous aurait fallu pour cela exposer les symbolismes analogues qui se rencontrent chez divers peuples, notamment celui de *Ganêsha* dans l'Inde, ce qui nous eut entraîné à de très longs développements. – La figure de *Janus* qui avait servi de point de départ à notre note a été reproduite de nouveau dans l'article de M. Charbonneau-Lassay contenu dans le même numéro de *Regnabit* (décembre 1925, p. 15).

plus particulières) : les représentations du Jugement dernier sont elles-mêmes dans ce cas, certains arbres emblématiques aussi, comme nous l'avons expliqué. Nous pourrions aller plus loin encore et dire que cette conception est en quelque sorte impliquée dans le plan même de la cathédrale ; mais nous dépasserions de beaucoup les limites de cette simple note si nous voulions entreprendre de justifier cette dernière affirmation¹³.

¹³ Nous tenons à rectifier une inexactitude qui s'est glissée dans une note de notre article consacré aux marques corporatives (novembre 1925, p. 395), et que des amis provençaux nous ont obligeamment signalée. L'étoile qui figure dans les armes de la Provence n'a pas huit rayons, mais sept seulement ; elle se rattache donc à une série de symboles (les figures du septénaire) autre que celle à propos de laquelle nous en avons parlé. Seulement, il y a aussi en Provence, d'autre part, l'étoile des Baux, qui a seize rayons (deux fois huit) ; et celle-ci a même une importance symbolique assez particulière, marquée par l'origine légendaire qui lui est attribuée, car les anciens seigneurs des Baux se disaient descendants du Roi-Mage Balthazar.

XXXIII

Les Arbres du Paradis

Publié dans Regnabit, mars 1926.

Dans son remarquable article d'août-septembre 1925, M. Charbonneau-Lassay a montré que l'arbre, d'une façon générale, est, dans le Christianisme aussi bien que dans l'antiquité préchrétienne, un emblème de résurrection. De notre côté, nous avons indiqué (décembre 1925) que l'arbre est aussi une figure de l'« Axe du Monde » ; et ces deux significations, qui d'ailleurs ne sont pas sans avoir entre elles un rapport assez étroit et qui se complètent admirablement, sont propres l'une et l'autre à faire de l'arbre, ainsi que cela s'est produit effectivement, un symbole du Christ.

Nous avons, à ce propos, fait plus particulièrement allusion à l'« Arbre de Vie », qui était placé au centre du Paradis terrestre, et qui unit manifestement en lui les deux sens dont il s'agit. Nous pensons même que beaucoup d'arbres emblématiques, d'espèces diverses suivant les pays, ou parfois n'appartenant à aucune espèce qui se trouve dans la nature, ont été pris tout d'abord pour représenter l'« Arbre de Vie » ou l'« Arbre du Monde », bien que cette signification première ait pu, dans quelques cas, être plus ou moins oubliée par la suite. N'est-ce pas par là que peut s'expliquer notamment le nom de l'arbre *Paradision* du moyen âge, nom qui a été parfois déformé assez étrangement en *Peridexion*, comme si l'on avait cessé de le comprendre à un certain moment ?

Mais, dans le Paradis terrestre, il n'y avait pas que l'Arbre de Vie ; il en est un autre qui joue un rôle non moins important, et même plus généralement connu : c'est l'Arbre de la Science du bien et du mal. Les relations qui existent entre ces deux arbres sont très mystérieuses ; et, d'après le texte du récit biblique, ils étaient situés fort près l'un de l'autre. En effet, la Genèse, immédiatement après avoir désigné l'Arbre de Vie comme étant « au milieu du jardin », nomme l'Arbre de la Science du bien et du mal (II, 9) ; plus loin, il est dit que ce dernier était également « au milieu du jardin » (III, 3) ; et enfin Adam, après avoir mangé le fruit de l'Arbre de la Science, n'aurait eu qu'à « avancer sa main » pour prendre aussi du fruit de l'Arbre de Vie (III, 22). Dans le second de ces trois passages, la défense faite par Dieu est même rapportée uniquement à « l'arbre qui est au milieu du jardin », et qui n'est pas autrement spécifié ; mais, en se reportant à l'autre passage où cette défense a été déjà énoncée (II, 17), on voit que c'est évidemment de l'Arbre de la Science du bien et du mal qu'il s'agit en ce cas. Est-ce en raison de cette proximité des deux arbres qu'ils sont étroitement unis dans le symbolisme à tel point que certains arbres

emblématiques présentent des traits qui évoquent l'un et l'autre à la fois ? C'est sur ce point que nous voudrions maintenant appeler l'attention pour compléter ce que nous avons dit précédemment, sans avoir d'ailleurs aucunement la prétention d'épuiser une question qui nous apparaît comme extrêmement complexe.

La nature de l'Arbre de la Science du bien et du mal peut, comme son nom même l'indique, être caractérisée par la dualité ; il n'en saurait être de même pour l'Arbre de Vie, dont la fonction d'« Axe du Monde » implique essentiellement l'unité. Donc, quand nous trouvons dans un arbre emblématique une image de la dualité, il semble bien qu'il faille voir là une allusion à l'Arbre de la Science, alors même que, à d'autres égards, le symbole considéré serait incontestablement une figure de l'Arbre de Vie. Ainsi, l'« Arbre des Vifs et des Morts », par ses deux côtés dont les fruits représentent respectivement les œuvres bonnes et mauvaises, s'apparente nettement à l'Arbre de la Science du bien et du mal ; et en même temps son tronc, qui est le Christ lui-même, l'identifie à l'Arbre de Vie. Nous avons déjà rapproché ce symbole médiéval de l'arbre séphirothique de la Kabbale hébraïque, qui est expressément désigné comme l'Arbre de Vie, et où cependant la « colonne de droite » et la « colonne de gauche » figurent une dualité analogue ; mais entre les deux est la « colonne du milieu », où s'équilibrent les deux tendances opposées, et où se retrouve ainsi l'unité véritable de l'Arbre de Vie.

Ceci amène une remarque qui nous semble assez importante : lorsque nous sommes en présence d'un arbre qui affecte une forme ternaire, comme celui de l'ex-libris hermétique dont M. Charbonneau-Lassay a donné la reproduction (août-septembre 1925, p. 179), il peut se faire que ce ternaire, outre son sens propre en tant que ternaire, en ait un autre qui résulte du fait qu'il est décomposable en l'unité et la dualité dont il vient d'être question. Dans l'exemple que nous rappelons, l'idée de la dualité est d'ailleurs exprimée clairement par les deux colonnes ou plutôt les deux prismes triangulaires surmontés du soleil et de la lune (la corrélation de ces deux astres correspondant aussi à un des aspects de cette dualité envisagée dans l'ordre cosmique). Un tel arbre pourrait donc fort bien synthétiser en lui, en quelque sorte, les natures de l'Arbre de Vie et de l'Arbre de la Science du bien et du mal, comme si ceux-ci se trouvaient réunis en un seul¹. Au lieu d'un arbre unique, soit seul, soit accompagné de quelques emblèmes de la dualité, on pourrait avoir aussi, avec la même signification, trois arbres unis par leurs racines et disposés comme les trois colonnes de l'arbre séphirothique (ou comme les trois portails et les trois nefs d'une cathédrale, et c'est à cette disposition que nous faisons allusion à la fin de notre dernier article) ; il serait intéressant de rechercher s'il existe effectivement, dans la symbolique chrétienne, des exemples iconographiques d'une semblable figuration.

La nature duelle de l'Arbre de la Science n'apparaît à Adam qu'au moment même de la chute, puisque c'est alors qu'il devient « connaissant le bien et le mal »

¹ Dans un passage de l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé, dont nous n'avons malheureusement pas pu retrouver la référence exacte, il est question d'un arbre à trois jets, d'après une tradition qui paraît bien être d'origine druidique.

(III, 22)². C'est alors aussi qu'il est éloigné du centre qui est le lieu de l'unité première, à laquelle correspond l'Arbre de Vie ; et c'est précisément « pour garder le chemin de l'Arbre de Vie » que les Chérubins, armés de l'épée flamboyante, sont placés à l'entrée de l'Éden (III, 24). Ce centre est devenu inaccessible pour l'homme déchu, ayant, comme nous l'avons dit précédemment (août-septembre 1925), perdu le « sens de l'éternité », qui est aussi le « sens de l'unité ».

Ce que nous venons d'indiquer se retrouve d'autre part dans le symbolisme de Janus : le troisième visage de celui-ci, qui est le véritable³, est invisible, de même que l'Arbre de Vie est inaccessible dans l'état de déchéance de l'humanité ; voir ce troisième visage de Janus, ou atteindre l'Arbre de Vie, c'est recouvrer le « sens de l'éternité ». Les deux faces visibles, c'est la même dualité qui constitue la nature de l'Arbre de la Science ; et nous avons déjà expliqué que la condition temporelle, dans laquelle l'homme se trouve enfermé par la chute, répond précisément à l'un des aspects de Janus, celui où les deux visages sont considérés comme regardant respectivement le passé et l'avenir (voir notre article de décembre 1925). Ces observations achèvent de justifier le rapprochement que nous faisons alors entre des symboles qui, à première vue, peuvent sembler entièrement différents, mais entre lesquels existent pourtant des liens très étroits, qui deviennent manifestes dès qu'on s'applique quelque peu à en approfondir le sens.

Il y a encore autre chose qui est très digne d'être noté : nous avons rappelé, ce que tout le monde sait d'ailleurs et ce qui se comprend de soi-même, que la croix du Sauveur est identifiée symboliquement à l'Arbre de Vie ; mais, d'autre part, d'après une « légende de la Croix » qui avait cours au moyen âge, la croix aurait été faite du bois de l'Arbre de la Science, de sorte que celui-ci, après avoir été l'instrument de la chute, serait ainsi devenu celui de la Rédemption. Il y a là comme une allusion au rétablissement de l'ordre primordial par la Rédemption ; et, à cet égard, un tel symbolisme est à rapprocher de ce que saint Paul dit des deux Adam (I Cor., XV) ; mais, dans ce nouveau rôle, qui est inverse du premier, l'Arbre de la Science s'assimile en quelque façon à l'Arbre de Vie, qui redevient alors accessible à l'humanité : l'Eucharistie n'est-elle pas réellement comparable au fruit de l'Arbre de Vie ?

Ceci nous fait penser, d'un autre côté, au serpent d'airain élevé par Moïse dans le désert (*Nombres*, XXI), et que l'on sait être une figure du Christ Rédempteur, de même que la perche sur laquelle il est placé est une image de la croix et rappelle aussi l'Arbre de Vie. Cependant, le serpent est plus habituellement associé à l'Arbre de la Science ; mais c'est qu'il est alors envisagé sous son aspect maléfique, et nous avons déjà fait observer que, comme beaucoup d'autres symboles, il a deux significations opposées (août-septembre 1925, p. 191). Il ne faut pas confondre le serpent qui

² Lorsque « leurs yeux furent ouverts », Adam et Ève se couvrirent de feuilles de figuier (III, 7) ; ceci est à rapprocher du fait que, dans la tradition hindoue, l'« Arbre du Monde » est représenté par le figuier ; et le rôle que joue ce même arbre dans l'Évangile mériterait aussi d'être étudié particulièrement.

³ Janus est triple comme Hécate, laquelle n'est autre que *Jana* ou *Diana*.

représente la vie et celui qui représente la mort, le serpent qui est un symbole du Christ et celui qui est un symbole de Satan (et cela même lorsqu'ils se trouvent aussi étroitement réunis que dans la curieuse figuration de l'« amphisbène » ou serpent à deux têtes) ; et ne pourrait-on dire que le rapport de ces deux aspects contraires n'est pas sans présenter quelque analogie avec celui des rôles que jouent respectivement l'Arbre de Vie et l'Arbre de la Science ?

Nous parlions plus haut d'une figuration possible de trois arbres dont celui du milieu représenterait l'Arbre de Vie, tandis que les deux autres évoqueraient la double nature de l'Arbre de la Science du bien et du mal. Voici précisément que, à propos de la croix, nous trouvons quelque chose de ce genre : n'est-ce pas là, en effet, l'idée qui doit nous venir à l'esprit en voyant la croix du Christ entre celles du bon et du mauvais larron ? Ceux-ci sont placés respectivement à la droite et à la gauche du Christ crucifié, comme les élus et les damnés le seront à la droite et à la gauche du Christ triomphant au Jugement dernier ; et, en même temps qu'ils représentent évidemment le bien et le mal, ils correspondent aussi, par rapport au Christ, à la Miséricorde et à la Rigueur, les attributs caractéristiques des deux colonnes latérales de l'arbre séphirothique. La croix du Christ occupe toujours la place centrale qui appartient proprement à l'Arbre de Vie ; et, lorsqu'elle est figurée entre le soleil et la lune, il en est encore de même : elle est alors véritablement l'« Axe du Monde ».

Ces dernières réflexions nous obligent à rappeler ceci, qu'on perd de vue trop souvent : les faits historiques, avons-nous dit, ont, outre leur réalité propre, une valeur symbolique, parce qu'ils expriment et traduisent dans leur ordre les principes dont ils dépendent, et de la même façon que la nature tout entière, dont ils font partie, est comme un symbole du surnaturel (décembre 1925, p. 28, et janvier 1926, pp. 113-114). S'il en est ainsi d'une manière générale, cela doit être vrai surtout, et au plus haut degré, pour les faits de l'histoire sacrée, dont les moindres détails doivent revêtir une signification supérieure ; et il est bien évident, du reste, que cette interprétation ne saurait rien leur enlever de leur authenticité. Ainsi, la crucifixion du Christ entre les deux larrons n'est pas seulement un symbole, comme pourraient le supposer ceux qui comprennent mal un semblable point de vue ; elle est aussi et tout d'abord un fait ; mais c'est précisément ce fait lui-même qui, comme tous ceux de la vie du Christ, est en même temps un symbole, et c'est là ce qui lui confère une valeur universelle. Il nous semble que, si l'on envisageait les choses de cette façon, l'accomplissement des prophéties apparaîtrait avec un sens beaucoup plus profond que celui auquel on se borne ordinairement ; et, en parlant ici de prophéties, nous y comprenons également toutes les « préfigurations », qui ont, elles aussi, un caractère vraiment prophétique.

À propos de cette question des « préfigurations », on nous a signalé un fait remarquable : la croix, sous sa forme habituelle, celle de la croix même du Christ, se rencontre dans les hiéroglyphes égyptiens avec le sens de « salut » (par exemple dans le nom de Ptolémée *Soter*). Ce signe est nettement distinct de la « croix ansée », qui, de son côté, exprime l'idée de « vie », et qui fut d'ailleurs employée fréquemment comme symbole par les Chrétiens des premiers siècles. On peut se demander, du reste, si le premier de ces deux hiéroglyphes n'aurait pas un certain rapport avec la

figuration de l'Arbre de Vie, ce qui relierait l'une à l'autre ces deux formes différentes de la croix, puisque leur signification serait ainsi en partie identique ; et, en tout cas, il y a entre les idées de « vie » et de « salut » une connexion évidente.

Après ces considérations, nous devons ajouter que, si l'arbre est un des symboles principaux de l'« Axe du Monde », il n'est pas le seul ; la montagne en est un également, et qui est commun à beaucoup de traditions différentes ; l'arbre et la montagne sont aussi parfois associés l'un à l'autre. La pierre elle-même (qui peut d'ailleurs être prise pour une représentation réduite de la montagne, bien qu'elle ne soit pas uniquement cela) joue aussi le même rôle dans certains cas ; et ce symbole de la pierre, comme celui de l'arbre, est très souvent en relation avec le serpent. Nous aurons sans doute l'occasion de reparler de ces diverses figures dans d'autres études ; mais nous tenons à signaler dès maintenant que, par là même qu'elles se rapportent toutes au « Centre du Monde », elles ne sont pas sans avoir un lien plus ou moins direct avec le symbole du cœur, de sorte que, en tout ceci, nous ne nous écartons pas tant de l'objet propre de cette Revue que certains pourraient le croire ; et nous allons d'ailleurs y revenir, d'une façon plus immédiate, par une dernière observation.

Nous disions que, en un certain sens, l'Arbre de Vie est rendu accessible à l'homme par la Rédemption ; en d'autres termes, on pourrait dire aussi que le véritable Chrétien est celui qui, virtuellement tout au moins, est réintégré dans les droits et dans la dignité de l'humanité primordiale, et qui a, par conséquent, la possibilité de rentrer dans le Paradis, dans le « séjour d'immortalité ». Sans doute, cette réintégration ne s'effectuera pleinement, pour l'humanité collective, que lorsque « la Jérusalem nouvelle descendra du ciel en terre » (*Apocalypse*, XXI), puisque ce sera la consommation parfaite du Christianisme, coïncidant avec la restauration non moins parfaite de l'ordre antérieur à la chute. Il n'en est pas moins vrai qu'actuellement déjà la réintégration peut être envisagée individuellement, sinon d'une façon générale ; et c'est là, pensons-nous, la signification la plus complète de l'« habitat spirituel » dans le Cœur du Christ, dont parlait récemment M. Charbonneau-Lassay (janvier 1926), puisque, comme le Paradis terrestre, le Cœur du Christ est véritablement le « Centre du Monde » et le « séjour d'immortalité ».

XXXIV

Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé

Publié dans Regnabit, avril 1926.

Il est des mots qui, sous l'influence de conceptions toutes modernes, ont subi, dans l'usage courant, une étrange déviation et comme un amoindrissement de leur signification originelle ; le mot « cœur » est de ceux-là. N'a-t-on pas aujourd'hui l'habitude, en effet, de faire « cœur », quand on le prend au figuré, exclusivement synonyme de « sentiment » ? Et n'est-ce pas pour cela que, comme l'a fait très justement observer le R. P. Anizan (*Regnabit*, février 1926), on n'envisage généralement le Sacré-Cœur que sous l'angle restreint de la « dévotion », entendue comme quelque chose de purement affectif ? Cette façon de voir s'est même tellement imposée qu'on en est arrivé à ne plus s'apercevoir que le mot « cœur » a eu autrefois de tout autres acceptions ; ou du moins, quand on rencontre celles-ci dans certains textes où elles sont par trop évidentes, on se persuade que ce ne sont là que des significations exceptionnelles et, pour ainsi dire, accidentelles. C'est ainsi que, dans un livre récent sur le Sacré-Cœur, nous avons eu la surprise de constater ceci : après avoir indiqué que le mot « cœur » est employé pour désigner les sentiments intérieurs, le siège du désir, de la souffrance, de l'affection, de la conscience morale, de la force de l'âme¹, toutes choses d'ordre émotif, on ajoute simplement, en dernier lieu, qu'il « signifie même quelquefois l'intelligence »². Or c'est ce dernier sens qui est en réalité le premier, et qui, chez les anciens, a été regardé partout et toujours comme le sens principal et fondamental, alors que les autres, quand ils se rencontrent également, ne sont que secondaires et dérivés et ne représentent guère qu'une extension de l'acception primitive.

Pour les anciens, en effet, le cœur était le « centre vital », ce qu'il est effectivement tout d'abord dans l'ordre physiologique, et en même temps, par transposition ou, si l'on veut, par correspondance analogique, il représentait le centre de l'être à tous les points de vue, mais en premier lieu sous le rapport de l'intelligence ; il symbolisait le point de contact de l'individu avec l'Universel, le lieu

¹ Le mot *courage* est effectivement dérivé de *cœur*.

² R. P. A. Hamon, S. J., *Histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur* ; T. II, *L'Aube de la Dévotion* ; Introduction, p. XVIII.

de sa communication avec l'Intelligence divine elle-même. Une telle conception se trouve même chez les Grecs, chez Aristote par exemple ; et, d'autre part, elle est commune à toutes les doctrines traditionnelles de l'Orient, où elle joue un rôle des plus importants. Nous pensons avoir l'occasion de montrer, dans d'autres études, qu'il en est ainsi particulièrement chez les Hindous ; nous nous contentons donc, pour le moment, de signaler ce fait sans nous y arrêter davantage. On a reconnu que, « pour les anciens Égyptiens, le cœur était aussi bien le siège de l'intelligence que de l'affection »³ ; c'est ce que M. Charbonneau-Lassay rappelait dernièrement ici même (février 1926, p. 210) : « Le sage d'Égypte ne regardait pas seulement le cœur comme l'organe affectif de l'homme, mais encore comme la vraie source de son intelligence ; pour lui, la pensée naissait d'un mouvement du cœur, et s'extériorisait par la parole ; le cerveau n'était considéré que comme un relai où la parole peut s'arrêter, mais qu'elle franchit souvent d'un élan spontané. » Chez les Arabes aussi, le cœur est regardé comme le siège de l'intelligence, non pas de cette faculté tout individuelle qu'est la raison, mais de l'Intelligence universelle (*El-Aqlu*) dans ses rapports avec l'être humain qu'elle pénètre par l'intérieur, puisqu'elle réside ainsi en son centre même, et qu'elle illumine de son rayonnement.

Ceci donne l'explication d'un symbolisme qui se rencontre très fréquemment, et suivant lequel le cœur est assimilé au soleil et le cerveau à la lune. C'est que, en effet, la pensée rationnelle et discursive, dont le cerveau est l'organe ou l'instrument, n'est qu'un reflet de l'intelligence véritable, comme la lumière de la lune n'est qu'un reflet de celle du soleil. Celui-ci, même au sens physique, est véritablement le « Cœur du Monde » qu'il éclaire et vivifie : « Ô toi dont la figure est un cercle éblouissant qui est le Cœur du Monde... », dit Proclus dans son *Hymne au Soleil*. Et, conformément à l'analogie constitutive qui existe entre l'être humain et le Monde, entre le « Microcosme » et le « Macrocosme », comme disaient les hermétistes, la transposition que nous indiquions tout à l'heure s'effectue également ici : le soleil représente le « Centre du Monde » dans tous les ordres d'existence ; de là le symbole du « Soleil spirituel », dont nous aurons à reparler dans la suite de ces études.

Maintenant, comment se fait-il que tout cela soit si complètement oublié des modernes, et que ceux-ci en soient arrivés à changer la signification attribuée au cœur comme nous le disions tout d'abord ? La faute en est sans doute pour une grande part au « rationalisme », nous voulons dire à la tendance à identifier purement et simplement raison et intelligence, à faire de la raison le tout de l'intelligence, ou tout au moins sa partie supérieure, à croire qu'il n'est rien au-dessus de la raison. Ce rationalisme, dont Descartes est le premier représentant nettement caractérisé, a pénétré depuis trois siècles toute la pensée occidentale ; et nous ne parlons pas seulement de la pensée proprement philosophique, mais aussi de la pensée commune, qui en a été influencée plus ou moins indirectement. C'est Descartes qui a prétendu situer dans le cerveau le « siège de l'âme », parce qu'il y voyait le siège de la pensée

³ E. Drioton, *La Vie spirituelle dans l'ancienne Égypte*, dans la *Revue de Philosophie*, novembre-décembre 1925. — Mais pourquoi, aussitôt après avoir fait cette remarque, dire seulement que l'expression « mettre Dieu dans son cœur » signifiait « faire de Dieu le terme constant de ses affections et de ses désirs » ? Que devient ici l'intelligence ?

rationnelle ; et, en effet, c'était la même chose à ses yeux, l'âme étant pour lui la « substance pensante » et n'étant que cela. Cette conception est loin d'être aussi naturelle qu'elle le semble à nos contemporains, qui, par l'effet de l'habitude, sont devenus pour la plupart aussi incapables de s'en affranchir que de sortir du point de vue général du dualisme cartésien, entre les deux termes duquel oscille toute la philosophie ultérieure.

La conséquence immédiate du rationalisme, c'est la négation ou l'ignorance de l'intellect pur et supra-rationnel, de l'« intuition intellectuelle » qu'avaient connue l'antiquité et le moyen âge ; en fait, quelques philosophes de notre époque essaient bien d'échapper au rationalisme et parlent même d'« intuition », mais, par un singulier renversement des choses, ils n'ont en vue qu'une intuition sensible et infra-rationnelle. L'intelligence qui réside dans le cœur étant ainsi méconnue, et la raison qui réside dans le cerveau ayant usurpé son rôle illuminateur, il ne restait plus au cœur que la seule possibilité d'être le siège de l'affectivité ; et c'est ainsi que Pascal entend déjà le « cœur » au sens exclusif de « sentiment ». D'ailleurs, il est arrivé ceci : le monde moderne a vu naître une autre tendance solidaire du rationalisme et qui en est comme la contre-partie, ce que nous pouvons appeler le « sentimentalisme », c'est-à-dire la tendance à voir dans le sentiment ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans l'être, à affirmer sa suprématie sur l'intelligence ; et une telle chose n'a pu se produire que parce que l'intelligence avait été tout d'abord réduite à la seule raison. En cela comme en beaucoup d'autres domaines, les modernes ont perdu la notion de l'ordre normal et le sens de toute vraie hiérarchie ; ils ne savent plus mettre chaque chose à sa juste place ; comment s'étonner que tant d'entre eux ne puissent reconnaître le « Centre » véritable vers lequel devraient s'orienter toutes les puissances de l'être ?

Peut-être certains trouveront-ils que, en présentant les choses en raccourci comme nous venons de le faire, nous les simplifions un peu trop ; et, assurément, il y a là quelque chose de trop complexe en réalité pour que nous prétendions l'exposer complètement en quelques lignes ; mais nous pensons pourtant que ce résumé n'altère pas la vérité historique dans ses traits essentiels. Nous reconnaissons volontiers qu'on aurait tort de considérer Descartes comme l'unique responsable de toute la déviation intellectuelle de l'Occident moderne, et que même, s'il a pu exercer une si grande influence, c'est que ses conceptions correspondaient à un état d'esprit qui était déjà celui de son époque, et auquel il n'a fait en somme que donner une expression définie et systématique ; mais c'est précisément pour cela que le nom de Descartes prend en quelque sorte figure de symbole, et qu'il peut servir mieux que tout autre à représenter des tendances qui existaient sans doute avant lui, mais qui n'avaient pas encore été formulées comme elles le furent dans sa philosophie.

Cela dit, on peut se poser cette question : pour les modernes, le cœur se trouve réduit à ne plus désigner que le centre de l'affectivité ; mais ne peut-il pas légitimement être considéré comme tel, même par ceux pour qui il représente avant tout le centre de l'intelligence ? En effet, s'il est le centre de l'être intégral, il doit l'être aussi bien sous le rapport dont il s'agit qu'à tout autre point de vue, et nous ne voyons nul inconvénient à le reconnaître ; ce qui nous paraît inacceptable, c'est

qu'une telle interprétation devienne exclusive ou même simplement prédominante. Pour nous, le rapport établi avec l'affectivité résulte directement de la considération du cœur comme « centre vital », vie et affectivité étant deux choses très proches l'une de l'autre, sinon tout à fait connexes, tandis que le rapport avec l'intelligence implique une transposition dans un autre ordre. Il en est ainsi si l'on prend un point de départ dans l'ordre sensible ; mais, si l'on descend au contraire du supérieur à l'inférieur, du principe aux conséquences, c'est le dernier rapport qui, comme nous le disions au début, est le premier, puisque c'est le Verbe, c'est-à-dire l'Intelligence divine, qui est véritablement le « Soleil spirituel », le « Cœur du Monde ». Tout le reste, y compris le rôle physiologique du cœur, aussi bien que le rôle physique du soleil, n'est que reflet et symbole de cette réalité suprême ; et l'on pourra se souvenir, à ce propos, de ce que nous avons dit précédemment (janvier 1926) sur la nature envisagée comme symbole du surnaturel.

Il convient d'ajouter que, dans ce que nous venons d'indiquer, nous n'avons entendu l'affectivité que dans son sens immédiat, littéral si l'on veut, et uniquement humain ; et ce sens est d'ailleurs le seul auquel pensent les modernes quand ils emploient le mot « cœur » ; mais certains termes empruntés à l'affectivité ne sont-ils pas susceptibles d'être transposés analogiquement dans un ordre supérieur ? Cela nous semble incontestable pour des mots comme Amour et Charité : ils ont été employés ainsi, manifestement, dans certaines doctrines du moyen âge, se basant d'ailleurs à cet égard sur l'Évangile même⁴ ; et d'autre part, chez beaucoup de mystiques, le langage affectif apparaît surtout comme un mode d'expression symbolique pour des choses qui, en elles-mêmes, sont inexprimables. Certains trouveront peut-être que nous ne faisons qu'énoncer ici une vérité très élémentaire ; mais pourtant il n'est pas inutile de la rappeler, car, sur le dernier point, nous voulons dire en ce qui concerne les mystiques, les méprises des psychologues ne montrent que trop bien quel est l'état d'esprit de la plupart de nos contemporains : ils ne voient là rien d'autre que du sentiment au sens le plus étroit de ce mot, des émotions et des affections purement humaines rapportées telles quelles à un objet supra-humain.

À ce nouveau point de vue et avec une semblable transposition, l'attribution simultanée au cœur de l'intelligence et de l'amour se légitime beaucoup mieux et prend une signification beaucoup plus profonde qu'au point de vue ordinaire, car il y a alors, entre cette intelligence et cet amour, une sorte de complémentarisme, comme si ce qui est ainsi désigné ne représentait au fond que deux aspects d'un principe unique ; ceci pourra être mieux compris, pensons-nous, en se référant au symbolisme du feu. Ce symbolisme est d'autant plus naturel et convient d'autant mieux, lorsqu'il s'agit du cœur, que celui-ci, en tant que « centre vital », est proprement le séjour de la « chaleur animatrice » ; c'est en échauffant le corps qu'il le vivifie, comme le fait le soleil à l'égard de notre monde. Aristote assimile la vie organique à la chaleur, et il

⁴ Nous voulons faire allusion plus particulièrement aux traditions propres aux Ordres de chevalerie, dont la base principale était l'Évangile de saint Jean : « Dieu est Amour », dit saint Jean (la transposition analogique est ici évidente), et le cri de guerre des Templiers était « Vive Dieu Saint Amour ». Nous trouvons un écho très net des doctrines dont il s'agit dans des œuvres comme celles de Dante.

est d'accord en cela avec toutes les doctrines orientales ; Descartes lui-même place dans le cœur un « feu sans lumière », mais qui n'est pour lui que le principe d'une théorie physiologique exclusivement « mécaniste » comme toute sa physique, ce qui, bien entendu, ne correspond aucunement au point de vue des anciens.

Le feu, suivant toutes les traditions antiques concernant les éléments, se polarise en deux aspects complémentaires qui sont la lumière et la chaleur ; et, même au simple point de vue physique, cette façon de l'envisager se justifie parfaitement : ces deux qualités fondamentales sont pour ainsi dire, dans leur manifestation, en raison inverse l'une de l'autre, et c'est ainsi qu'une flamme est d'autant plus chaude qu'elle est moins éclairante. Mais le feu en lui-même, le principe igné dans sa nature complète, est à la fois lumière et chaleur, puisqu'il a la possibilité de se manifester également sous l'un et l'autre de ces deux aspects ; c'est de cette façon qu'on doit considérer le feu qui réside dans le cœur, lorsque celui-ci est pris symboliquement comme le centre de l'être total ; et nous trouvons encore ici une analogie avec le soleil, qui n'échauffe pas seulement, mais qui éclaire en même temps le monde. Or la lumière est partout et toujours le symbole de l'intelligence et de la connaissance ; quant à la chaleur, elle représente non moins naturellement l'amour. Même dans l'ordre humain, on parle couramment de la chaleur du sentiment ou de l'affection, et c'est là un des indices de la connexion qu'on établit spontanément entre la vie et l'affectivité⁵ ; lorsqu'on effectuera une transposition à partir de cette dernière, le symbole de la chaleur continuera à être analogiquement applicable. D'ailleurs, il faut bien remarquer ceci : de même que la lumière et la chaleur, dans la manifestation physique du feu, se séparent l'une de l'autre, le sentiment n'est véritablement qu'une chaleur sans lumière (et c'est pourquoi les anciens représentaient l'amour comme aveugle) ; on peut aussi trouver dans l'homme une lumière sans chaleur, celle de la raison, qui n'est qu'une lumière réfléchie, froide comme la lumière lunaire qui la symbolise. Dans l'ordre des principes, au contraire, les deux aspects se rejoignent et s'unissent indissolublement, puisqu'ils sont constitutifs d'une même nature essentielle ; le feu qui est au centre de l'être est donc bien à la fois lumière et chaleur, c'est-à-dire intelligence et amour ; mais l'amour dont il s'agit alors diffère tout autant du sentiment auquel on donne le même nom que l'intelligence pure diffère de la raison⁶.

⁵ On pourrait objecter que le début de l'Évangile de saint Jean indique en quelque sorte une identification entre la vie et la lumière, et non pas la chaleur ; mais le terme de « vie » n'y désigne pas la vie organique, il y est transposé pour s'appliquer au Verbe envisagé comme principe de vie universelle, et le Verbe est bien « lumière », puisqu'il est Intelligence.

⁶ Sachant que, parmi les lecteurs de *Regnabit*, il en est qui sont au courant des théories d'une école dont les travaux, quoique très intéressants et très estimables à bien des égards, appellent pourtant certaines réserves, nous devons dire ici que nous ne pouvons accepter l'emploi des termes *Aor* et *Agni* pour désigner les deux aspects complémentaires du feu dont il vient d'être question. En effet, le premier de ces deux mots est hébreu, tandis que le second est sanscrit, et l'on ne peut associer ainsi des termes empruntés à des traditions différentes, quelles que soient les concordances réelles qui existent entre celles-ci, et même l'identité foncière qui se cache sous la diversité de leurs formes ; il ne faut pas confondre le « syncrétisme » avec la véritable synthèse. En outre, si *Aor* est bien exclusivement la lumière, *Agni* est le principe igné envisagé intégralement (l'*ignis* latin étant d'ailleurs exactement le même mot), donc à la fois comme lumière et comme chaleur ; la restriction de ce terme à la désignation du second aspect est tout à fait arbitraire et injustifiée.

On peut comprendre maintenant que le Verbe divin, qui est le « Cœur du Monde », soit à la fois Intelligence et Amour ; mais, si le Sacré-Cœur n'était pas Intelligence aussi bien qu'Amour, si même il n'était pas Intelligence avant tout, il ne serait pas vraiment le Verbe. D'ailleurs, si l'Intelligence n'était attribuée réellement au Cœur du Christ, nous ne voyons pas en quel sens il serait possible d'interpréter cette invocation des litanies : « *Cor Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi* », sur laquelle nous nous permettons d'attirer spécialement l'attention de tous ceux qui ne veulent voir dans le Sacré-Cœur que l'objet d'une simple dévotion sentimentale.

Ce qui est fort remarquable, c'est que les deux aspects dont nous venons de parler ont l'un et l'autre leur représentation très nette dans l'iconographie du Sacré-Cœur, sous les formes respectives du Cœur rayonnant et du Cœur enflammé. Le rayonnement figure la lumière, c'est-à-dire l'Intelligence (et c'est là, disons-le en passant, ce qui, pour nous, donne au titre de la *Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur* toute sa signification). De même, les flammes figurent la chaleur, c'est-à-dire l'Amour ; on sait d'ailleurs que l'amour, même au sens ordinaire et humain, a été fréquemment représenté par l'emblème d'un cœur enflammé. L'existence de ces deux genres de représentations, pour le Sacré-Cœur, est donc parfaitement justifié : on se servira de l'un ou de l'autre, non pas indifféremment, mais selon qu'on voudra mettre spécialement en relief l'aspect de l'Intelligence ou celui de l'Amour.

Ce qu'il convient de noter aussi, c'est que le type du Cœur rayonnant est celui auquel appartiennent les plus anciennes figurations connues du Sacré-Cœur, du Cœur de Chinon à celui de Saint-Denis d'Orques⁷. Par contre, dans les représentations récentes (nous entendons par là celles qui ne remontent pas au delà du XVII^e siècle), c'est le Cœur enflammé que l'on rencontre d'une façon constante et à peu près exclusive. Ce fait nous paraît très significatif : n'est-il pas un indice de l'oubli dans lequel est tombé l'un des aspects du symbolisme du Cœur, et précisément celui-là même auquel les époques précédentes donnaient au contraire l'importance prédominante ? Encore faut-il s'estimer heureux quand cet oubli ne s'est pas accompagné de celui du sens supérieur de l'Amour, aboutissant à la conception « sentimentaliste », qui n'est plus seulement un amoindrissement, mais bien une véritable déviation, trop commune de nos jours. Pour réagir contre cette fâcheuse tendance, ce qu'il y a de mieux à faire, pensons-nous, c'est d'expliquer aussi complètement que possible l'antique symbolisme du Cœur, de lui restituer la plénitude de sa signification (ou plutôt de ses significations multiples, mais harmonieusement concordantes), et de remettre en honneur la figure du Cœur rayonnant, qui nous apparaît comme l'image d'un soleil radieux, source et foyer de la Lumière intelligible, de la pure et éternelle Vérité. Le soleil, d'ailleurs, n'est-il pas

⁷ Nous prions les lecteurs de se reporter, à ce sujet, aux très importantes études que M. Charbonneau-Lassay a consacrées, dans *Regnabit*, à l'iconographie ancienne du Sacré-Cœur, et aux reproductions dont elles sont accompagnées.

aussi un des symboles du Christ (*Sol Justitiæ*), et l'un de ceux qui ont les plus étroits rapports avec le Sacré-Cœur ?

XXXV

L'idée du Centre dans les traditions antiques

Publié dans Regnabit, mai 1926.

À la fin d'un de nos derniers articles (mars 1926), nous faisons allusion au « Centre du Monde » et aux divers symboles qui le représentent ; il nous faut revenir sur cette idée du Centre, qui a la plus grande importance dans toutes les traditions antiques, et indiquer quelques-unes des principales significations qui s'y attachent. Pour les modernes, en effet, cette idée n'évoque plus immédiatement tout ce qu'y voyaient les anciens ; là comme en tout ce qui touche au symbolisme, bien des choses ont été oubliées, et certaines façons de penser semblent devenues totalement étrangères à la grande majorité de nos contemporains ; il convient donc d'y insister d'autant plus que l'incompréhension est plus générale et plus complète à cet égard.

Le Centre est, avant tout, l'origine, le point de départ de toutes choses ; c'est le point principal, sans forme et sans dimensions, donc indivisible, et, par suite, la seule image qui puisse être donnée de l'Unité primordiale. De lui, par son irradiation, toutes choses sont produites, de même que l'Unité produit tous les nombres, sans que son essence en soit d'ailleurs modifiée ou affectée en aucune façon. Il y a ici un parallélisme complet entre deux modes d'expression : le symbolisme géométrique et le symbolisme numérique, de telle sorte qu'on peut les employer indifféremment et qu'on passe même de l'un à l'autre de la façon la plus naturelle. Il ne faut pas oublier, du reste, que, dans un cas aussi bien que dans l'autre, c'est toujours de symbolisme qu'il s'agit : l'unité arithmétique n'est pas l'Unité métaphysique, elle n'en est qu'une figure, mais une figure dans laquelle il n'y a rien d'arbitraire, car il existe entre l'une et l'autre une relation analogique réelle, et c'est cette relation qui permet de transposer l'idée de l'Unité au delà du domaine de la quantité, dans l'ordre transcendantal. Il en est de même de l'idée du Centre ; celle-ci aussi est susceptible d'une semblable transposition, par laquelle elle se dépouille de son caractère spatial, qui n'est plus évoqué qu'à titre de symbole : le point central, c'est le Principe, c'est l'Être pur ; et l'espace, qu'il emplit de son rayonnement, et qui n'est que par ce rayonnement même (le *Fiat Lux* de la Genèse), sans lequel cet espace ne serait que « privation » et néant, c'est le Monde au sens le plus étendu de ce mot, l'ensemble de tous les êtres et de tous les états d'existence qui constituent la manifestation universelle.

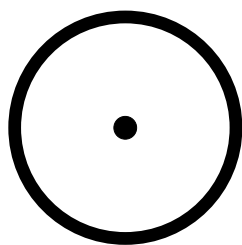


Fig. 1

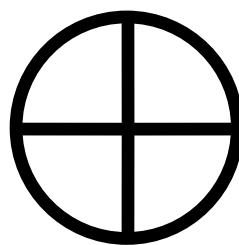


Fig. 2

La représentation la plus simple de l'idée que nous venons de formuler, c'est le point au centre du cercle (fig. 1) : le point est l'emblème du Principe, le cercle est celui du Monde. Il est impossible d'assigner à l'emploi de cette figuration une origine quelconque dans le temps, car on la rencontre fréquemment sur des objets préhistoriques ; sans doute faut-il y voir un des signes qui se rattachent directement à la Tradition primordiale. Parfois, le point est entouré de plusieurs cercles concentriques, qui semblent représenter les différents états ou degrés de l'existence manifestée, se disposant hiérarchiquement selon leur plus ou moins grand éloignement du Principe primordial. Le point au centre du cercle a été pris aussi, et probablement dès une époque fort ancienne, comme une figure du soleil, parce que celui-ci est véritablement, dans l'ordre physique, le Centre ou le « Cœur du Monde », ainsi que nous l'avons expliqué récemment (avril 1926) ; et cette figure est demeurée jusqu'à nos jours comme signe astrologique et astronomique usuel du soleil. C'est peut-être pour cette raison que la plupart des archéologues, partout où ils rencontrent ce symbole, prétendent lui assigner une signification exclusivement « solaire », alors qu'il a en réalité un sens bien autrement vaste et profond ; ils oublient, ou ils ignorent, que le soleil, au point de vue de toutes les traditions antiques, n'est lui-même qu'un symbole, celui du véritable « Centre du Monde », qui est le Principe Divin.

Le rapport qui existe entre le centre et la circonférence, ou entre ce qu'ils représentent respectivement, est déjà indiqué assez clairement par le fait que la circonférence ne saurait exister sans son centre, tandis que celui-ci est absolument indépendant de celle-là. Ce rapport peut être marqué d'une façon plus nette encore et plus explicite, par des rayons issus du centre et aboutissant à la circonférence ; ces rayons peuvent évidemment être figurés en nombre variable, puisqu'ils sont réellement en multitude indéfinie comme les points de la circonférence qui en sont les extrémités ; mais, en fait, on a toujours choisi, pour les figurations de ce genre, des nombres qui ont par eux-mêmes une valeur symbolique particulière. Ici, la forme la plus simple est celle qui présente seulement quatre rayons divisant la circonférence en parties égales, c'est-à-dire deux diamètres rectangulaires formant une croix à l'intérieur de cette circonférence (fig. 2). Cette nouvelle figure a la même signification générale que la première, mais il s'y attache en outre certaines significations secondaires qui viennent la compléter : la circonférence, si on se la représente comme parcourue dans un certain sens, est l'image d'un cycle de manifestation, tel que ces cycles cosmiques dont la doctrine hindoue, notamment, donne une théorie extrêmement développée. Les divisions déterminées sur la circonférence par les extrémités des branches de la croix correspondent alors aux différentes périodes ou phases en lesquelles se partage le cycle ; et une telle division

peut être envisagée, pour ainsi dire, à des échelles diverses, suivant qu'il s'agira de cycles plus ou moins étendus : on aura ainsi, par exemple, et pour nous en tenir au seul ordre de l'existence terrestre, les quatre moments principaux de la journée, les quatre phases de la lunaison, les quatre saisons de l'année, et aussi, suivant la conception que nous trouvons aussi bien dans les traditions de l'Inde et de l'Amérique centrale que dans celles de l'antiquité gréco-latine, les quatre âges de l'humanité. Nous ne faisons ici qu'indiquer sommairement ces considérations, pour donner une idée d'ensemble de ce qu'exprime le symbole dont il s'agit ; elles sont d'ailleurs reliées plus directement à ce que nous aurons à dire par la suite.

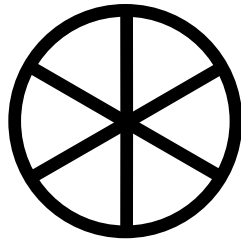


Fig. 3

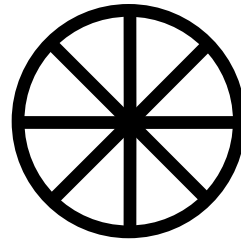


Fig. 4

Parmi les figures qui comportent un plus grand nombre de rayons, nous devons mentionner spécialement les roues ou « rouelles », qui en ont le plus habituellement six ou huit (fig. 3 et 4). La « rouelle » celtique, qui s'est perpétuée à travers presque tout le moyen âge, se présente sous l'une et l'autre de ces deux formes ; ces mêmes figures, et surtout la seconde, se rencontrent très souvent dans les pays orientaux, notamment en Chaldée et en Assyrie, dans l'Inde (où la roue est appelée *chakra*) et au Thibet. Nous avons montré précédemment (novembre 1925) l'étroite parenté de la roue à six rayons avec le Christisme, qui n'en diffère en somme qu'en ce que la circonférence à laquelle appartiennent les extrémités des rayons n'y est pas tracée d'ordinaire ; et nous disions alors que la roue, au lieu d'être simplement un signe « solaire » comme on l'enseigne communément à notre époque, est avant tout un symbole du Monde, ce qu'on pourra maintenant comprendre sans difficulté. Dans le langage symbolique de l'Inde, on parle constamment de la « roue des choses » ou de la « roue de vie », ce qui correspond nettement à cette signification ; il y est aussi question de la « roue de la Loi », expression que le Bouddhisme a empruntée, comme bien d'autres, aux doctrines antérieures, et qui, originairement tout au moins, se réfère surtout aux théories cycliques. Il faut encore ajouter que le Zodiaque est représenté aussi sous la forme d'une roue, à douze rayons naturellement, et que d'ailleurs le nom qui lui est donné en sanscrit signifie littéralement « roue des signes » ; on pourrait aussi le traduire par « roue des nombres », suivant le sens premier du mot *râshi* qui sert à désigner les signes du Zodiaque¹.

Dans l'article auquel nous faisons allusion tout à l'heure (novembre 1925), nous avons noté la connexion qui existe entre la roue et divers symboles floraux ;

¹ Notons également que la « roue de la Fortune », dans le symbolisme de l'antiquité occidentale, a des rapports très étroits avec la « roue de la Loi », et aussi, quoique cela n'apparaisse peut-être pas aussi clairement à première vue, avec la roue zodiacale.

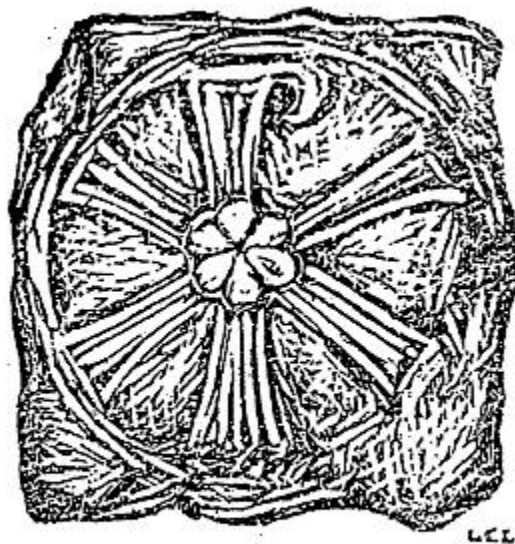
nous aurions même pu, pour certains cas tout au moins, parler d'une véritable équivalence². Si l'on considère une fleur symbolique telle que le lotus, le lis ou la rose³, son épanouissement représente, entre autres choses (car ce sont là des symboles à significations multiples), et par une similitude très compréhensible, le développement de la manifestation ; cet épanouissement est d'ailleurs un rayonnement autour du centre, car, ici encore, il s'agit de figures « centrées », et c'est ce qui justifie leur assimilation avec la roue⁴. Dans la tradition hindoue, le Monde est parfois représenté sous la forme d'un lotus au centre duquel s'élève le *Mêru*, la montagne sacrée qui symbolise le Pôle.

Mais revenons aux significations du Centre, car, jusqu'ici, nous n'avons en somme exposé que la première de toutes, celle qui en fait l'image du Principe ; nous allons en trouver une autre dans le fait que le Centre est proprement le « milieu », le point équidistant de tous les points de la circonférence, et qui partage tout diamètre en deux parties égales. Dans ce qui précède, le Centre était considéré en quelque sorte avant la circonférence, qui n'a de réalité que par son rayonnement ; maintenant, il est envisagé par rapport à la circonférence réalisée, c'est-à-dire qu'il s'agit de l'action du Principe au sein de la création. Le milieu entre les extrêmes représentés par des points opposés de la circonférence, c'est le lieu où les tendances contraires, aboutissant à ces

² Entre autres indices de cette équivalence, en ce qui concerne le moyen âge, nous avons vu la roue à huit rayons et une fleur à huit pétales figurées l'une en face de l'autre sur une même pierre sculptée, encastrée dans la façade de l'ancienne église Saint-Mexme de Chinon, et qui date très probablement de l'époque carolingienne.

³ Le lis a six pétales ; le lotus, dans les représentations du type le plus courant, en a huit ; les deux formes correspondent donc aux roues à six et huit rayons. Quant à la rose, elle est figurée avec un nombre de pétales variable, qui peut en modifier la signification ou du moins lui donner des nuances diverses. — Sur le symbolisme de la rose, voir le très intéressant article de M. Charbonneau-Lassay (*Regnabit*, mars 1926).

⁴ Dans la figure du Chrisme à la rose, d'époque mérovingienne, qui a été reproduite par M. Charbonneau-Lassay (mars 1926, p. 298), la rose centrale a six pétales qui sont orientées suivant les branches du Chrisme ; de plus, celui-ci est enfermé dans un cercle, ce qui fait apparaître aussi nettement que possible son identité avec la roue à six rayons. [Voici l'illustration en question :



Le Chrisme à la Rose sur terre cuite mérovingienne.
Musée des Antiquaires de l'Ouest à Poitiers.

extrêmes, se neutralisent pour ainsi dire et sont en parfait équilibre. Certaines écoles d'ésotérisme musulman, qui attribuent à la croix une valeur symbolique de la plus grande importance, appellent « station divine » (*maqâmul-ilahi*) le centre de cette croix, qu'elles désignent comme le lieu où s'unifient tous les contraires, où se résolvent toutes les oppositions. L'idée qui s'exprime plus particulièrement ici, c'est donc l'idée d'équilibre, et cette idée ne fait qu'un avec celle d'harmonie ; ce ne sont pas deux idées différentes, mais seulement deux aspects d'une même idée. Il est encore un troisième aspect de celle-ci, plus spécialement lié au point de vue moral (bien que susceptible de recevoir aussi d'autres significations), et c'est l'idée de justice ; on peut, par là, rattacher à ce que nous disons ici la conception platonicienne suivant laquelle la vertu consiste dans un juste milieu entre deux extrêmes. À un point de vue beaucoup plus universel, les traditions extrême-orientales parlent sans cesse de l'« Invariable Milieu », qui est le point où se manifeste l'« Activité du Ciel » ; et, suivant la doctrine hindoue, au centre de tout être, comme de tout état de l'existence cosmique, réside un reflet du Principe suprême.

L'équilibre lui-même, d'ailleurs, n'est à vrai dire que le reflet, dans l'ordre de la manifestation, de l'immutabilité absolue du Principe ; pour envisager les choses sous ce nouveau rapport, il faut regarder la circonférence comme étant en mouvement autour de son centre, qui seul ne participe pas à ce mouvement. Le nom même de la roue (*rota*) évoque immédiatement l'idée de rotation ; et cette rotation est la figure du changement continu auquel sont soumises toutes choses manifestées ; dans un tel mouvement, il n'y a qu'un point unique qui demeure fixe et immuable, et ce point est le Centre. Ceci nous ramène aux conceptions cycliques dont nous avons dit quelques mots précédemment : le parcours d'un cycle quelconque, ou la rotation de la circonférence, est la succession, soit sous le mode temporel, soit sous tout autre mode ; la fixité du centre est l'image de l'éternité, où toutes choses sont présentes en parfaite simultanéité. La circonférence ne peut tourner qu'autour d'un centre fixe ; de même, le changement, qui ne se suffit pas à lui-même, suppose nécessairement un principe qui est en dehors du changement : c'est le « moteur immobile » d'Aristote (voir notre article de décembre 1925), qui est encore représenté par le Centre. Le Principe immuable est donc en même temps, et par là même que tout ce qui existe, tout ce qui change ou se meut, n'a de réalité que par lui et dépend totalement de lui, il est, disons-nous, ce qui donne au mouvement son impulsion première, et aussi ce qui ensuite le gouverne et le dirige, ce qui lui donne sa loi, la conservation de l'ordre du Monde n'étant en quelque sorte qu'un prolongement de l'acte créateur. Il est, suivant une expression hindoue, l'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*), car il dirige toutes choses de l'intérieur, résidant lui-même au point le plus intérieur de tous, qui est le Centre.

Au lieu de la rotation d'une circonférence autour de son centre, on peut aussi envisager celle d'une sphère autour d'un axe fixe ; la signification symbolique en est exactement la même. C'est pourquoi les représentations de l'« Axe du Monde », dont nous avons déjà parlé (voir décembre 1925 et mars 1926), sont si nombreuses et si importantes dans toutes les traditions anciennes ; et le sens général en est au fond le même que celui des figures du « Centre du Monde », sauf peut-être en ce qu'elles

évoquent plus directement le rôle du Principe immuable à l'égard de la manifestation universelle que les autres rapports sous lesquels le Centre peut être également considéré. Lorsque la sphère, terrestre ou céleste, accomplit sa révolution autour de son axe, il y a sur cette sphère deux points qui demeurent fixes : ce sont les pôles, qui sont les extrémités de l'axe, ou ses points de rencontre avec la surface de la sphère ; et c'est pourquoi l'idée du Pôle est encore un équivalent de l'idée du Centre. Le symbolisme qui se rapporte au Pôle, et qui revêt parfois des formes très complexes, se retrouve aussi dans toutes les traditions, et il y tient même une place considérable ; si la plupart des savants modernes ne s'en sont pas aperçus, c'est là encore une preuve que la vraie compréhension des symboles leur fait entièrement défaut.

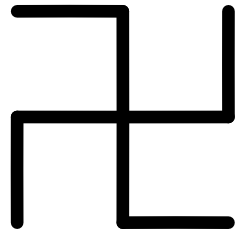


Fig. 5

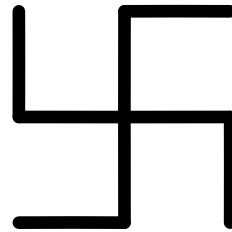


Fig. 6

Une des figures les plus frappantes dans lesquelles se résument les idées que nous venons d'exposer est celle du *swastika* (fig. 5 et 6), qui est essentiellement le « signe du Pôle »⁵ ; nous pensons d'ailleurs que, dans l'Europe moderne, on n'en a jamais fait connaître jusqu'ici la vraie signification. On a vainement cherché à expliquer ce symbole par les théories les plus fantaisistes ; on a été jusqu'à y voir le schéma d'un instrument primitif destiné à la production du feu ; à la vérité, s'il a bien parfois un certain rapport avec le feu, c'est pour de tout autres raisons. Le plus souvent, on en fait un signe « solaire », ce qu'il n'a pu devenir qu'accidentellement et d'une façon assez détournée ; nous pourrions répéter ici ce que nous disions plus haut à propos de la roue et du point au centre du cercle. Ceux qui ont été le plus près de la vérité sont ceux qui ont regardé le *swastika* comme un symbole du mouvement, mais cette interprétation est encore insuffisante, car il ne s'agit pas d'un mouvement quelconque, mais d'un mouvement de rotation qui s'accomplit autour d'un centre ou d'un axe immuable ; et c'est précisément le point fixe qui est l'élément essentiel auquel se rapporte directement le symbole en question. Les autres significations que comporte la même figure sont toutes dérivées de celle-là : le Centre imprime à toutes choses le mouvement, et, comme le mouvement représente la vie, le *swastika* devient par là un symbole de la vie, ou, plus exactement, du rôle vivifiant du Principe par rapport à l'ordre cosmique.

Si nous comparons le *swastika* à la figure de la croix inscrite dans la circonférence (fig. 2), nous pouvons nous rendre compte que ce sont là, au fond, deux symboles équivalents ; mais la rotation, au lieu d'être représentée par le tracé de la circonférence, est seulement indiquée dans le *swastika* par les lignes ajoutées aux

⁵ En Occident, le *swastika* est souvent désigné sous le nom de « croix gammée » parce que chacune de ses branches a la forme de la lettre grecque *gamma*.

extrémités des branches de la croix et formant avec celles-ci des angles droits ; ces lignes sont des tangentes à la circonférence, qui marquent la direction du mouvement aux points correspondants. Comme la circonférence représente le Monde, le fait qu'elle est pour ainsi dire sous-entendue indique très nettement que le *swastika* n'est pas une figure du Monde, mais bien de l'action du Principe à l'égard du Monde⁶.

Si l'on rapporte le *swastika* à la rotation d'une sphère telle que la sphère céleste autour de son axe, il faut le supposer tracé dans le plan équatorial, et alors le point central sera la projection de l'axe sur ce plan qui lui est perpendiculaire. Quant au sens de la rotation indiquée par la figure, l'importance n'en est que secondaire ; en fait, on trouve l'une et l'autre des deux formes que nous avons reproduites ci-dessus⁷, et cela sans qu'il faille y voir toujours une intention d'établir entre elles une opposition quelconque⁸. Nous savons bien que, dans certains pays et à certaines époques, il a pu se produire des schismes dont les partisans ont volontairement donné à la figure une orientation contraire à celle qui était en usage dans le milieu dont ils se séparaient, pour affirmer leur antagonisme par une manifestation extérieure ; mais cela ne touche en rien à la signification essentielle du symbole, qui demeure la même dans tous les cas.

Le *swastika* est loin d'être un symbole exclusivement oriental comme on le croit parfois ; en réalité, il est un de ceux qui sont le plus généralement répandus, et on le rencontre à peu près partout, de l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident, car il existe jusque chez certains peuples indigènes de l'Amérique du Nord. À l'époque actuelle, il s'est conservé surtout dans l'Inde et dans l'Asie centrale et orientale, et il n'y a probablement que dans ces régions qu'on sache encore ce qu'il signifie ; mais pourtant, en Europe même, il n'a pas entièrement disparu⁹. En Lithuanie et en Courlande, les paysans tracent encore ce signe dans leurs maisons ; sans doute n'en connaissent-ils plus le sens et n'y voient-ils qu'une sorte de talisman protecteur ; mais ce qui est peut-être le plus curieux, c'est qu'ils lui donnent son nom sanscrit de *swastika*¹⁰. Dans l'antiquité, nous trouvons ce signe, en particulier, chez les Celtes et

⁶ La même remarque vaudrait également pour le Christisme comparé à la roue.

⁷ Le mot *swastika* est, en sanscrit, le seul qui serve dans tous les cas à désigner le symbole en question ; le terme *sauwastika*, que certains ont appliqué à l'une des deux formes pour la distinguer de l'autre (qui seule serait alors le véritable *swastika*), n'est en réalité qu'un adjectif dérivé de *swastika*, et indiquant ce qui se rapporte à ce symbole ou à ses significations.

⁸ La même remarque pourrait être faite pour d'autres symboles, et notamment pour le Christisme constantinien, dans lequel le P est parfois inversé ; on a quelquefois pensé qu'il fallait alors le considérer comme un signe de l'Antéchrist ; cette intention peut effectivement avoir existé dans certains cas, mais il en est d'autres où il est manifestement impossible de l'admettre (dans les catacombes par exemple). De même, le « quatre de chiffre » corporatif, qui n'est d'ailleurs qu'une modification de ce même P du Christisme (voir notre article de novembre 1925), est indifféremment tourné dans l'un ou l'autre sens, sans qu'on puisse même attribuer ce fait à une rivalité entre corporations diverses ou à leur désir de se distinguer entre elles, puisqu'on trouve les deux formes dans des marques appartenant à une même corporation.

⁹ Nous ne faisons pas allusion ici à l'usage tout artificiel du *swastika*, notamment par certains groupements politiques allemands, qui en ont fait très arbitrairement un signe d'antisémitisme, sous prétexte que cet emblème serait propre à la soi-disant « race aryenne » ; c'est là de la pure fantaisie.

¹⁰ Le lithuanien est d'ailleurs, de toutes les langues européennes, celle qui a le plus de ressemblance avec le sanscrit.

dans la Grèce préhellénique¹¹ ; et, en Occident encore, comme M. Charbonneau-Lassay l'a dit récemment ici (mars 1926, pp. 302-303), il fut anciennement un des emblèmes du Christ, et il demeura même en usage comme tel jusque vers la fin du moyen âge. Comme le point au centre du cercle et comme la roue, ce signe remonte incontestablement aux époques préhistoriques ; et, pour notre part, nous y voyons encore, sans aucune hésitation, un des vestiges de la Tradition primordiale.

Nous n'avons pas encore fini d'indiquer toutes les significations du Centre : s'il est d'abord un point de départ, il est aussi un point d'aboutissement ; tout est issu de lui, et tout doit finalement y revenir. Puisque toutes choses n'existent que par le Principe et ne sauraient subsister sans lui, il doit y avoir entre elles et lui un lien permanent, figuré par les rayons joignant au centre tous les points de la circonférence ; mais ces rayons peuvent être parcourus en deux sens opposés : d'abord du centre à la circonférence, et ensuite de la circonférence en retour vers le centre. Il y a là comme deux phases complémentaires, dont la première est représentée par un mouvement centrifuge et la seconde par un mouvement centripète ; ces deux phases peuvent être comparées à celles de la respiration, suivant un symbolisme auquel se réfèrent souvent les doctrines hindoues ; et, d'autre part, il s'y trouve aussi une analogie non moins remarquable avec la fonction physiologique du cœur. En effet, le sang part du cœur, se répand dans tout l'organisme qu'il vivifie, puis revient au cœur ; le rôle de celui-ci comme centre organique est donc vraiment complet et correspond entièrement à l'idée que nous devons, d'une façon générale, nous faire du Centre dans la plénitude de sa signification.

Tous les êtres, dépendant de leur Principe en tout ce qu'ils sont, doivent, consciemment ou inconsciemment, aspirer à retourner vers lui ; cette tendance au retour vers le Centre a aussi, dans toutes les traditions, sa représentation symbolique. Nous voulons parler de l'orientation rituelle, qui est proprement la direction vers un centre spirituel, image terrestre et sensible du véritable « Centre du Monde » ; l'orientation des églises chrétiennes n'en est au fond qu'un cas particulier et se rapporte essentiellement à la même idée, qui est commune à toutes les religions. Dans l'Islam, cette orientation (*qibla*) est comme la matérialisation, si l'on peut s'exprimer ainsi, de l'intention (*niyya*) par laquelle toutes les puissances de l'être doivent être dirigées vers le Principe Divin¹² ; et l'on pourrait facilement trouver bien d'autres exemples. Il y aurait beaucoup à dire sur cette question ; sans doute aurons-nous quelques occasions d'y revenir dans la suite de ces études, et c'est pourquoi nous nous contentons, pour le moment, d'indiquer plus brièvement le dernier aspect du symbolisme du Centre.

¹¹ Il existe diverses variantes du *swastika*, par exemple une forme à branches courbes (ayant l'apparence de deux S croisés), que nous avons vue notamment sur une monnaie gauloise. D'autre part, certaines figures qui n'ont gardé qu'un caractère purement décoratif, comme celle à laquelle on donne le nom de « grecque », sont originellement dérivées du *swastika*.

¹² Le mot « intention » doit être pris ici dans son sens strictement étymologique (de *in-tendere*, tendre vers).

En résumé, le Centre est à la fois le principe et la fin de toutes choses ; il est, suivant un symbolisme bien connu, l'*alpha* et l'*oméga*. Mieux encore, il est le principe, le milieu et la fin ; et ces trois aspects sont représentés par les trois éléments du monosyllabe *Aum*, auquel M. Charbonneau-Lassay faisait allusion dernièrement en tant qu'emblème du Christ (mars 1926, p. 303), et dont l'association au *swastika*, parmi les signes du monastère des Carmes de Loudun, nous semble particulièrement significative. En effet, ce symbole, beaucoup plus complet que l'*alpha* et l'*oméga*, et susceptible de sens qui pourraient donner lieu à des développements presque indéfinis, est, par une des concordances les plus étonnantes que l'on puisse rencontrer, commun à l'antique tradition hindoue et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge ; et, dans l'un et l'autre cas, il est également, et par excellence, un symbole du Verbe, qui est bien réellement le véritable « Centre du Monde ».

XXXVI

La Réforme de la Mentalité moderne

Publié dans Regnabit, juin 1926.

La civilisation moderne apparaît dans l'histoire comme une véritable anomalie : de toutes celles que nous connaissons, elle est la seule qui se soit développée dans un sens purement matériel, la seule aussi qui ne s'appuie sur aucun principe d'ordre supérieur. Ce développement matériel qui se poursuit depuis plusieurs siècles déjà, et qui va en s'accéléralant de plus en plus, a été accompagné d'une régression intellectuelle qu'il est fort incapable de compenser. Il s'agit en cela, bien entendu, de la véritable et pure intellectualité, que l'on pourrait aussi appeler spiritualité, et nous nous refusons à donner ce nom à ce à quoi les modernes se sont surtout appliqués : la culture des sciences expérimentales, en vue des applications pratiques auxquelles elles sont susceptibles de donner lieu. Un seul exemple pourrait permettre de mesurer l'étendue de cette régression : la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin était, dans son temps, un manuel à l'usage des étudiants ! où sont aujourd'hui les étudiants qui seraient capables de l'approfondir et de se l'assimiler ?

La déchéance ne s'est pas produite d'un seul coup ; on pourrait en suivre les étapes à travers toute la philosophie moderne. C'est la perte ou l'oubli de la véritable intellectualité qui a rendu possibles ces deux erreurs qui ne s'opposent qu'en apparence, qui sont en réalité corrélatives et complémentaires : rationalisme et sentimentalisme. Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance purement intellectuelle, comme on l'a fait depuis Descartes, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positivisme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientistes », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. La notion de la vérité, après avoir été rabaissée à n'être plus qu'une simple représentation de la réalité sensible, est finalement identifiée par le pragmatisme à l'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simplement ; en effet, qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations sont uniquement matérielles et sentimentales ?

Il n'est pas possible de développer ici toutes les conséquences d'un semblable état de choses ; bornons-nous à en indiquer quelques-unes, parmi celles qui se rapportent plus particulièrement au point de vue religieux. Et, tout d'abord, il est à

noter que le mépris et la répulsion que les autres peuples, les Orientaux surtout, éprouvent à l'égard des Occidentaux, viennent en grande partie de ce que ceux-ci leur apparaissent en général comme des hommes sans tradition, sans religion, ce qui est à leurs yeux une véritable monstruosité. Un Oriental ne peut admettre une organisation sociale qui ne repose pas sur des principes traditionnels ; pour un musulman, par exemple, la législation tout entière n'est qu'une simple dépendance de la religion. Autrefois, il en a été ainsi en Occident également ; que l'on songe à ce que fut la Chrétienté au moyen-âge ; mais, aujourd'hui, les rapports sont renversés. En effet, on envisage maintenant la religion comme un simple fait social ; au lieu que l'ordre social tout entier soit rattaché à la religion, celle-ci au contraire, quand on consent encore à lui faire une place, n'est plus regardée que comme l'un quelconque des éléments qui constituent l'ordre social ; et combien de catholiques, hélas ! acceptent cette façon de voir sans la moindre difficulté ! Il est grand temps de réagir contre cette tendance, et, à cet égard, l'affirmation du Règne social du Christ est une manifestation particulièrement opportune ; mais, pour en faire une réalité, c'est toute la mentalité actuelle qu'il faut réformer.

Il ne faut pas se le dissimuler, ceux mêmes qui se croient être sincèrement religieux n'ont, pour la plupart, de la religion qu'une idée fort amoindrie ; elle n'a guère d'influence effective sur leur pensée ni sur leur façon d'agir ; elle est comme séparée de tout le reste de leur existence. Pratiquement, croyants et incroyants se comportent à peu près de la même façon, et, ce qui est plus grave, pensent de la même façon ; pour beaucoup de catholiques, l'affirmation du surnaturel n'a qu'une valeur toute théorique, et ils seraient fort gênés d'avoir à constater un fait miraculeux. C'est là ce qu'on pourrait appeler un matérialisme pratique, un matérialisme de fait ; n'est-il pas plus dangereux encore que le matérialisme avéré, précisément parce que ceux qu'il atteint n'en ont même pas conscience ?

D'autre part, pour le plus grand nombre, la religion n'est qu'affaire de sentiment, sans aucune portée intellectuelle ; on confond la religion avec une vague religiosité, on la réduit à une morale ; on diminue le plus possible la place de la doctrine, qui est pourtant tout l'essentiel, ce dont tout le reste ne doit être logiquement qu'une conséquence. Sous ce rapport, le protestantisme, qui aboutit à n'être plus qu'un « moralisme » pur et simple, est très représentatif des tendances de l'esprit moderne ; mais on aurait grand tort de croire que le catholicisme lui-même n'est pas affecté par ces mêmes tendances, non dans son principe, certes, mais dans la façon dont il est présenté d'ordinaire : sous prétexte de le rendre acceptable à la mentalité actuelle, on fait les concessions les plus fâcheuses, et on encourage ainsi ce qu'il faudrait au contraire combattre énergiquement. N'insistons pas sur l'aveuglement de ceux qui, sous prétexte de « tolérance », se font les complices inconscients de véritables contrefaçons de la religion, dont ils sont loin de soupçonner l'intention cachée. Signalons seulement en passant, à ce propos, l'abus déplorable qui est fait trop fréquemment du mot même de « religion » : n'emploie-t-on pas à tout instant des expressions comme celles de « religion de la patrie », de « religion de la science », de « religion du devoir » ? Ce ne sont pas là de simples négligences de langage, ce sont des symptômes de la confusion qui est partout dans le monde

moderne, car le langage ne fait en somme que représenter fidèlement l'état des esprits ; et de telles expressions sont incompatibles avec le vrai sens religieux.

Mais venons-en à ce qu'il y a de plus essentiel : nous voulons parler de l'affaiblissement de l'enseignement doctrinal, presque entièrement remplacé par de vagues considérations morales et sentimentales, qui plaisent peut-être davantage à certains, mais qui, en même temps, ne peuvent que rebuter et éloigner ceux qui ont des aspirations d'ordre intellectuel, et, malgré tout, il en est encore à notre époque. Ce qui le prouve, c'est que certains, plus nombreux même qu'on ne pourrait le croire, déplorent ce défaut de doctrine ; et nous voyons un signe favorable, en dépit des apparences, dans le fait qu'on paraît, de divers côtés, s'en rendre compte davantage aujourd'hui qu'il y a quelques années. On a certainement tort de prétendre, comme nous l'avons souvent entendu, que personne ne comprendrait un exposé de pure doctrine ; d'abord, pourquoi vouloir toujours se tenir au niveau le plus bas, sous prétexte que c'est celui du plus grand nombre, comme s'il fallait considérer la quantité plutôt que la qualité ? N'est-ce pas là une conséquence de cet esprit démocratique qui est un des aspects caractéristiques de la mentalité moderne ? Et, d'autre part, croit-on que tant de gens seraient réellement incapables de comprendre, si on les avait habitués à un enseignement doctrinal ? Ne faut-il pas penser même que ceux qui ne comprendraient pas tout en retireraient cependant un certain bénéfice, peut-être plus grand qu'on ne le suppose ?

Mais ce qui est sans doute l'obstacle le plus grave, c'est cette sorte de défiance que l'on témoigne, dans trop de milieux catholiques et même ecclésiastiques, à l'égard de l'intellectualité en général ; nous disons le plus grave, parce que c'est une marque d'incompréhension jusque chez ceux-là mêmes à qui incombe la tâche de l'enseignement. Ils ont été touchés par l'esprit moderne au point de ne plus savoir, pas plus que les philosophes auxquels nous faisons allusion tout à l'heure, ce qu'est l'intellectualité vraie, au point de confondre parfois intellectualisme avec rationalisme, faisant ainsi involontairement le jeu des adversaires. Nous pensons précisément que ce qui importe avant tout, c'est de restaurer cette véritable intellectualité, et avec elle le sens de la doctrine et de la tradition ; il est grand temps de montrer qu'il y a dans la religion autre chose qu'une affaire de dévotion sentimentale, autre chose aussi que des préceptes moraux ou des consolations à l'usage des esprits affaiblis par la souffrance, qu'on peut y trouver la « nourriture solide » dont parle saint Paul dans l'*Épître aux Hébreux*.

Nous savons bien que cela a le tort d'aller contre certaines habitudes prises et dont on s'affranchit difficilement ; et pourtant il ne s'agit pas d'innover, loin de là, il s'agit au contraire de revenir à la tradition dont on s'est écarté, de retrouver ce qu'on a laissé se perdre. Cela ne vaudrait-il pas mieux que de faire à l'esprit moderne les concessions les plus injustifiées, celles par exemple qui se rencontrent dans tant de traités d'apologétique, où l'on s'efforce de concilier le dogme avec tout ce qu'il y a de plus hypothétique et de moins fondé dans la science actuelle, quitte à tout remettre en question chaque fois que ces théories soi-disant scientifiques viennent à être remplacées par d'autres ? Il serait pourtant bien facile de montrer que la religion et la science ne peuvent entrer réellement en conflit, pour la simple raison qu'elles ne se

rapportent pas au même domaine. Comment ne voit-on pas le danger qu'il y a à paraître chercher, pour la doctrine qui concerne les vérités immuables et éternelles, un point d'appui dans ce qu'il y a de plus changeant et de plus incertain ? Et que penser de certains théologiens catholiques qui sont affectés de l'esprit « scientifique » au point de se croire obligés de tenir compte, dans une mesure plus ou moins large, des résultats de l'exégèse moderne et de la « critique des textes », alors qu'il serait si aisé, à la condition d'avoir une base doctrinale un peu sûre, d'en faire apparaître l'inanité ? Comment ne s'aperçoit-on pas que la prétendue « science des religions », telle qu'elle est enseignée dans les milieux universitaires, n'a jamais été en réalité autre chose qu'une machine de guerre dirigée contre la religion et, plus généralement, contre tout ce qui peut subsister encore de l'esprit traditionnel, que veulent naturellement détruire ceux qui dirigent le monde moderne dans un sens qui ne peut aboutir qu'à une catastrophe ?

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, mais nous n'avons voulu qu'indiquer très sommairement quelques-uns des points sur lesquels une réforme serait nécessaire et urgente ; et, pour terminer par une question qui nous intéresse tout spécialement ici, pourquoi rencontre-t-on tant d'hostilité plus ou moins avouée à l'égard du symbolisme ? Assurément, parce qu'il y a là un mode d'expression qui est devenu entièrement étranger à la mentalité moderne, et parce que l'homme est naturellement porté à se défier de ce qu'il ne comprend pas. Le symbolisme est le moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne ; il est tout le contraire de ce qui convient au rationalisme, et tous ses adversaires se comportent, certains sans le savoir, en véritables rationalistes. Pour nous, nous pensons que, si le symbolisme est aujourd'hui incompris, c'est une raison de plus pour y insister, en exposant aussi complètement que possible la signification réelle des symboles traditionnels, en leur restituant toute leur portée intellectuelle, au lieu d'en faire simplement le thème de quelques exhortations sentimentales pour lesquelles, du reste, l'usage du symbolisme est chose fort inutile.

Cette réforme de la mentalité moderne, avec tout ce qu'elle implique : restauration de l'intellectualité vraie et de la tradition doctrinale, qui pour nous ne se séparent pas l'une de l'autre, c'est là, certes, une tâche considérable ; mais est-ce une raison pour ne pas l'entreprendre ? Il nous semble, au contraire, qu'une telle tâche constitue un des buts les plus hauts et les plus importants que l'on puisse proposer à l'activité d'une Société comme la nôtre, d'autant plus que tous les efforts accomplis en ce sens seront nécessairement orientés vers le Cœur du Verbe incarné, Soleil spirituel et Centre du Monde, « en lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science », non de cette vaine science profane qui est seule connue de la plupart de nos contemporains, mais de la véritable science sacrée, qui ouvre, à ceux qui l'étudient comme il convient, des horizons insoupçonnés et vraiment illimités.

XXXVII

L'*Omphalos*, symbole du Centre

Publié dans Regnabit, juin 1926.

Nous avons, dans notre dernier article, indiqué divers symboles qui, dans les traditions antiques, représentent le Centre et les idées qui s'y rattachent ; mais il en est d'autres encore, et un des plus remarquables est peut-être celui de l'*Omphalos*, que l'on retrouve également chez presque tous les peuples, et cela dès les temps les plus reculés¹.

Le mot grec *omphalos* signifie proprement « ombilic », mais il désigne aussi, d'une façon générale, tout ce qui est centre, et plus spécialement le moyeu d'une roue. Il y a pareillement, dans d'autres langues, des mots qui réunissent ces différentes significations ; tels sont, dans les langues celtiques et germaniques, les dérivés de la racine *nab* ou *nav* : en allemand, *nabe*, moyeu, et *nabel*, ombilic ; de même, en anglais, *nave* et *navel*, ce dernier mot ayant aussi le sens général de centre ou de milieu ; et, en sanscrit, le mot *nâbhi*, dont la racine est la même, a à la fois les deux acceptions². D'autre part, en gallois, le mot *nav* ou *naf*, qui est évidemment identique aux précédents, a le sens de « chef » et s'applique même à Dieu ; c'est donc l'idée du Principe central que nous retrouvons ici³.

Il nous semble que, parmi les idées exprimées par ces mots, celle du moyeu a, à cet égard, une importance toute particulière : le Monde étant symbolisé par la roue comme nous l'avons expliqué précédemment, le moyeu représente naturellement le « Centre du Monde ». Ce moyeu, autour duquel tourne la roue, en est d'ailleurs la pièce essentielle ; et nous pouvons nous référer sur ce point à la tradition extrême-

¹ W.-H. Roscher, dans un ouvrage intitulé *Omphalos*, paru en 1913, a rassemblé une quantité considérable de documents établissant ce fait pour les peuples les plus divers ; il prétend que ce symbole est lié à l'idée que se faisaient ces peuples de la forme de la terre, mais c'est là une opinion mal fondée, qui implique une méconnaissance de la signification profonde du symbolisme : l'auteur s' imagine qu'il s'agit de la croyance à un centre de la surface terrestre, au sens le plus grossièrement littéral. – Nous utiliserons dans ce qui suit un certain nombre de renseignements contenus dans une étude de M. J. Loth sur *L'Omphalos chez les Celtes*, parue dans la *Revue des Études anciennes*, juillet-septembre 1915.

² Le mot *nave*, en même temps que le moyeu d'une roue, désigne la nef d'une église ; mais cette coïncidence paraît n'être qu'accidentelle, car *nave*, dans ce dernier cas, doit être dérivé du latin *navis*.

³ *Agni*, dans le *Rig-Vêda*, est appelé « nombril de la Terre », ce qui se rattache encore à la même idée ; le *swastika* est souvent un symbole d'*Agni*.

orientale : « Trente rais réunis, dit Lao-tseu, forment un assemblage de roue ; seuls, ils sont inutilisables ; c'est le vide qui les unit, qui fait d'eux une roue dont on peut se servir »⁴. On pourrait croire, à première vue, qu'il s'agit dans ce texte de l'espace qui demeure vide entre les rayons ; mais on ne peut dire que cet espace les unit, et, en réalité, c'est du vide central qu'il est question. En effet, le vide, dans les doctrines orientales, représente l'état principiel de « non-manifestation » ou de « non-agir » : l'« Activité du Ciel », dit-on, est une « activité non-agissante » (*wei wu-wei*), et pourtant elle est la suprême activité, principe de toutes les autres, et sans laquelle rien ne pourrait agir ; c'est donc bien l'équivalent du « moteur immobile » d'Aristote⁵.

Revenons à l'*Omphalos* : ce symbole représentait essentiellement le « Centre du Monde », et cela même lorsqu'il était placé en un lieu qui était simplement le centre d'une région déterminée, centre spirituel, d'ailleurs, bien plutôt que centre géographique, quoique les deux aient pu coïncider en certains cas. Il faut, pour le comprendre, se rappeler que tout centre spirituel régulièrement constitué était considéré comme l'image d'un Centre suprême, où se conservait intact le dépôt de la Tradition primordiale ; nous avons fait allusion à ce fait dans notre étude sur la légende du Saint Graal (août-septembre 1925). Le centre d'une certaine région était donc véritablement, pour le peuple qui habitait cette région, l'image visible du « Centre du Monde », de même que la tradition propre à ce peuple n'était en principe qu'une adaptation, sous la forme qui convenait le mieux à sa mentalité et à ses conditions d'existence, de la Tradition primordiale, qui fut toujours, quoi que puissent en penser ceux qui s'arrêtent aux apparences extérieures, l'unique vraie Religion de l'humanité tout entière.

On connaît surtout, d'ordinaire, l'*Omphalos* du temple de Delphes ; ce temple était bien réellement le centre spirituel de la Grèce antique, et, sans insister sur toutes les raisons qui pourraient justifier cette assertion, nous ferons seulement remarquer que c'est là que s'assemblait, deux fois par an, le conseil des Amphictyons, composé des représentants de tous les peuples helléniques, et qui formait d'ailleurs le seul lien effectif entre ces peuples, politiquement indépendants les uns des autres. La force de ce lien résidait précisément dans son caractère essentiellement religieux et traditionnel, seul principe d'unité possible pour une civilisation constituée sur des bases normales : que l'on songe par exemple à ce qu'était la Chrétienté au moyen âge, et, à moins d'être aveuglé par les préjugés modernes, on pourra comprendre que ce ne sont pas là de vains mots.

La représentation matérielle de l'*Omphalos* était généralement une pierre sacrée, ce qu'on appelle souvent un « bétyle » ; et ce dernier mot est encore des plus remarquables. Il semble, en effet, que ce ne soit pas autre chose que l'hébreu *Beith-El*, « maison de Dieu », le nom même que Jacob donna au lieu où le Seigneur s'était

⁴ *Tao-te-king*, XI.

⁵ Dans le symbolisme hindou, l'être qui est libéré du changement est représenté comme sortant du « monde élémentaire » (la « sphère sublunaire » d'Aristote) par un passage comparé au moyeu de la roue d'un chariot, c'est-à-dire à un axe fixe autour duquel s'effectue la mutation à laquelle il va échapper désormais.

manifesté à lui dans un songe : « Et Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : Sûrement le Seigneur est en ce lieu, et je ne le savais pas. Et il fut effrayé et dit : Que ce lieu est redoutable ! c'est la maison de Dieu et la porte du Ciel. Et Jacob se leva tôt le matin, et il prit la pierre sur laquelle il avait reposé sa tête, la dressa comme un pilier, et versa de l'huile sur son sommet (pour la consacrer). Et il donna à ce lieu le nom de *Beith-El* ; mais le premier nom de cette ville était *Luz* » (*Genèse*, XXVIII, 16-19). Ce nom de *Luz* a aussi une importance considérable dans la tradition hébraïque ; mais nous ne pouvons nous y arrêter actuellement, car cela nous entraînerait dans une trop longue digression. De même, nous ne pouvons que rappeler brièvement qu'il est dit que *Beith-El*, « maison de Dieu », devint par la suite *Beith-Lehem*, « maison du pain », la ville où naquit le Christ ; la relation symbolique qui existe entre la pierre et le pain serait cependant digne d'attention, mais nous devons nous borner⁶. Ce qu'il faut remarquer encore, c'est que le nom de *Beith-El* ne s'applique pas seulement au lieu, mais aussi à la pierre elle-même : « Et cette pierre, que j'ai dressée comme un pilier, sera la maison de Dieu » (*ibid.*, 22). C'est donc cette pierre qui doit être proprement l'« habitacle divin » (*mishkan*), suivant la désignation qui sera donnée plus tard au Tabernacle ; et, quand on parle du « culte des pierres », qui fut commun à tant de peuples anciens, il faut bien comprendre que ce culte ne s'adressait pas aux pierres, mais à la Divinité dont elles étaient la résidence⁷.

La pierre représentant l'*Omphalos* pouvait avoir la forme d'un pilier, comme la pierre de Jacob ; il est très probable que, chez les peuples celtiques, certains *menhirs* n'étaient pas autre chose que des représentations de l'*Omphalos*. C'est notamment le cas de la pierre d'Ushnagh, en Irlande, dont nous reparlerons plus loin ; et les oracles étaient rendus auprès de ces pierres, comme à Delphes, ce qui s'explique aisément, dès lors qu'elles étaient considérées comme la demeure de la Divinité ; la « maison de Dieu », d'ailleurs, s'identifie tout naturellement au « Centre du Monde »⁸.

L'*Omphalos* pouvait aussi être représenté par une pierre de forme conique, comme la pierre noire de Cybèle, ou ovoïde. Le cône rappelait la montagne sacrée, symbole du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde », ainsi que nous l'avons dit précédemment (mars et mai 1926) ; quant à la forme ovoïde, elle se rapporte directement à un autre symbole, celui de l'« Œuf du Monde », que nous aurons à envisager aussi dans la suite de ces études. Parfois, et en particulier sur certains *omphaloi* grecs, la pierre était entourée d'un serpent ; on voit aussi ce serpent enroulé

⁶ « Et le tentateur, s'approchant, dit à Jésus : Si tu es le Fils de Dieu, commande que ces pierres deviennent des pains » (*S^t Matthieu*, IV, 3 ; cf. *S^t Luc*, IV, 3). Ces paroles ont un sens mystérieux, en rapport avec ce que nous indiquons ici : le Christ devait bien accomplir une semblable transformation, mais spirituellement, et non matériellement comme le demandait le tentateur ; or l'ordre spirituel est analogue à l'ordre matériel, mais en sens inverse, et la marque du démon est de prendre toutes choses à rebours. C'est le Christ lui-même qui était « le pain vivant descendu du Ciel » ; et c'est ce pain qui devait, dans la Nouvelle Alliance, être substitué à la pierre comme « maison de Dieu » ; et, ajouterons-nous encore, c'est pourquoi les oracles ont cessé.

⁷ Nous ne pouvons nous étendre ici, autant qu'il le faudrait, sur le symbolisme général des pierres sacrées ; peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir plus tard. Nous signalerons, sur ce sujet, l'ouvrage trop peu connu de Gougenot des Mousseaux, *Dieu et les Dieux*, qui contient des renseignements d'un grand intérêt.

⁸ Tout ceci se rattache à la question des « influences spirituelles » (en hébreu *berakoth*), question très complexe et qui ne paraît pas avoir jamais été traitée dans son ensemble.

à la base ou au sommet des bornes chaldéennes, qui doivent être considérées comme de véritables « bétyles »⁹. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le symbole de la pierre est, d'une façon générale, en connexion assez étroite avec celui du serpent, et il en est de même de celui de l'œuf, notamment chez les Celtes et chez les Égyptiens.

Un exemple remarquable de figuration de l'*Omphalos* est le bétyle de Kermaria, près Pont-l'Abbé (Finistère), dont la forme générale est celle d'un cône irrégulier, arrondi au sommet¹⁰. À la partie inférieure est une ligne sinueuse, qui paraît n'être autre chose qu'une forme stylisée du serpent dont nous venons de parler ; le sommet est entouré d'une grecque. Sur une des faces est un *swastika* (voir notre article de mai 1926) ; et la présence de ce signe (dont la grecque est d'ailleurs un dérivé) suffirait à confirmer, d'une façon aussi nette que possible, la signification de ce curieux monument. Sur une autre face est encore un symbole qui n'est pas moins intéressant : c'est une figure à huit rayons, circonscrite par un carré, au lieu de l'être par un cercle comme la roue ; cette figure est donc tout à fait comparable à ce qu'est, dans le type à six rayons, celle qui occupe l'angle supérieur du pavillon britannique (voir novembre 1925, p. 395), et qui doit être pareillement d'origine celtique. Ce qui est le plus étrange, c'est que ce signe du bétyle de Kermaria se trouve exactement reproduit, à plusieurs exemplaires, dans le graffite du donjon de Chinon, bien connu des lecteurs de *Regnabit* ; et, dans le même graffite*, on voit encore la figure à huit rayons tracée sur le bouclier ovale que tient un personnage agenouillé¹¹.

⁹ On peut voir plusieurs spécimens de ces bornes au musée du Louvre.

¹⁰ M. J. Loth, dans l'étude que nous avons citée plus haut, a donné des photographies de ce bétyle, ainsi que de quelques autres pierres du même genre.

* [Voici l'illustration en question :

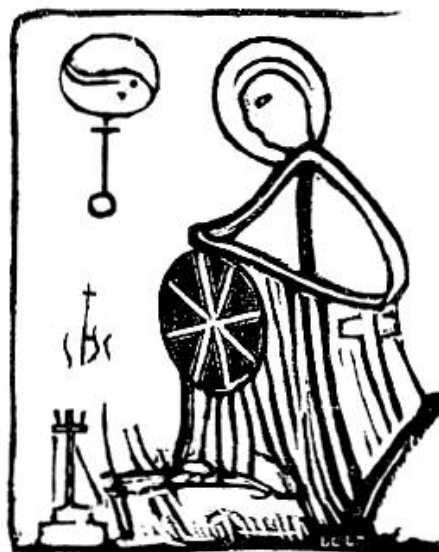


Fig. IV
UN DES PERSONNAGES DU GRAND
GRAFFITE

¹¹ Ce bouclier rappelle nettement la roue à huit rayons, comme celui de la figure allégorique d'Albion, qui a la même forme, rappelle la roue à six rayons, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer.

Ce signe doit avoir joué un assez grand rôle dans le symbolisme des Templiers¹², car « il se trouve aussi en d'anciennes commanderies du Temple ; il se voit également, comme signe héraldique, sur un grand écusson à la tête de la statue funéraire d'un Templier, du XIII^e siècle, de la commanderie de la Roche-en-Cloué (Vienne), et sur une pierre sculptée, en la commanderie de Mauléon, près Châtillon-sur-Sèvre (Deux-Sèvres) »¹³. Cette dernière figuration est d'ailleurs celle d'une roue proprement dite¹⁴ ; et ce n'est là qu'un exemple, entre beaucoup d'autres, de la continuation des traditions celtiques à travers le moyen âge. Nous avons omis de signaler précédemment, à propos de ce symbole, qu'une des significations principales du nombre 8 est celle de « justice » et d'« équilibre », idées qui, comme nous l'avons montré, se rattachent directement à celle du Centre¹⁵.

Pour ce qui est de l'*Omphalos*, il faut encore ajouter que, s'il était représenté le plus habituellement par une pierre, il a pu l'être aussi parfois par un tertre, une sorte de tumulus. Ainsi, en Chine, au centre de chaque royaume ou État féodal, on élevait autrefois un tertre en forme de pyramide quadrangulaire, formé de la terre des « cinq régions » : les quatre faces correspondaient aux quatre points cardinaux, et le sommet au centre lui-même¹⁶. Chose singulière, nous allons retrouver ces cinq régions en

¹² La même figure a d'ailleurs été conservée jusque dans la Maçonnerie moderne ; mais on l'y considère seulement comme la « clef des chiffres », et on montre qu'il est en effet possible de la décomposer de manière à obtenir tous les chiffres arabes sous une forme plus ou moins schématisée.

¹³ L. Charbonneau-Lassay, *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon*, p. 16. Le texte est accompagné de la reproduction des deux exemples dont il est ici fait mention. [Voici les illustrations en question :

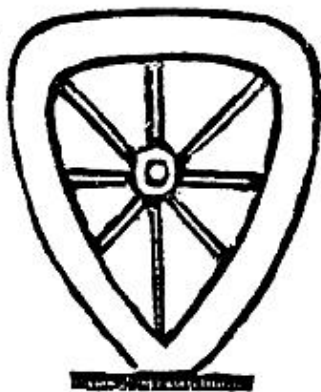


Fig. IX
Commanderie de Roche-
en-Cloué (Vienne)

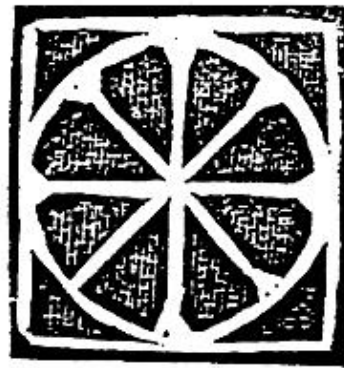


Fig. X
Commanderie
du Temple de Mauléon
(Deux-Sèvres)

¹⁴ Une roue à peu près semblable est figurée sur un pavé de carrelage du musée des Antiquaires de l'Ouest, à Poitiers, datant vraisemblablement du XV^e siècle, et dont l'empreinte nous a été communiquée par M. Charbonneau.

¹⁵ On sait aussi quelle était l'importance de l'*Ogdoad* pour les Pythagoriciens. — D'autre part, nous avons déjà indiqué (novembre 1925, p. 396) les significations du nombre 6, qui est, avec le nombre 8, le plus fréquent pour les rayons des roues symboliques ; celle de « médiation » a aussi un rapport très étroit, et d'ailleurs évident, avec l'idée du Milieu ou du Centre.

¹⁶ Le nombre 5 a, dans la tradition chinoise, une importance symbolique toute particulière. — Il va sans dire que le tertre est encore une image de la montagne sacrée.

Irlande, où la « pierre debout du chef » était, d'une façon semblable, élevée au centre de chaque domaine¹⁷.

C'est l'Irlande, en effet, qui, parmi les pays celtiques, fournit le plus grand nombre de données relatives à l'*Omphalos* ; elle était autrefois divisée en cinq royaumes, dont l'un portait le nom de *Mide* (resté sous la forme anglicisée *Meath*), qui est l'ancien mot celtique *medion*, « milieu », identique au latin *medius*. Ce royaume de *Mide*, qui avait été formé de portions prélevées sur les territoires des quatre autres, était devenu l'apanage propre du roi suprême d'Irlande, auquel les autres rois étaient subordonnés. À Ushnagh, qui représente assez exactement le centre du pays, était dressée une pierre gigantesque appelée « nombril de la Terre », et désignée aussi sous le nom de « pierre des portions » (*ail-na-meeran*), parce qu'elle marquait l'endroit où convergeaient les lignes séparatives des cinq royaumes. Il s'y tenait annuellement, le premier mai, une assemblée générale tout à fait comparable à la réunion annuelle des Druides dans le « lieu consacré central » (*medio-lanon* ou *medio-nemeton*) de la Gaule, au pays des Carnutes.

Cette division de l'Irlande en quatre royaumes, plus la région centrale qui était la résidence du chef suprême, se rattache à des traditions extrêmement anciennes. En effet, l'Irlande fut, pour cette raison, appelée l'« île des quatre Maîtres »¹⁸ ; mais cette dénomination, de même d'ailleurs que celle d'« île verte » (*Erin*), s'appliquait antérieurement à une autre terre beaucoup plus septentrionale, aujourd'hui inconnue, disparue peut-être (Thulé ou Ogygie), et qui fut un des principaux centres spirituels des temps préhistoriques. Le souvenir de cette « île des quatre Maîtres » se retrouve jusque dans la tradition chinoise, ce qui semble n'avoir jamais été remarqué ; voici un texte taoïste qui en fait foi : « L'empereur Yao se donna beaucoup de peine, et s'imagina avoir régné idéalement bien. Après qu'il eut visité les quatre Maîtres, dans la lointaine île de *Kou-chee* (habitée par des hommes véritables, *tchenn-jen*), il reconnut qu'il avait tout gâté. L'idéal, c'est l'indifférence (le détachement) du sur-homme, qui laisse tourner la roue cosmique »¹⁹.

La dernière phrase de ce passage nous ramène encore au symbole de la « roue du Monde » : l'« indifférence » dont il est question ne doit pas être entendue au sens ordinaire, mais elle est proprement le « non-agir » ; l'« homme transcendant », étant placé au Centre, ne participe plus au mouvement des choses, mais il dirige ce mouvement par sa seule présence, parce qu'en lui se reflète l'« Activité du Ciel »²⁰. On pourrait, si l'on traduisait ceci en termes du langage occidental, le rapporter très exactement à l'« habitat spirituel » dans le Cœur du Christ²¹, à la condition, bien

¹⁷ *Brehon Laws*, citées par J. Loth.

¹⁸ Le nom de saint Patrice, qu'on ne connaît d'ordinaire que sous sa forme latinisée, était originellement *Cothraige*, qui signifie « le serviteur des quatre ».

¹⁹ *Tchoang-tseu*, ch. I^{er} ; traduction du R. P. L. Wieger, S. J., p. 213. — L'empereur Yao régnait, dit-on, en l'an 2356 avant l'ère chrétienne.

²⁰ Il devrait être à peine utile de faire observer que ce « non-agir » n'a rien de commun avec un « quiétisme » quelconque.

²¹ Voir l'article de M. Charbonneau-Lassay sur ce sujet (janvier 1926), et aussi la fin de notre article de mars 1926.

entendu, d'envisager cet habitat dans sa pleine réalisation effective, et non pas comme une simple aspiration plus ou moins sentimentale.

Peut-être certains ne verront-ils, dans quelques-uns des rapprochements que nous avons signalés ici, qu'une affaire de simple curiosité ; mais nous tenons à déclarer qu'ils ont pour nous une portée beaucoup plus grande, comme tout ce qui permet de retrouver et de réunir les vestiges épars de la Tradition primordiale.

P.-S. – Pour compléter notre article sur le *Cœur rayonnant et le Cœur enflammé* (avril 1926), nous reproduisons ces lignes empruntées à M. Charbonneau-Lassay²² : « Les rayons, dans l'héraldique et dans l'iconographie du moyen âge, étaient le signe spécial, le signe réservé de l'état glorieux ; les flammes symbolisaient l'amour ou l'ardeur (au sens humain et au sens mystique) qui consomment comme le feu, mais non la gloire. Les rayons, éclat et lumière fulgurante, disaient le triomphe, la glorification suprême et totale. Dans l'ancienne héraldique française, si nettement expressive, les rayons étaient si bien l'emblème propre de la gloire ainsi entendue, et surtout, dans une composition religieuse, de la gloire céleste, que les croix rayonnantes portent, dans le langage si parlant du blason, le nom de croix divines » (voir la figure ci-contre, tirée du traité d'héraldique de Vulson de la Colombière, 1669)²³.



Il y a là encore une raison, s'ajoutant à celles que nous avons déjà dites, de l'importance prépondérante de la figuration du Cœur rayonnant antérieurement aux temps modernes : on voit en effet qu'elle correspondait à un aspect plus élevé, plus exclusivement divin en quelque sorte, du symbolisme du Cœur.

Pour les flammes, la signification héraldique est exactement celle que nous avons indiquée en nous basant sur des considérations d'un autre ordre ; pour les

²² *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon*, p. 21.

²³ Vulson de la Colombière, *La Science Héroïque*, ch. XIII, p. 145, fig. XXXIV.

rayons, comme la concordance pourrait n'être pas saisie immédiatement, il faut une explication complémentaire, qui peut d'ailleurs tenir en quelques mots. En effet, la signification héraldique des rayons se rapporte essentiellement à la « lumière de gloire », dans et par laquelle s'opère la vision béatifique ; or celle-ci est bien de l'ordre intellectuel pur, elle est la connaissance la plus haute, la réalisation la plus complète de l'intelligence, puisqu'elle est la contemplation directe de la Vérité suprême.

XXXVIII

Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque

Publié dans Regnabit, juillet-août 1926.

Nous avons fait allusion précédemment (février 1926, p. 220) au rôle joué dans la tradition hébraïque, aussi bien que dans toutes les autres traditions, par le symbolisme du cœur, qui, là comme partout, représente essentiellement le « Centre du Monde ». Ce dont nous voulions parler alors est ce qu'on appelle la Kabbale, mot qui, en hébreu, ne signifie pas autre chose que « tradition », et qui désigne la doctrine transmise oralement pendant de longs siècles avant d'être fixée dans des textes écrits ; c'est là surtout, en effet, que nous pouvons trouver des données intéressantes sur la question dont il s'agit.

Dans le *Sepher Ietsirah*, il est parlé du « Saint Palais » ou « Palais intérieur », qui est le Centre du Monde : il est au centre des six directions de l'espace (le haut, le bas et les quatre points cardinaux) qui, avec le centre lui-même, forment le septénaire. Les trois lettres du Nom divin *Jehovah* (formé de quatre lettres, *iod hé vau hé*, mais parmi lesquelles il n'en est que trois distinctes, le *hé* étant répété deux fois), par leur sextuple permutation suivant ces six directions, indiquent l'immanence de Dieu au sein du Monde, c'est-à-dire la manifestation du Verbe créateur au centre de toutes choses, dans le point primordial dont les étendues indéfinies ne sont que l'expansion ou le développement : « Il forma du *Tohu* (vide) quelque chose et fit de ce qui n'était pas ce qui est. Il tailla de grandes colonnes de l'éther insaisissable¹. Il réfléchit, et la Parole (*Memra*) produisit tout objet et toutes choses par son Nom un » (*Sepher Ietsirah*, IV, 5).

Avant d'aller plus loin, nous signalerons que, dans les doctrines orientales, et en particulier dans la doctrine hindoue, il est aussi question fréquemment des sept régions de l'espace, qui sont les quatre points cardinaux, plus le zénith et le nadir, et enfin le centre lui-même. On peut remarquer que la représentation des six directions, opposées deux à deux à partir du centre, forme une croix à trois dimensions, trois diamètres rectangulaires d'une sphère indéfinie. On peut noter encore, à titre de

¹ Il s'agit des « colonnes » de l'arbre séphirothique : colonne du milieu, colonne de droite et colonne de gauche (voir nos articles de décembre 1925, p. 26, et de mars 1926, p. 292).

concordance, l'allusion que fait saint Paul au symbolisme des directions ou des dimensions de l'espace, lorsqu'il parle de « la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur du mystère de l'amour de Jésus-Christ » (*Éphésiens*, III, 18) ; mais, ici, il n'y a que quatre termes énoncés distinctement au lieu de six, parce que la largeur et la longueur correspondent respectivement aux deux diamètres horizontaux pris dans leur totalité, tandis que la hauteur et la profondeur correspondent aux deux moitiés supérieure et inférieure du diamètre vertical.

D'autre part, dans son important ouvrage sur *La Kabbale juive*², M. Paul Vulliaud, à propos des passages du *Sepher Ietsirah* que nous venons de citer, signale ceci : « Clément d'Alexandrie dit que de Dieu, *Cœur de l'Univers*, partent les étendues infinies qui se dirigent, l'une en haut, l'autre en bas, celle-ci à droite, celle-là à gauche, l'une en avant et l'autre en arrière. Dirigeant son regard vers ces six étendues comme vers un nombre toujours égal, il achève le monde ; il est le commencement et la fin (*l'alpha* et *l'oméga*), en lui s'achèvent les six phases infinies du temps, et c'est de lui qu'elles reçoivent leur extension vers l'infini ; c'est là le secret du nombre 7 »³. Nous avons tenu à rapporter textuellement cette citation, dont nous regrettons que la référence exacte ne soit pas indiquée ; le mot « infini », qui s'y trouve trois fois, est impropre et devrait être remplacé par « indéfini » : Dieu seul est infini, l'espace et le temps ne peuvent être qu'indéfinis. L'analogie, pour ne pas dire l'identité, avec la doctrine kabbalistique est des plus remarquables ; et il y a là, comme on va le voir, matière à d'autres rapprochements qui sont plus étonnants encore.

Le point primordial, d'où est proférée la Parole créatrice, ne se développe pas seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps ; il est le Centre du Monde sous tous les rapports, c'est-à-dire qu'il est à la fois au centre des espaces et au centre des temps. Ceci, bien entendu, ne concerne que notre monde, le seul dont les conditions d'existence soient directement exprimables en langage humain ; c'est le monde sensible qui est soumis à l'espace et au temps, et il faudrait, pour passer à l'ordre suprasensible (car il s'agit du Centre de tous les mondes), effectuer une sorte de transposition analogique dans laquelle l'espace et le temps ne garderaient plus qu'une signification purement symbolique ; la chose est d'ailleurs possible, mais nous n'avons pas à nous en préoccuper ici, et nous pouvons nous borner au point de vue cosmogonique tel qu'on l'entend le plus habituellement.

Il est question, chez Clément d'Alexandrie, de six phases du temps, correspondant respectivement aux six directions de l'espace : ce sont six périodes cycliques, subdivisions d'une autre période plus générale, et parfois représentées comme six millénaires. Le *Zohar*, de même que le *Talmud*, partage en effet la durée

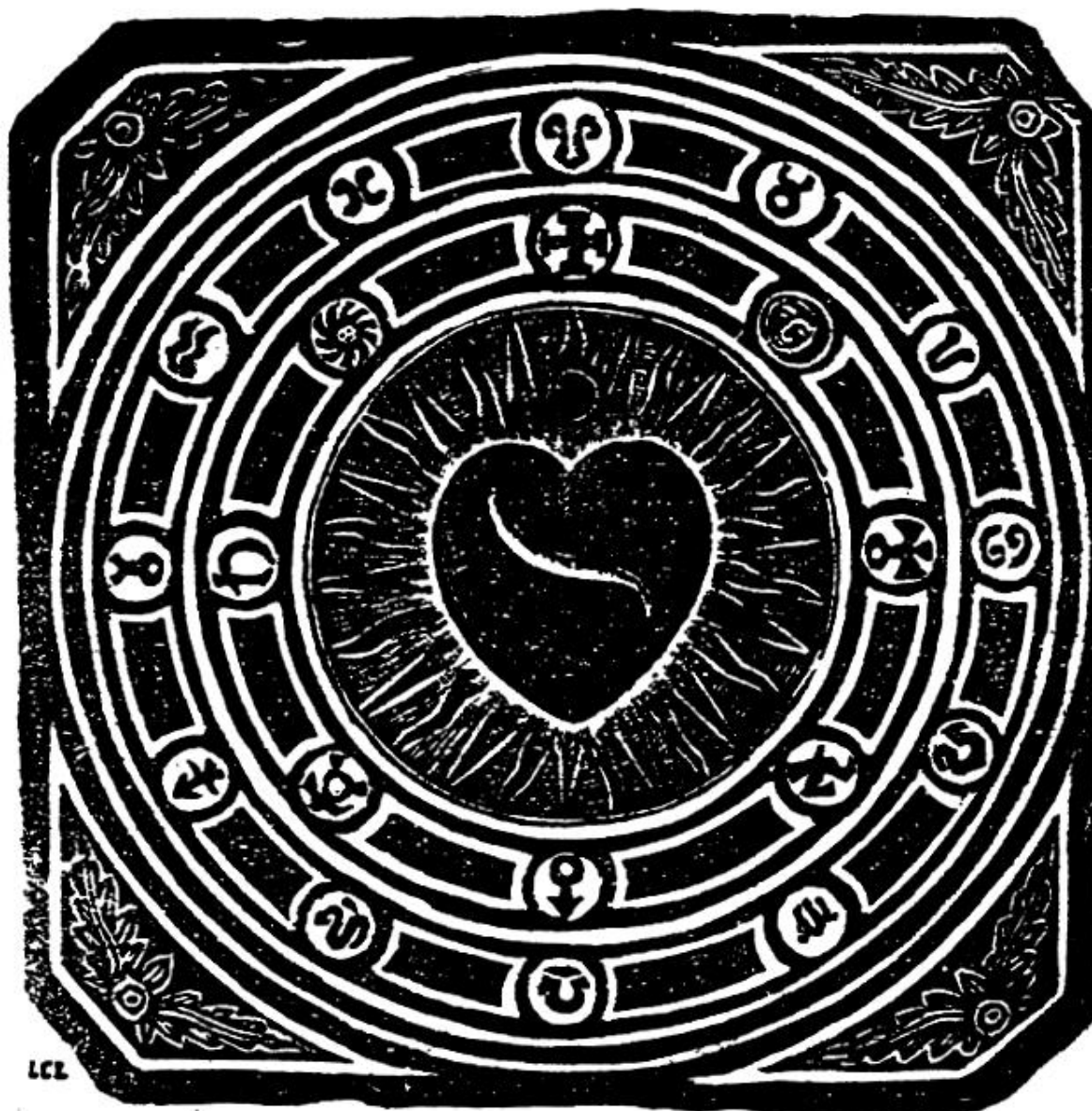
² 2 vol. in-8°, Paris, 1923. — Cet ouvrage contient un grand nombre de renseignements intéressants, et nous en utiliserons ici quelques-uns ; on peut lui reprocher de faire trop de place à des discussions dont l'importance est bien secondaire, de ne pas aller assez au fond de la doctrine, et de manquer quelque peu d'ordre dans l'exposition ; il n'en reste pas moins que c'est là un travail fait très sérieusement, et bien différent en cela de la plupart des autres livres qui ont été écrits par les modernes sur le même sujet.

³ *La Kabbale juive*, T. I, pp. 215-216.

du monde en périodes millénaires : « Le monde subsistera pendant six mille ans auxquels font allusion les six premiers mots de la Genèse » (*Siphra-de Zeniutha : Zohar*, II, 176 b) ; et ces six millénaires sont analogues aux six « jours » de la création (« Mille ans sont comme un jour au regard du Seigneur », dit l'Écriture). Le septième millénaire, comme le septième « jour », est le *Sabbath*, c'est-à-dire la phase de retour au Principe, qui correspond naturellement au centre, considéré comme septième région de l'espace. Il y a là une sorte de chronologie symbolique, qui ne doit sans doute pas être prise à la lettre ; Josèphe (*Antiquités judaïques*, I, 4) remarque que six mille ans font dix « grandes années », la « grande année » étant de six siècles (c'est le *Naros* des Chaldéens) ; mais, ailleurs, ce qu'on désigne par cette même expression est une période beaucoup plus longue, dix ou douze mille ans chez les Grecs et les Perses. Cela, d'ailleurs, n'importe pas ici, où il ne s'agit pas de faire des conjectures sur la durée réelle de notre monde, mais seulement de prendre ces divisions avec leur valeur symbolique : il peut s'agir de six phases indéfinies, donc de durée indéterminée, plus une septième qui correspond à l'achèvement de toutes choses et à leur restauration dans l'état premier (ce dernier millénaire est sans doute assimilable au « règne de mille ans » dont parle l'Apocalypse).

Maintenant, que l'on considère le Cœur rayonnant du marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques, étudié ici par M. Charbonneau-Lassay (février 1924), et dont nous redonnons ci-dessous la reproduction. Ce Cœur est placé au centre du cercle planétaire et du cercle zodiacal, qui représentent respectivement l'indéfinité des espaces et celle des temps⁴ ; n'y a-t-il pas là une similitude frappante avec le « Saint Palais » de la Kabbale, situé aussi au centre des espaces et des temps, et qui est effectivement, suivant les termes mêmes de Clément d'Alexandrie, le « Cœur de l'Univers » ? Mais ce n'est pas tout, et il y a, dans cette même figure, quelque chose qui est peut-être encore plus étrange, et que nous dirons dans la suite.

⁴ M. Charbonneau nous a montré un curieux document qu'il a trouvé depuis la publication de son article : c'est une médaille d'Antonin, frappée en Égypte, et au revers de laquelle est figuré Jupiter-Sérapis, entouré pareillement des deux cercles planétaire et zodiacal ; le rapprochement est digne de remarque.



Marbre astronomique de St Denis d'Orques.

Revenons à la doctrine cosmogonique du *Sepher Ietsirah* : « Il s'agit, dit M. Vulliaud, du développement à partir de la Pensée jusqu'à la modification du Son (la Voix), de l'impénétrable au compréhensible. On observera que nous sommes en présence d'un exposé symbolique du mystère qui a pour objet la genèse universelle et qui se relie au mystère de l'unité. En d'autres passages, c'est celui du "point" qui se développe par des lignes en tous sens, et qui ne devient compréhensible que par le "Palais intérieur". C'est celui de l'insaisissable éther (*Avir*), où se produit la concentration, d'où émane la lumière (*Aor*) »⁵. Le point est, comme nous l'avons déjà dit (mai 1926), le symbole de l'unité : il est le principe de l'étendue, qui n'existe que par son rayonnement (le « vide » antérieur n'étant que pure virtualité), mais il ne devient compréhensible qu'en se situant dans cette étendue, dont il est alors le centre. L'émanation de la lumière, qui donne sa réalité à l'étendue, « faisant du vide quelque

⁵ *La Kabbale juive*, T. I, p. 217.

chose et de ce qui n'était pas ce qui est », est une expansion qui succède à la concentration ; ce sont là les deux phases d'aspiration et d'expiration dont il est si souvent question dans la doctrine hindoue, et dont la seconde correspond à la production du monde manifesté ; et nous avons déjà noté l'analogie qui existe aussi, à cet égard, avec le mouvement du cœur et la circulation du sang.

Mais poursuivons : « La lumière (*Aor*) jaillit du mystère de l'éther (*Avir*). Le point caché fut manifesté, c'est-à-dire la lettre *iod* »⁶. Cette lettre représente hiéroglyphiquement le Principe, et on dit que d'elle sont formées toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque. On dit aussi que le point primordial incompréhensible, qui est l'Un non-manifesté, en forme trois qui représentent le Commencement, le Milieu et la Fin (comme les trois éléments du monosyllabe *Aum* dans le symbolisme hindou et dans l'ancien symbolisme chrétien), et que ces trois points réunis constituent la lettre *iod*, qui est ainsi l'Un manifesté (ou plus exactement affirmé en tant que principe de la manifestation universelle), Dieu se faisant Centre du Monde par son Verbe. « Quand ce *iod* a été produit, dit le *Sepher Ietsirah*, ce qui resta de ce mystère ou de l'*Avir* (éter) caché fut *Aor* (la lumière) » ; et en effet, si l'on enlève le *iod* du mot *Avir*, il reste *Aor*.

M. Vulliaud cite, sur ce sujet, le commentaire de Moïse de Léon : « Après avoir rappelé que le Saint, béni soit-Il, inconnaissable, ne peut être saisi que d'après ses attributs (*middoth*) par lesquels Il a créé les mondes, commençons par l'exégèse du premier mot de la *Thorah* : *Bereshith* (le mot par lequel commence la Genèse : *in Principio*). D'anciens auteurs nous ont appris relativement à ce mystère qu'il est caché dans le degré suprême, l'éther pur et impalpable. Ce degré est la somme totale de tous les miroirs postérieurs (c'est-à-dire extérieurs). Ils en procèdent par le mystère du point qui est lui-même un degré caché et émanant du mystère de l'éther pur et mystérieux. Le premier degré, absolument occulte, ne peut être saisi. De même le mystère du point suprême, quoiqu'il soit profondément caché, peut être saisi dans le mystère du Palais intérieur. Le mystère de la Couronne suprême (*Kether*, la première des dix *Sephiroth*) correspond à celui du pur et insaisissable éther (*Avir*). Il est la cause de toutes les causes et l'origine de toutes les origines. C'est dans ce mystère, origine invisible de toutes choses, que le "point" caché dont tout procède prend naissance. C'est pourquoi il est dit dans le *Sepher Ietsirah* : "Avant l'Un, que peux-tu compter ?" C'est-à-dire avant ce point, que peux-tu compter ou comprendre ? Avant ce point, il n'y avait rien, excepté *Aïn*, c'est-à-dire le mystère de l'éther pur et insaisissable, ainsi nommé (par une simple négation) à cause de son incompréhensibilité. Le commencement compréhensible de l'existence se trouve dans le mystère du "point" suprême. Et parce que ce point est le "commencement" de toutes choses, il est appelé "Pensée" (*Mahasheba*). Le mystère de la Pensée créatrice correspond au "point" caché. C'est dans le Palais intérieur que le mystère uni au "point" caché peut être compris, car le pur et insaisissable éther reste toujours mystérieux. Le "point" est l'éther rendu palpable dans le mystère du Palais intérieur

⁶ *Ibid.*, T. I, p. 218.

ou Saint des Saints. Tout, sans exception, a d'abord été conçu dans la Pensée⁷. Et si quelqu'un disait : "Voyez ! il y a du nouveau dans le monde", imposez-lui silence, car cela fut antérieurement conçu dans la Pensée. Du "point" caché émane le Saint Palais intérieur. C'est le Saint des Saints, la cinquantième année (allusion au *Jubilé*, qui représente le retour à l'état primordial), qu'on appelle également la Voix qui émane de la Pensée⁸. Tous les êtres et toutes les causes émanent alors par la force du "point" d'en haut. Voilà ce qui est relatif aux mystères des trois *Sephiroth* suprêmes »⁹. Nous avons voulu donner ce passage en entier, malgré sa longueur, parce que, outre son intérêt propre, nous aurons sans doute à nous y référer, dans la suite de ces études, pour établir certaines comparaisons avec d'autres doctrines traditionnelles.

Le symbolisme de la lettre *iod* doit encore retenir notre attention : nous avons rappelé précédemment (février 1926) le fait, déjà signalé par le R. P. Anizan, que, dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625, on voit le Cœur du Christ contenant trois *iod*, qui peuvent être regardés comme représentant la Trinité. Du reste, si l'on considère, comme nous l'avons vu plus haut, le *iod* comme formé par la réunion de trois points, il est déjà par lui-même une image du Dieu tri-un ; et sans doute les trois *iod* n'en représentent-ils que mieux les trois Personnes de la Trinité. D'autre part, on a fait remarquer à M. Charbonneau-Lassay que, dans le Cœur de Saint-Denis d'Orques, la blessure a la forme d'un *iod* renversé ; est-ce une ressemblance purement accidentelle, ou faut-il voir dans cette forme quelque chose de voulu ? Nous n'oserions rien affirmer là-dessus, et nous admettons même que celui qui trace un symbole n'est pas nécessairement conscient de tout ce qui y est inclus réellement ; pourtant, le Chartreux qui sculpta le marbre astronomique a fait preuve par ailleurs d'assez de science pour qu'il ne soit nullement invraisemblable qu'il y ait eu là, de sa part, une intention effective ; et, en tout cas, ce *iod*, voulu ou non, nous apparaît plein de signification. Il n'est pas jusqu'à sa position renversée qui n'ait un sens : elle peut être une allusion à l'Incarnation, ou, d'une façon plus générale, à la manifestation du Verbe dans le Monde, considérée en quelque sorte comme une « descente » (c'est le sens exact du terme sanscrit *avatâra*, qui désigne toute manifestation divine). Pour ce qui est du *iod* lui-même, il a le sens de « principe », comme nous l'avons dit plus haut, et aussi de « germe » (mot qui, notons-le en passant, est appliqué au Christ en divers passages de l'Écriture) : le *iod* dans le cœur, c'est en quelque sorte le germe enveloppé dans le fruit. C'est aussi l'indication d'un rapport très étroit entre le symbole du Cœur et celui de l'« Œuf du Monde », auquel nous avons déjà fait allusion ; nous aurons l'occasion d'y revenir, et nous nous expliquerons alors plus amplement sur ce point, qui est assez important pour mériter d'être traité à part ; nous ne nous y arrêtons donc pas davantage pour le moment.

⁷ C'est le Verbe en tant qu'Intelligence divine, qui est le « lieu des possibles ».

⁸ C'est encore le Verbe, mais en tant que Parole divine : il est d'abord Pensée à l'intérieur, et ensuite Parole à l'extérieur, la Parole étant la manifestation de la Pensée (voir notre article de janvier 1926) ; et la première parole proférée est le *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) de la Genèse.

⁹ Cité dans *La Kabbale juive*, T. I, pp. 405-406.

Voici maintenant cette chose vraiment étrange que nous annonçons plus haut : le Cœur de Saint-Denis d'Orques, avec sa blessure en forme de *iod*, rayonne la lumière (*Aor*)¹⁰, de telle sorte que nous avons ici à la fois le *iod* et l'*Aor*, c'est-à-dire les deux termes de la différenciation de l'*Avir* primordial. De plus, ce *iod* et cet *Aor* sont placés respectivement à l'intérieur et à l'extérieur du Cœur, ainsi qu'il convient, car le premier procède de la concentration et le second de l'expansion, et c'est de cette concentration et de cette expansion successives que naît la distinction même de l'intérieur et de l'extérieur. Encore une fois, nous n'affirmons pas que tout cela ait été voulu expressément par le sculpteur, car nous n'avons aucun moyen d'en acquérir la certitude ; mais on conviendra que, si c'est involontaire, s'il n'y a là qu'une rencontre inconsciente avec la doctrine kabbalistique, c'est encore plus extraordinaire, et que le Chartreux aurait alors suppléé à la science qui lui manquait par une intuition des plus surprenantes ; nous laisserons chacun libre de choisir à son gré entre les deux hypothèses.

Quoi qu'il en soit, ce qui est incontestable, c'est que le Cœur lui-même, dans cette figuration si remarquable, s'identifie au « Saint Palais » de la Kabbale ; c'est bien ce même Cœur, centre de toutes choses, que la doctrine hindoue, de son côté, qualifie de « Cité divine » (*Brahma-pura*). Le « Saint Palais » est aussi appelé le « Saint des Saints », comme nous l'avons vu dans la citation de Moïse de Léon ; et, dans le Temple de Jérusalem, le « Saint des Saints » n'était pas autre chose qu'une figure du véritable « Centre du Monde », figure très réelle du reste, puisqu'il était aussi le lieu de la manifestation divine, la demeure de la *Shekinah*, qui est la présence effective de la Divinité. Il y a là, dans la tradition hébraïque, un autre aspect du symbolisme du cœur, d'ailleurs étroitement lié au précédent, et dont l'étude fera l'objet de notre prochain article.

¹⁰ Peut-être y a-t-il aussi une intention symbolique dans l'alternance de deux sortes de rayons, droits et sinueux, qui peuvent représenter deux mouvements différents dans la propagation de la lumière, ou encore deux aspects secondaires de celle-ci.

XXXIX

La Terre Sainte et le Cœur du Monde

Publié dans Regnabit, septembre-octobre 1926.

Nous parlions, en terminant notre dernier article, de la *Shekinah*, qui est, dans la tradition hébraïque, la présence réelle de la Divinité ; le terme qui la désigne dérive de *zhakan*, qui signifie « habiter » ou « résider ». C'est la manifestation divine en ce monde, ou, en quelque sorte, Dieu habitant parmi les hommes ; de là son rapport très étroit avec le Messie, qui est *Emmanuel*, « Dieu avec nous » : *Et habitavit in nobis*, dit saint Jean (I, 14). Il faut d'ailleurs remarquer que les passages de l'Écriture où il est fait tout spécialement mention de la *Shekinah* sont surtout ceux où il s'agit de l'institution d'un centre spirituel : la construction du Tabernacle, qui est lui-même appelé en hébreu *mishkan*, mot de même racine et signifiant proprement l'habitable divin ; l'édification du Temple de Salomon, puis de celui de Zorobabel. Un tel centre, en effet, était essentiellement destiné à être la résidence de la *Shekinah*, c'est-à-dire le lieu de la manifestation divine, toujours représentée comme « Lumière » ; et la *Shekinah* est parfois désignée comme la « Lumière du Messie » : *Erat Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, dit encore saint Jean (I, 9) ; et le Christ dit de lui-même : « Je suis la Lumière du monde » (*ibid.*, VIII, 12).

Cette illumination dont parle saint Jean se produit au centre de l'être, qui est représenté par le Cœur, ainsi que nous l'avons déjà expliqué¹, et qui est le point de contact de l'individu avec l'Universel, ou, en d'autres termes, de l'humain avec le Divin. La *Shekinah* « porte ce nom, dit l'hébraïsant Louis Cappel², parce qu'elle habite dans le cœur des fidèles, laquelle habitation fut symbolisée par le Tabernacle où Dieu est censé résider ». À la vérité, ce symbole est en même temps une réalité, et l'on peut parler de la résidence de la *Shekinah*, non seulement dans le cœur des fidèles, mais aussi dans le Tabernacle, qui, pour cette raison, était considéré comme le « Cœur du Monde ». Il y a ici, en effet, plusieurs points de vue à distinguer ; mais, tout d'abord, nous pouvons remarquer que ce qui précède suffirait en somme à justifier entièrement le culte du Sacré-Cœur. En effet, si nous appliquons au Christ, en lui donnant la plénitude de sa signification, ce qui, en un certain sens et au moins

¹ On pourra se reporter notamment à notre article sur *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé* (avril 1926).

² *Critica sacra*, p. 311, édition d'Amsterdam, 1689 ; cité par M. P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, T. I, p. 493.

virtuellement, est vrai de tout être humain (*l'omnem hominem* de saint Jean en est la déclaration explicite), nous pouvons dire que la « Lumière du Messie » était en quelque sorte concentrée dans son Cœur, d'où elle s'irradiait comme d'un foyer resplendissant ; et c'est ce qu'exprime précisément la figure du « Cœur rayonnant ». D'autre part, nous voyons aussi, par ce qui vient d'être dit, que le Sacré-Cœur est pour ainsi dire le lieu où se réalise proprement le mystère de l'être théandrique, où s'opère l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ. Dans l'Évangile, l'humanité du Christ est comparée au Temple³ : « Détruisez le Temple de Dieu et je le rebâtirai en trois jours » (*S^t Jean*, II, 19 ; cf. *S^t Matthieu*, XXVI, 61, et *S^t Marc*, XIV, 58) ; et le Cœur est, dans son humanité, ce qu'est dans le Temple le Tabernacle ou le « Saint des Saints ».

Revenons maintenant à la distinction à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure : elle résulte immédiatement de ce que la religion, au sens propre et étymologique de ce mot, c'est-à-dire « ce qui relie » l'homme à son Principe divin, concerne non seulement chaque homme en particulier, mais aussi l'humanité envisagée collectivement ; autrement dit, elle a à la fois un aspect individuel et un aspect social⁴. La résidence de la *Shekinah* dans le cœur du fidèle correspond au premier de ces deux points de vue ; sa résidence dans le Tabernacle correspond au second. Du reste, le nom d'*Emmanuel* signifie également ces deux choses : « Dieu en nous », c'est-à-dire dans le cœur de l'homme, et « Dieu avec nous », c'est-à-dire au milieu des hommes ; et le *in nobis* de saint Jean, que nous rappelions plus haut, peut s'interpréter aussi dans ces deux sens. C'est au second point de vue que se place la tradition judaïque lorsqu'elle dit que, « quand deux personnes s'entretiennent des mystères divins, la *Shekinah* se tient entre elles » ; et le Christ a dit exactement la même chose, et presque dans les mêmes termes : « Quand deux ou trois sont assemblés en mon nom, je me trouve au milieu d'eux » (*S^t Matthieu*, XVIII, 20). Cela est d'ailleurs vrai, comme le précise le texte évangélique, « en quelque lieu qu'ils se trouvent assemblés » ; mais ceci, au point de vue judaïque, ne se rapporte qu'à des cas spéciaux, et, pour le peuple d'Israël en tant que collectivité organisée (et organisée théocratiquement, dans l'acception la plus vraie de ce terme), le lieu où la *Shekinah* résidait d'une façon constante, normale en quelque sorte, était le Temple de Jérusalem ; c'est pourquoi les sacrifices, constituant le culte public, ne pouvaient être offerts nulle part ailleurs.

Comme centre spirituel, le Temple, et plus spécialement la partie appelée le « Saint des Saints », était une image du « Centre du Monde », que la Kabbale décrit comme le « Saint Palais » ou « Palais intérieur », ainsi que nous l'avons vu dans notre précédent article ; et nous avons fait remarquer alors que ce « Saint Palais » était aussi appelé le « Saint des Saints ». Du reste, comme nous l'avons déjà dit dans notre étude sur l'*Omphalos* (juin 1926), la « maison de Dieu », le lieu de la

³ Nous disons l'humanité du Christ, et non pas seulement son corps, parce que c'est effectivement le composé humain qui, comme tel, est détruit par la mort.

⁴ Il y a même un troisième aspect, qui concerne l'humanité en tant que nature spécifique, et qui, par suite, se réfère directement à l'ordre cosmique.

manifestation divine, quel qu'il soit, s'identifie naturellement au « Centre du Monde », qu'il représente symboliquement, mais aussi réellement.

Le centre spirituel, pour un certain peuple, n'est d'ailleurs pas forcément un lieu fixe ; il ne peut l'être que si ce peuple est lui-même établi à demeure dans un pays déterminé. Lorsqu'il s'agit d'un peuple nomade, les conditions sont tout autres, et son centre spirituel doit se déplacer avec lui, tout en demeurant cependant toujours le même au cours de ce déplacement ; tel fut précisément le cas du Tabernacle tant qu'Israël fut errant. Voici ce que dit à ce sujet M. Vulliaud, dans l'ouvrage que nous avons déjà cité : « Jusqu'à la venue d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les patriarches, en attirant la *Shekinah* ici-bas, lui préparèrent trois trônes. Mais sa résidence n'était pas fixe. Dès lors Moïse construisit le Tabernacle, mais elle était pérégrine comme son peuple. Aussi dit-on qu'elle ne résidait pas ici-bas (en un lieu déterminé), mais au milieu des Israélites. Elle n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage⁵. Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde »⁶. L'expression de « Cœur du Monde », appliquée à Sion, se trouve notamment dans le *Zohar*, et aussi dans le *Kuzari* de Jehudah Halévi⁷ ; et, dans la dernière phrase que nous venons de citer, on peut remarquer qu'il y a comme une série d'extensions données graduellement à l'idée du centre dans les applications qui en sont faites successivement.

On peut aussi prendre les choses dans l'ordre inverse, et même en les poussant encore plus loin que ce qui vient d'être dit : non seulement tout ce qui a été énuméré, c'est-à-dire la Terre d'Israël, la montagne de Sion, le Temple, le Saint des Saints ou le Tabernacle, mais encore, après celui-ci, l'Arche d'Alliance qui était dans le Tabernacle, et enfin, sur l'Arche d'Alliance elle-même, le lieu précis de la manifestation de la *Shekinah*, situé entre les deux *Kerubim*, représentent comme autant d'approximations successives de ce que nous pouvons appeler le « Pôle spirituel », suivant un symbolisme commun à toutes les traditions et que nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer précédemment⁸ : c'est, pourrait-on dire, comme le point de contact du Ciel et de la Terre. Nous avons expliqué ailleurs⁹ que Dante, de son côté, a présenté précisément Jérusalem comme le « Pôle spirituel » de notre monde ; c'est qu'elle l'est encore en un autre sens, et plus effectivement que jamais, depuis le Christianisme, comme étant le lieu où s'est élevée la croix du Sauveur, qui s'identifie

⁵ Certaines des expressions qui sont employées ici évoquent (peut-être à l'insu de l'auteur qui rapporte ces choses) l'assimilation qui a été fréquemment établie entre la construction du Temple, envisagée dans sa signification idéale, et le « Grand Œuvre » des hermétistes.

⁶ *La Kabbale juive*, T. I, p. 509.

⁷ *Ibid.*, T. I, p. 353.

⁸ Voir notre article sur *L'idée du Centre dans les traditions antiques* (mai 1926).

⁹ Dans notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*.

à l'« Arbre de Vie » c'est-à-dire à l'« Axe du Monde »¹⁰ ; son rôle, qui jadis se rapportait spécialement au peuple hébreu, s'est en quelque sorte universalisé par là même que s'y est accompli le mystère de la Rédemption.

Nous venons de voir que l'appellation de « Cœur du Monde » ou de « Centre du Monde » est étendue à la Terre d'Israël tout entière, en tant que celle-ci est considérée comme la « Terre Sainte » ; et il faut noter aussi qu'elle reçoit, sous le même rapport, diverses autres dénominations, parmi lesquelles celle de « Terre des Vivants » est une des plus remarquables. Il est parlé de « la Terre des Vivants comprenant sept terres », et M. Vulliaud observe que « cette Terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples »¹¹, ce qui est exact au sens littéral, bien qu'une interprétation symbolique soit également possible ; et c'est pourquoi il est dit : « Je marcherai devant le Seigneur dans les Terres des Vivants (*be-aretsoth ha-hayim*) » (Ps., CXVI, 9). On sait que la liturgie catholique applique cette appellation de « Terre des Vivants » au séjour céleste des élus¹², qui était en effet figuré par la Terre promise, puisque Israël, en pénétrant dans celle-ci, devait voir la fin de ses tribulations ; et, à un autre point de vue encore, la Terre Sainte, en tant que centre spirituel, était une image du Ciel, car, selon la tradition judaïque, « tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste »¹³.

On doit d'ailleurs remarquer que le peuple d'Israël n'est pas le seul qui ait assimilé son pays au « Cœur du Monde » et qui l'ait regardé comme une image du Ciel, deux idées qui, du reste, n'en font qu'une en réalité ; l'usage du même symbolisme se retrouve chez d'autres peuples qui possédaient également une « Terre Sainte », c'est-à-dire un pays où était établi un centre spirituel ayant pour eux un rôle comparable à celui du Temple de Jérusalem pour les Hébreux. Nous pouvons répéter à ce propos ce que nous avons déjà dit au sujet de l'*Omphalos*, qui était toujours l'image visible du « Centre du Monde » pour le peuple habitant la région où il était placé ; et nous renverrons aussi à ce que nous ajoutons alors (juin 1926, p. 46) sur les différentes traditions particulières et leur rattachement à la Tradition primordiale. On pourra comprendre par là que des contrées diverses aient été qualifiées symboliquement de « Cœur du Monde », les centres spirituels correspondants ayant tous d'ailleurs une constitution analogue, et souvent jusque dans des détails très précis, comme étant autant d'images d'un même Centre unique et suprême.

Le symbolisme dont il s'agit se rencontre notamment chez les anciens Égyptiens ; en effet, suivant Plutarque, « les Égyptiens donnent à leur contrée le nom

¹⁰ Voir notre article sur *Les Arbres du Paradis* (mars 1926). – Il y a une allusion très nette à cette identification de la croix à l'« Axe du Monde » dans la devise des Chartreux : *Stat Crux dum volvitur orbis*.

¹¹ *La Kabbale juive*, T. II, p. 116.

¹² L'expression de « Terre des Vivants », d'ailleurs, est effectivement synonyme de « séjour d'immortalité » ; aussi est-elle, originellement, une des désignations du Paradis terrestre, qui est la « Terre Sainte » par excellence.

¹³ *Ibid.*, T. I, p. 501.

de *Chémia*¹⁴, et la comparent à un cœur »¹⁵. La raison qu'en donne cet auteur est assez étrange : « Cette contrée est chaude en effet, humide, contenue dans les parties méridionales de la terre habitée, étendue au Midi, comme dans le corps de l'homme le cœur s'étend à gauche », car « les Égyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme en étant la droite, et le Midi, la gauche »¹⁶. Ce ne sont là que des similitudes assez superficielles, et la vraie raison doit être tout autre, puisque la même comparaison avec le cœur a été appliquée également à toute terre à laquelle était attribué un caractère sacré et « central », au sens spirituel, quelle que soit sa situation géographique. D'ailleurs, ce qui justifie encore l'interprétation que nous envisageons, c'est que, au rapport de Plutarque lui-même, le cœur, qui représentait l'Égypte, représentait en même temps le Ciel : « Les Égyptiens, dit-il, figurent le Ciel, qui ne saurait vieillir puisqu'il est éternel, par un cœur posé sur un brasier dont la flamme entretient l'ardeur »¹⁷. Ainsi, tandis que le cœur est lui-même figuré hiéroglyphiquement par le vase¹⁸, il est à son tour, et simultanément, l'hiéroglyphe de l'Égypte et celui du Ciel¹⁹.

Nous avons encore à noter, à cette occasion, une curieuse remarque sur le symbolisme de l'ibis, qui était un des emblèmes de *Thoth* (appelé *Hermès* par les Grecs), c'est-à-dire de la Sagesse. Élien, indiquant les diverses raisons qui contribuaient à donner à cet oiseau un caractère sacré, dit que, « quand l'ibis ramène sa tête et son cou sous ses ailes, il prend la figure d'un cœur, et c'est par un cœur que les Égyptiens représentaient hiéroglyphiquement l'Égypte »²⁰. Enfin, puisque nous sommes revenu sur cette question du cœur dans l'antique Égypte, rappelons encore un dernier texte de Plutarque, déjà cité ici par M. Charbonneau-Lassay²¹ : « De toutes les plantes qui croissent en Égypte, le perséa, dit-on, est celle qui est particulièrement consacrée à Isis, parce que son fruit ressemble à un cœur, et sa feuille à une

¹⁴ *Kêmi*, en langue égyptienne, signifie « terre noire » ; de ce mot est venu celui d'*alchimie* (*al* n'étant que l'article en arabe), qui désignait originairement la science hermétique, c'est-à-dire la science sacerdotale de l'Égypte.

¹⁵ *Isis et Osiris*, 33 ; traduction Mario Meunier, p. 116.

¹⁶ *Ibid.*, 32, p. 112. – Dans l'Inde, c'est au contraire le Midi qui est désigné comme le « côté de la droite », *dakshina* ; mais, en dépit des apparences, cela revient au même, car il faut entendre par là le côté qu'on a à sa droite quand on se tourne vers l'Orient, et il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple, et inversement, ainsi que cela a lieu pour deux personnes placées l'une en face de l'autre.

¹⁷ *Ibid.*, 10, p. 49. – On remarquera que ce symbole, avec la signification qui lui est donnée ici, semble pouvoir être rapproché de celui du phénix.

¹⁸ Voir l'article de M. Charbonneau-Lassay sur *Le Cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte* (novembre 1924), et aussi notre article sur *Le Sacré-Cœur et la légende du Saint Graal* (août-septembre 1925).

¹⁹ M. G. Ferrero (*Les Lois psychologiques du Symbolisme*, p. 142) dit que « Wilkinson donne un curieux dessin d'une maison égyptienne, sur la façade de laquelle il y a une croix latine sortant d'un cœur dessiné grossièrement et extrêmement semblable à ceux qu'on trouve dans certains tableaux catholiques ». Nous nous bornons à noter ce fait, ne pouvant l'interpréter sûrement en l'absence de données plus précises.

²⁰ *De Natura animalium*, X, 28 ; cité par M. Mario Meunier dans une note de sa traduction d'*Isis et Osiris*, p. 218. – M. Charbonneau-Lassay, à qui nous avons signalé ce texte, a fait un rapprochement avec le dessin d'un vieux bijou, semblant de provenance espagnole, où est figuré, au milieu d'un médaillon ellipsoïde comme les sceaux ecclésiastiques médiévaux, un héron ou une cigogne, équivalent occidental de l'ibis, disposé de telle façon que sa forme schématique rappelle celle de certains vases antiques, d'ailleurs voisine de celle d'un cœur ; et ceci fait penser encore à l'assimilation symbolique du vase et du cœur chez les Égyptiens.

²¹ *Le Cœur et la Lyre* (février 1926, pp. 209-210).

langue »²² ; et rapprochons-en ce que M. Charbonneau-Lassay indiquait aussi précédemment à propos de l'inscription funéraire d'un prêtre de Memphis, de laquelle « il ressort que les théologiens de l'école de Memphis distinguaient dans l'œuvre du Dieu Créateur le rôle de la pensée créatrice, qu'ils appellent la part du Cœur, et celui de l'instrument de la création, qu'ils appellent la part de la Langue »²³. Ce Cœur et cette Langue, c'est exactement ce que les textes kabbalistiques que nous reproduisons dans notre dernier article appellent la Pensée et la Voix, c'est-à-dire les deux aspects intérieur et extérieur du Verbe ; il y a là, entre la tradition hébraïque et la tradition égyptienne, une similitude aussi parfaite que possible. Cette concordance des traditions, que l'on pourrait assurément établir de même sur bien d'autres points, n'explique-t-elle pas qu'Hébreux et Égyptiens aient pu avoir, chacun l'appliquant spécialement à son propre pays, la même idée de la « Terre Sainte » comme « Cœur du Monde » et image du Ciel ?

²² *Isis et Osiris*, 68, p. 198. – On notera spécialement l'assimilation établie entre le cœur et le fruit ; nous avons déjà fait allusion à une telle comparaison dans notre dernier article, en nous réservant d'ailleurs d'y revenir plus tard.

²³ *Le Cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte* (novembre 1924, p. 380).

XL

Considérations sur le Symbolisme

Publié dans Regnabit, novembre 1926.

Nous avons déjà exposé ici quelques considérations générales sur le symbolisme, notamment dans notre article sur *Le Verbe et le Symbole* (janvier 1926), où nous nous sommes surtout attaché à montrer la raison d'être fondamentale de ce mode d'expression si méconnu à notre époque. Cette méconnaissance même, cette ignorance générale des modernes à l'égard des questions qui s'y rapportent, exige qu'on y revienne avec insistance pour les envisager sous tous leurs aspects ; les vérités les plus élémentaires, dans cet ordre d'idées, semblent avoir été à peu près entièrement perdues de vue, de sorte qu'il est toujours opportun de les rappeler chaque fois que l'occasion s'en présente. C'est ce que nous nous proposons de faire aujourd'hui, et sans doute aussi par la suite, dans la mesure où les circonstances nous le permettront, et ne serait-ce qu'en rectifiant les opinions erronées qu'il nous arrive de rencontrer çà et là sur ce sujet ; nous en avons, en ces derniers temps, trouvé particulièrement deux qui nous semblent mériter d'être relevées comme susceptibles de donner lieu à quelques précisions intéressantes, et c'est leur examen qui fera l'objet du présent article et de celui qui suivra.



I. – Mythes et Symboles

Une revue consacrée plus spécialement à l'étude du symbolisme maçonnique a publié un article sur l'« interprétation des mythes », dans lequel il se trouve d'ailleurs certaines vues assez justes, parmi d'autres qui sont beaucoup plus contestables ou même tout à fait faussées par les préjugés ordinaires de l'esprit moderne ; mais nous n'entendons nous occuper ici que d'un seul des points qui y sont traités. L'auteur de cet article établit, entre « mythes » et « symboles », une distinction qui ne nous paraît pas fondée : pour lui, tandis que le mythe est un récit présentant un autre sens que celui que les mots qui le composent expriment directement, le symbole serait essentiellement une représentation figurative de certaines idées par un schéma géométrique ou par un dessin quelconque ; le symbole serait donc proprement un mode graphique d'expression, et le mythe un mode verbal. Il y a là, en ce qui

concerne la signification donnée au symbole, une restriction que nous croyons inacceptable : en effet, toute image qui est prise pour représenter une idée, pour l'exprimer ou la suggérer d'une façon quelconque, peut être regardée comme un signe ou, ce qui revient au même, un symbole de cette idée ; peu importe qu'il s'agisse d'une image visuelle ou de toute autre sorte d'image, car cela n'introduit ici aucune différence essentielle et ne change absolument rien au principe même du symbolisme. Celui-ci, dans tous les cas, se base toujours sur un rapport d'analogie ou de correspondance entre l'idée qu'il s'agit d'exprimer et l'image, graphique, verbale ou autre, par laquelle on l'exprime ; et c'est pourquoi nous avons dit, dans l'article auquel nous faisons allusion au début, que les mots eux-mêmes ne sont et ne peuvent être autre chose que des symboles. On pourrait même, au lieu de parler d'une idée et d'une image comme nous venons de le faire, parler plus généralement encore de deux réalités quelconques, d'ordres différents, entre lesquelles il existe une correspondance ayant son fondement à la fois dans la nature de l'une et de l'autre : dans ces conditions, une réalité d'un certain ordre peut être représentée par une réalité d'un autre ordre, et celle-ci est alors un symbole de celle-là.

Le symbolisme, ainsi entendu (et, son principe étant établi de la façon que nous venons de rappeler, il n'est guère possible de l'entendre autrement), est évidemment susceptible d'une multitude de modalités diverses ; le mythe n'en est qu'un simple cas particulier, constituant une de ces modalités ; on pourrait dire que le symbole est le genre, et que le mythe en est une des espèces. En d'autres termes, on peut envisager un récit symbolique, aussi bien et au même titre qu'un dessin symbolique, ou que beaucoup d'autres choses encore qui ont le même caractère et qui jouent le même rôle ; les mythes sont des récits symboliques, comme les paraboles évangéliques le sont également ; il ne nous semble pas qu'il y ait là matière à la moindre difficulté, dès lors qu'on a bien compris la notion générale du symbolisme.

Mais il y a encore lieu de faire, à ce propos, d'autres remarques qui ne sont pas sans importance : nous voulons parler de la signification originelle du mot « mythe » lui-même. On regarde communément ce mot comme synonyme de « fable », en entendant simplement par là une fiction quelconque, le plus souvent revêtue d'un caractère plus ou moins poétique. Il semble bien que les Grecs, à la langue desquels ce terme est emprunté, aient eux-mêmes leur part de responsabilité dans ce qui est, à vrai dire, une altération profonde et une déviation du sens primitif ; chez eux, en effet, la fantaisie individuelle commença assez tôt à se donner libre cours dans toutes les formes de l'art, qui, au lieu de demeurer proprement hiératique et symbolique comme chez les Égyptiens et les peuples de l'Orient, prit bientôt par là une tout autre direction, visant beaucoup moins à instruire qu'à plaire, et aboutissant à des productions dont la plupart sont à peu près dépourvues de toute signification réelle ; c'est ce que nous pouvons appeler l'art profane. Cette fantaisie esthétique s'exerça en particulier sur les mythes : les poètes, en les développant et les modifiant au gré de leur imagination, en les entourant d'ornements superflus et vains, les obscurcirent et les dénaturèrent, si bien qu'il devint souvent fort difficile d'en retrouver le sens et d'en dégager les éléments essentiels, et qu'on pourrait dire que finalement le mythe ne fut plus, au moins pour le plus grand nombre, qu'un symbole incompris, ce qu'il

est resté pour les modernes. Mais ce n'est là que l'abus ; ce qu'il faut considérer, c'est que le mythe, avant toute déformation, était proprement et essentiellement un récit symbolique, comme nous l'avons dit plus haut ; et, à ce point de vue déjà, « mythe » n'est pas entièrement synonyme de « fable », car ce dernier mot (en latin *fabula*, de *fari*, parler) ne désigne étymologiquement qu'un récit quelconque, sans en spécifier aucunement l'intention ou le caractère ; ici aussi, d'ailleurs, le sens de « fiction » n'est venu s'y attacher qu'ultérieurement. Il y a plus : ces deux termes de « mythe » et de « fable », qu'on en est arrivé à prendre pour équivalents, sont dérivés de racines qui ont, en réalité, une signification tout opposée, car, tandis que la racine de « fable » désigne la parole, celle de « mythe », si étrange que cela puisse sembler à première vue lorsqu'il s'agit d'un récit, désigne au contraire le silence.

En effet, le mot grec *muthos*, « mythe », vient de la racine *mu*, et cette racine (qui se retrouve dans le latin *mutus*, muet) représente la bouche fermée, et par suite le silence. C'est là le sens du verbe *muein*, fermer la bouche, se taire (et, par une extension analogique, il en arrive à signifier aussi fermer les yeux, au propre et au figuré) ; l'examen de quelques-uns des dérivés de ce verbe est particulièrement instructif¹. Mais, dira-t-on, comment se fait-il qu'un mot ayant cette origine ait pu servir à désigner un récit d'un certain genre ? C'est que cette idée de « silence » doit être rapportée ici aux choses qui, en raison de leur nature même, sont inexprimables, tout au moins directement et par le langage ordinaire ; une des fonctions générales du symbolisme est effectivement de suggérer l'inexprimable, de le faire pressentir, ou mieux « assentir », par les transpositions qu'il permet d'effectuer d'un ordre à un autre, de l'inférieur au supérieur, de ce qui est le plus immédiatement saisissable à ce qui ne l'est que beaucoup plus difficilement ; et telle est précisément la destination première des mythes. C'est ainsi, par exemple, que Platon a recours à l'emploi des mythes lorsqu'il veut exposer des conceptions qui dépassent la portée de ses procédés dialectiques habituels ; et ces mythes, bien loin de n'être que les ornements littéraires plus ou moins négligeables qu'y voient trop souvent ses commentateurs modernes, répondent au contraire à ce qu'il y a de plus profond dans sa pensée, et qu'il ne peut, à cause de cette profondeur même, exprimer que symboliquement. Dans le mythe, ce qu'on dit est donc autre que ce qu'on veut dire², mais le suggère par cette correspondance analogique qui est l'essence même de tout symbolisme ; ainsi, pourrait-on dire, on garde le silence tout en parlant, et c'est de là que le mythe a reçu sa désignation. Du reste, c'est là ce que signifient aussi ces paroles du Christ : « Pour ceux qui sont du dehors, je leur parle en paraboles, de sorte qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent point » (*S^t Matthieu*, XIII, 13 ; *S^t Marc*, IV,

¹ De *muô* (à l'infinitif *muein*) sont dérivés immédiatement deux autres verbes qui n'en diffèrent que très peu par leur forme, *muaô* et *mueô* ; le premier a les mêmes acceptions que *muô*, et il faut y joindre un autre dérivé, *mullô*, qui signifie encore fermer les lèvres, et aussi murmurer sans ouvrir la bouche (le latin *murmur* n'est d'ailleurs que la racine *mu* prolongée par la lettre *r* et répétée, de façon à représenter un bruit sourd et continu produit avec la bouche fermée). Quant à *mueô*, il signifie initier (aux mystères, dont le nom est tiré aussi de la même racine comme on le verra tout à l'heure, et précisément par l'intermédiaire de *mueô* et *mustês*), et, par suite, à la fois instruire et consacrer ; de cette dernière acception est provenue, dans le langage ecclésiastique, celle de conférer l'ordination.

² C'est aussi ce que signifie étymologiquement le mot « allégorie », de *allo agoreuein*, littéralement « dire autre chose ».

11-12 ; *S^t Luc*, VIII, 10). Il s'agit ici de ceux qui ne saisissent que ce qui est dit littéralement, qui sont incapables d'aller au delà pour atteindre l'inexprimable, et à qui, par conséquent, « il n'a pas été donné de connaître le mystère du Royaume des Cieux ».

C'est à dessein que nous rappelons cette dernière phrase du texte évangélique, car c'est précisément sur la parenté des mots « mythe » et « mystère », issus tous deux de la même racine, qu'il nous reste maintenant à appeler l'attention. Le mot grec *mustêrion*, « mystère », se rattache directement, lui aussi, à l'idée de « silence » ; et ceci, d'ailleurs, peut s'interpréter en plusieurs sens différents, mais liés l'un à l'autre, et dont chacun a sa raison d'être à un certain point de vue. Au sens le plus immédiat, nous dirions volontiers le plus grossier ou du moins le plus extérieur, le mystère est ce dont on ne doit pas parler, ce sur quoi il convient de garder le silence, ou ce qu'il est interdit de faire connaître au dehors ; c'est ainsi qu'on l'entend le plus communément, notamment lorsqu'il s'agit des mystères antiques. Pourtant, nous pensons que cette interdiction de révéler un certain enseignement doit, tout en faisant la part des considérations d'opportunité qui ont pu assurément y jouer un rôle, être considérée comme ayant aussi en quelque sorte une valeur symbolique ; la « discipline du secret » qui était de rigueur, il ne faut pas l'oublier, tout aussi bien dans la primitive Église que dans ces anciens mystères, ne nous apparaît pas uniquement comme une précaution contre l'hostilité due à l'incompréhension du monde profane, et nous y voyons d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond³. Ces raisons vont nous être indiquées par les autres sens contenus dans le mot « mystère » : suivant le second sens, qui est déjà moins extérieur, ce mot désigne ce qu'on doit recevoir en silence, ce sur quoi il ne convient pas de discuter ; à ce point de vue, tous les dogmes de la religion peuvent être appelés mystères, parce que ce sont des vérités qui, par leur nature même, sont au-dessus de toute discussion. Or on peut dire que répandre inconsidérément parmi les profanes les mystères ainsi entendus, ce serait inévitablement les livrer à la discussion, avec tous les inconvénients qui peuvent en résulter et que résume parfaitement le mot « profanation », qui doit ici être pris dans son acception à la fois la plus littérale et la plus complète ; et c'est bien là le sens de ce précepte de l'Évangile : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, et ne jetez pas les perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se retournant contre vous, ils ne vous déchirent », (*S^t Matthieu*, VIII, 6). Enfin, il est un troisième sens, le plus profond de tous, suivant lequel le mystère est proprement l'inexprimable, qu'on ne peut que contempler en silence ; et, comme l'inexprimable est en même temps et par là même l'incommunicable, l'interdiction de révéler l'enseignement sacré symbolise, à ce nouveau point de vue, l'impossibilité d'exprimer par des paroles le véritable mystère dont cet enseignement n'est pour ainsi dire que le vêtement, le manifestant et le

³ Ce n'est pas par une simple coïncidence qu'il y a une étroite similitude entre les mots « sacré » (*sacratum*) et « secret » (*secretum*) : il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de ce qui est mis à part (*secernere*, mettre à part, d'où le participe *secretum*), réservé, séparé du domaine profane. De même, le lieu consacré est appelé *templum*, dont la racine *tem* (qui se retrouve dans le grec *temnô*, couper, retrancher, séparer, d'où *temenos*, enceinte sacrée) exprime exactement la même idée.

voilant tout ensemble. L'enseignement concernant l'inexprimable ne peut évidemment que le suggérer à l'aide d'images appropriées, qui seront comme les supports de la contemplation ; d'après ce que nous avons expliqué plus haut, cela revient à dire qu'un tel enseignement prend nécessairement la forme symbolique. Tel fut toujours, et chez tous les peuples, le caractère de l'initiation aux mystères, par quelque nom qu'on l'ait d'ailleurs désignée ; on peut donc dire que les symboles (et en particulier les mythes lorsque cet enseignement se traduit en paroles) constituent véritablement le langage de cette initiation.

Il ne nous reste plus, pour compléter cette étude, qu'à rappeler encore un dernier terme étroitement apparenté à ceux dont nous venons d'établir le rapprochement : c'est le mot « mystique », qui, étymologiquement, s'applique à tout ce qui concerne les mystères⁴. Nous n'avons pas à examiner ici les nuances plus ou moins spéciales qui sont venues, par la suite, restreindre quelque peu le sens de ce mot ; nous nous bornons à l'envisager dans son acception première, et, puisque la signification la plus essentielle et la plus centrale du mystère, c'est l'inexprimable, ne pourrait-on dire que ce qu'on appelle proprement les états mystiques, ce sont les états dans lesquels l'homme atteint directement cet inexprimable ? C'est précisément ce que déclare saint Paul, parlant d'après sa propre expérience : « Je connais un homme en Christ qui, il y a quatorze ans, fut ravi jusqu'au troisième ciel (si ce fut dans son corps, je ne sais ; si ce fut hors de son corps, je ne sais : Dieu le sait). Et je sais que cet homme (si ce fut dans son corps ou sans son corps, je ne sais, Dieu le sait) fut enlevé dans le paradis, et qu'il a entendu des choses ineffables, qu'il n'est pas possible d'exprimer dans une langue humaine » (*II^e Épître aux Corinthiens*, XII, 2-3). Dans ces conditions, celui qui voudra traduire quelque chose de la connaissance qu'il aura acquise dans de tels états, dans la mesure où cela est possible, et tout en sachant combien toute expression sera imparfaite et inadéquate, devra inévitablement recourir à la forme symbolique ; et les véritables mystiques, lorsqu'ils ont écrit, n'ont jamais fait autre chose ; cela ne devrait-il pas donner à réfléchir à certains adversaires du symbolisme ?

⁴ *Mustikos* est l'adjectif de *mustês*, initié ; il équivaut donc originellement à « initiatique » et désigne tout ce qui se rapporte à l'initiation, à son enseignement et à son objet même.

XLI

Considérations sur le Symbolisme II. – Symbolisme et Philosophie

Publié dans Regnabit, décembre 1926.

Nous avons rencontré, non plus cette fois dans une revue maçonnique, mais dans une revue catholique¹, une assertion qui peut sembler fort étrange : « Le symbolisme, y disait-on, ressortit non à la philosophie, mais à la littérature. » À vrai dire, nous ne sommes nullement disposé à protester, pour notre part, contre la première partie de cette assertion, et nous dirons pourquoi tout à l'heure ; mais ce que nous avons trouvé étonnant et même inquiétant, c'est sa seconde partie. Les paraboles évangéliques, les visions des prophètes, l'Apocalypse, bien d'autres choses encore parmi celles que contient l'Écriture sainte, tout cela, qui est du symbolisme le plus incontestable, ne serait donc que de la « littérature » ? Et nous nous sommes souvenu que précisément la « critique » universitaire et moderniste applique volontiers ce mot aux Livres sacrés, avec l'intention d'en nier implicitement par là le caractère inspiré, en les ramenant aux proportions d'une chose purement humaine. Cette intention, cependant, il est bien certain qu'elle n'est pas dans la phrase que nous venons de citer ; mais qu'il est donc dangereux d'écrire sans peser suffisamment les termes qu'on emploie ! Nous ne voyons qu'une seule explication plausible : c'est que l'auteur ignore tout du véritable symbolisme, et que ce terme n'a peut-être guère évoqué en lui que le souvenir d'une certaine école poétique qui, il y a une trentaine d'années, s'intitulait en effet « symboliste » on ne sait trop pourquoi ; assurément, ce prétendu symbolisme n'était bien que de la littérature ; mais prendre pour la vraie signification d'un mot ce qui n'en est qu'un emploi abusif, voilà une fâcheuse confusion de la part d'un philosophe. Pourtant, dans le cas présent, nous n'en sommes qu'à moitié surpris, justement parce qu'il s'agit d'un philosophe, d'un « spécialiste » qui s'enferme dans la philosophie et ne veut rien connaître en dehors de celle-ci ; c'est bien pour cela que tout ce qui touche au symbolisme lui échappe inévitablement.

¹ On nous excusera de ne pas donner d'une façon plus précise l'indication des revues et des articles auxquels nous faisons allusion ; la raison en est que nous tenons à éviter soigneusement, dans ces études d'un caractère purement doctrinal, tout ce qui pourrait fournir le moindre prétexte à une polémique quelconque.

C'est là le point sur lequel nous voulons insister : nous disons, nous aussi, que le symbolisme ne relève pas de la philosophie ; mais les raisons n'en sont pas tout à fait celles que peut donner notre philosophe. Celui-ci déclare que, s'il en est ainsi, c'est parce que le symbolisme est « une forme de la pensée »² ; nous ajouterons : et parce que la philosophie en est une autre, radicalement différente, opposée même à certains égards. Nous irons même plus loin : cette forme de pensée que représente la philosophie ne correspond qu'à un point de vue très spécial et n'est valable que dans un domaine assez restreint ; le symbolisme a une tout autre portée ; si ce sont bien deux formes de la pensée, ce serait une grave erreur que de vouloir les mettre sur le même plan. Que les philosophes aient d'autres prétentions, cela ne prouve rien ; pour mettre les choses à leur juste place, il faut avant tout les envisager avec impartialité, ce qu'ils ne peuvent faire en l'occurrence. Sans doute, nous n'entendons pas interdire aux philosophes de s'occuper du symbolisme s'il leur en prend fantaisie, comme il leur arrive de s'occuper des choses les plus diverses ; ils peuvent essayer par exemple de constituer une « psychologie du symbolisme », et certains ne s'en sont pas privés ; cela pourra toujours les amener à poser des questions intéressantes, même s'ils doivent les laisser sans solution ; mais nous sommes persuadé que, en tant que philosophes, ils n'arriveront jamais à pénétrer le sens profond du moindre symbole, parce qu'il y a là quelque chose qui est entièrement en dehors de leur façon de penser et qui dépasse leur compétence.

Nous ne pouvons songer à traiter ici la question avec tous les développements qu'elle comporterait ; mais nous donnerons du moins quelques indications qui, croyons-nous, justifieront suffisamment ce que nous venons de dire. Et, tout d'abord, ceux qui s'étonneraient de nous voir n'attribuer à la philosophie qu'une importance secondaire, une position subalterne en quelque sorte, n'auront qu'à réfléchir à ceci, que nous avons déjà exposé dans un de nos précédents articles (*Le Verbe et le Symbole*, janvier 1926) : au fond, toute expression, quelle qu'elle soit, a un caractère symbolique, au sens le plus général de ce terme ; les philosophes ne peuvent faire autrement que de se servir de mots, et ces mots, en eux-mêmes, ne sont rien d'autre que des symboles ; c'est donc bien, d'une certaine façon, la philosophie qui rentre dans le domaine du symbolisme, qui est par conséquent subordonnée à celui-ci, et non pas l'inverse.

Cependant, il y a, sous un certain rapport, une opposition entre philosophie et symbolisme, si l'on entend ce dernier dans une acception un peu plus restreinte, celle qu'on lui donne le plus habituellement. Cette opposition, nous l'avons indiquée aussi dans le même article : la philosophie (que nous n'avons pas alors désignée spécialement) est, comme tout ce qui s'exprime dans les formes ordinaires du langage, essentiellement analytique, tandis que le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique. La philosophie représente le type même de la pensée discursive, et c'est ce qui lui impose des limitations dont elle ne saurait s'affranchir ;

² Il paraît, toujours d'après le même auteur, que la philosophie n'étudie pas les formes de la pensée, qu'elle « n'en étudie que les actes » ; ce sont là des subtilités dont l'intérêt nous échappe.

au contraire, le symbolisme est, pourrait-on dire, le support de la pensée intuitive, et, par là, il ouvre des possibilités véritablement illimitées. Que l'on comprenne bien, d'ailleurs, que, quand nous parlons ici de pensée intuitive, ce dont il s'agit n'a rien de commun avec l'intuition purement sensible qui est la seule que connaissent la plupart de nos contemporains ; ce que nous avons en vue, c'est l'intuition intellectuelle, qui est au-dessus de la raison, tandis que l'intuition sensible est au-dessous de celle-ci.

La philosophie, par son caractère discursif, est chose exclusivement rationnelle, car ce caractère est celui qui appartient en propre à la raison elle-même ; le domaine de la philosophie et ses possibilités ne peuvent donc s'étendre au delà de ce que la raison est capable d'atteindre ; et encore ne représente-t-elle qu'un certain usage de cette faculté, car il y a, dans l'ordre de la connaissance rationnelle, bien des choses qui ne sont pas du ressort de la philosophie. Nous ne contestons d'ailleurs nullement la valeur de la raison dans son domaine ; mais cette valeur ne peut être que relative, comme ce domaine l'est également ; et, du reste, le mot *ratio* lui-même n'a-t-il pas primitivement le sens de « rapport » ? Nous ne contestons pas davantage la légitimité de la dialectique, encore que les philosophes en abusent trop souvent ; mais cette dialectique ne doit être qu'un moyen, non une fin en elle-même, et, en outre, il se peut que ce moyen ne soit pas applicable à tout indistinctement ; pour se rendre compte de cela, il faut sortir des bornes de la dialectique, et c'est ce que ne peut faire le philosophe comme tel.

En admettant même que la philosophie aille aussi loin que cela lui est théoriquement possible, nous voulons dire jusqu'aux extrêmes limites du domaine de la raison, ce sera encore bien peu en vérité, car, suivant l'expression évangélique, « une seule chose est nécessaire », et c'est précisément cette chose qui lui demeurera toujours interdite, parce qu'elle est au-dessus de toute connaissance rationnelle. Que peuvent les méthodes discursives du philosophe en face de l'inexprimable, qui est, comme nous l'expliquions dans notre dernier article, le « mystère » au sens le plus vrai et le plus profond de ce mot ? Le symbolisme, au contraire, a pour fonction essentielle de faire « assentir » cet inexprimable, de fournir le support qui permettra à l'intuition intellectuelle de l'atteindre effectivement ; qui donc, ayant compris cela, oserait encore nier l'immense supériorité du symbolisme et contester que sa portée dépasse incomparablement celle de toute philosophie ? Si excellente et si parfaite en son genre que puisse être une philosophie (et ce n'est certes pas aux philosophies modernes que nous pensons en disant cela), ce n'est pourtant « que de la paille » ; c'est saint Thomas d'Aquin lui-même qui l'a dit, et nous pouvons l'en croire.

Il y a encore autre chose : en considérant le symbolisme comme « forme de pensée », nous ne l'envisageons que sous le rapport humain, le seul sous lequel une comparaison avec la philosophie soit possible ; nous devons sans doute l'envisager ainsi, mais cela est loin d'être suffisant. Ici, nous sommes obligé, pour ne pas trop nous répéter, de renvoyer de nouveau à notre article sur *Le Verbe et le Symbole* : nous y avons expliqué, en effet, comment il y a dans le symbolisme ce qu'on pourrait appeler un côté divin, par là même que non seulement il est en parfaite conformité avec les lois de la nature, expression de la Volonté divine, mais que surtout il se fonde essentiellement sur la correspondance de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel,

correspondance en vertu de laquelle la nature tout entière ne reçoit sa vraie signification que si on la regarde comme un support pour nous élever à la connaissance des vérités divines, ce qui est précisément la fonction propre du symbolisme. Cette convenance profonde avec le plan divin fait du symbolisme quelque chose de « non-humain », suivant le terme hindou que nous citons alors, quelque chose dont l'origine remonte plus haut et plus loin que l'humanité, puisque cette origine est dans l'œuvre même du Verbe : elle est tout d'abord dans la création elle-même, et elle est ensuite dans la Révélation primordiale, dans la grande Tradition dont toutes les autres ne sont que des formes dérivées, et qui fut toujours en réalité, comme nous l'avons déjà dit aussi (juin 1926, p. 46), l'unique vraie Religion de l'humanité tout entière³.

En face de ces titres du symbolisme, qui en font la valeur transcendante, quels sont ceux que la philosophie peut bien avoir à revendiquer ? L'origine du symbolisme se confond avec l'origine des temps, si elle n'est même, en un sens, au delà des temps ; et, qu'on le remarque bien, il n'est aucun symbole véritablement traditionnel auquel on puisse assigner un inventeur humain, dont on puisse dire qu'il a été imaginé par tel ou tel individu ; cela ne devrait-il pas donner à réfléchir ? Toute philosophie, au contraire, ne remonte qu'à une époque déterminée et, en somme, toujours récente, même s'il s'agit de l'antiquité classique qui n'est qu'une antiquité fort relative (ce qui prouve d'ailleurs que, même humainement, ce mode de pensée n'a rien d'essentiel)⁴ ; elle est l'œuvre d'un homme dont le nom nous est connu aussi bien que la date à laquelle il a vécu, et c'est ce nom même qui sert d'ordinaire à la désigner, ce qui montre bien qu'il n'y a là rien que d'humain et d'individuel. C'est pourquoi nous disions tout à l'heure qu'on ne peut songer à établir une comparaison entre la philosophie et le symbolisme qu'à la condition d'envisager celui-ci exclusivement du côté humain, puisque, pour tout le reste, on ne saurait trouver dans l'ordre philosophique ni équivalence ni correspondance quelconque.

La philosophie est donc, si l'on veut, la « sagesse humaine », mais elle n'est que cela, et c'est pourquoi nous disons qu'elle est bien peu de chose ; et elle n'est que cela parce qu'elle est une spéculation toute rationnelle, et que la raison est une faculté purement humaine, celle même par laquelle se définit essentiellement la nature humaine comme telle. « Sagesse humaine », autant dire « sagesse mondaine », au sens où le « monde » est entendu dans l'Évangile⁵ ; nous pourrions encore, dans le même sens, dire tout aussi bien « sagesse profane » ; toutes ces expressions sont synonymes au fond, et elles indiquent clairement que ce dont il s'agit n'est point la véritable sagesse, que ce n'en est tout au plus qu'une ombre. D'ailleurs, insistons-y encore, c'est une philosophie aussi parfaite que possible qui est cette ombre et ne peut

³ Nous devons dire nettement à ce propos, pour ne laisser place à aucune équivoque, que nous nous refusons absolument à donner le nom de « tradition » à toutes les choses purement humaines et « profanes » auxquelles on l'applique souvent d'une façon abusive, et, en particulier, à une doctrine philosophique quelle qu'elle soit.

⁴ Il y aurait lieu de se demander pourquoi la philosophie a pris naissance au VI^e siècle avant notre ère, époque qui présente des caractères fort singuliers.

⁵ En sanscrit, le mot *laukika*, « mondain » (dérivé de *loka*, « monde »), est pris souvent avec la même acception que dans le langage évangélique, et cette concordance nous paraît très digne de remarque.

prétendre à rien de plus ; mais, en fait, la plupart des philosophies ne sont pas même cela, elles ne sont que des hypothèses plus ou moins fantaisistes, de simples opinions individuelles sans autorité et sans portée réelle.

Nous pouvons, pour conclure, résumer en quelques mots le fond de notre pensée : la philosophie n'est que du « savoir profane », tandis que le symbolisme, entendu dans son vrai sens, fait essentiellement partie de la « science sacrée ». Il en est malheureusement, surtout à notre époque, qui sont incapables de faire comme il convient la distinction entre ces deux ordres de connaissance ; mais ce n'est pas à ceux-là que nous nous adressons, car, déclarons-le très nettement à cette occasion, c'est uniquement de « science sacrée » que nous entendons nous occuper ici.

P.-S. – Un ami de *Regnabit* nous a communiqué deux notes parues l'une dans l'*Illustration* du 20 mars, l'autre dans la *Nature* du 26 juin 1926, et concernant un mystérieux symbole gravé sur la paroi d'une falaise abrupte qui borde le massif des Andes péruviennes*. Ce signe, dont on sait seulement qu'il existait à l'arrivée des conquérants espagnols, est appelé par les indigènes *el candelario de las tres cruces*, c'est-à-dire « le candélabre aux trois croix », dénomination qui donne une idée assez exacte de sa forme générale. Ses lignes sont constituées par des tranchées profondément creusées dans la paroi ; sa hauteur paraît être de 200 à 250 mètres, et, par temps clair, il est visible à l'œil nu d'une distance de 21 kilomètres. L'auteur des deux notes en question, M. V. Forbin, ne propose aucune interprétation de ce symbole ; d'après les photographies, malheureusement peu nettes, qui accompagnent son texte, nous pensons qu'il doit s'agir d'une représentation de l'« Arbre de Vie », et c'est à ce titre que nous croyons intéressant de le signaler ici, comme complément à notre article sur *Les Arbres du Paradis* (mars 1926). Dans cet article, en effet, nous avons parlé de l'arbre triple dont la tige centrale figure proprement l'« Arbre de Vie », tandis que les deux autres représentent la double nature de l'« Arbre de la Science du bien et du mal » ; nous en avons ici un exemple iconographique d'autant plus remarquable que la forme donnée aux trois tiges évoque l'ensemble, symboliquement équivalent comme nous l'expliquions alors, qui est constitué par la croix du Christ et celles des deux larrons. On sait d'ailleurs que, dans les sculptures des anciens temples de l'Amérique centrale, l'« Arbre de Vie » est souvent représenté sous la forme d'une croix, ce qui confirme assez fortement notre interprétation.

* [Voici une photographie de ce symbole :



XLII

Cœur et Cerveau

Publié dans Regnabit, janvier 1927.

Nous avons lu récemment, dans la revue *Vers l'Unité* (juillet-août et septembre-octobre 1926), sous la signature de Madame Th. Darel, une étude où se trouvent quelques considérations assez proches, à certains égards, de celles que nous avons eu, de notre côté, l'occasion d'exposer ici même. Peut-être y aurait-il des réserves à faire sur certaines expressions, qui ne nous paraissent pas avoir toute la précision souhaitable ; mais nous n'en croyons pas moins intéressant de reproduire pour les lecteurs de *Regnabit* divers passages de cette étude.

« ... S'il est un mouvement essentiel, c'est celui qui a fait de l'homme un être vertical, à stabilité volontaire, un être dont les élans d'idéal, les prières, les sentiments les plus élevés et les plus purs montent comme un encens vers le Ciel. De cet être, l'Être suprême fit un temple dans le Temple et pour cela le dota d'un *cœur*, c'est-à-dire d'un point d'appui immuable, d'un centre de mouvement rendant l'homme adéquat à ses origines, semblable à sa Cause première. En même temps, il est vrai, l'homme fut pourvu d'un *cerveau* ; mais ce cerveau, dont l'innervation est propre au règne animal tout entier, se trouve, de *facto*, soumis à un ordre de mouvement secondaire (par rapport au mouvement initial). Le cerveau, instrument de la pensée enclose dans le monde et transformateur à l'usage de l'homme et du monde de cette *Pensée latente*, la rend ainsi réalisable par son intermédiaire. Mais le cœur seul, par un aspir et un expir secret, permet à l'homme, en demeurant uni à son Dieu, d'être *Pensée vivante*. Aussi, grâce à cette pulsation royale, l'homme conserve-t-il sa parcelle de divinité et œuvre-t-il sous l'égide de son Créateur, soucieux de sa Loi, heureux d'un bonheur qu'il lui appartient uniquement de se ravir à lui-même, en se détournant de la voie secrète qui conduit de son cœur au Cœur universel, au Cœur divin... Retombé au niveau de l'animalité, toute supérieure qu'il soit en droit de l'appeler, l'homme n'a plus à faire usage que du cerveau et de ses annexes. Ce faisant, il vit de ses seules possibilités transformatrices ; il vit de la Pensée latente répandue dans le monde ; mais il n'est plus en son pouvoir d'être Pensée vivante. Pourtant, les Religions, les Saints, les monuments mêmes élevés sous le signe d'une ordination spirituelle disparue, parlent à l'homme de son origine et des privilèges qui s'y rattachent. Pour peu qu'il le veuille, son attention portée exclusivement sur les besoins inhérents à son état relatif peut s'exercer à rétablir chez lui l'équilibre, à recouvrer le bonheur... L'excès de ses égarements amène l'homme à en reconnaître l'inanité. À bout de souffle, le voici qui par un mouvement instinctif se replie sur lui-

même, se réfugie en son propre cœur, et, timidement, s'essaie à descendre en sa crypte silencieuse. Là, les vains bruits du monde se taisent. S'il en demeure, c'est que la profondeur muette n'est point encore atteinte, que le seuil auguste n'est point encore franchi... Le monde et l'homme sont *un*. Et le Cœur de l'homme, le Cœur du monde sont un *seul* Cœur. »

Ceux qui ont eu connaissance de nos précédents articles retrouveront là sans peine l'idée du cœur comme centre de l'être, idée qui, ainsi que nous l'avons expliqué (et nous y reviendrons encore), est commune à toutes les traditions antiques, issues de cette Tradition primordiale dont les vestiges se rencontrent encore partout pour qui sait les voir. Ils y retrouveront aussi l'idée de la chute rejetant l'homme loin de son centre originel, et interrompant pour lui la communication directe avec le « Cœur du Monde », telle qu'elle était établie de façon normale et permanente dans l'état édénique¹. Ils y retrouveront enfin, en ce qui concerne le rôle central du cœur, l'indication du double mouvement centripète et centrifuge, comparable aux deux phases de la respiration² ; il est vrai que, dans le passage que nous allons citer maintenant, la dualité de ces mouvements est rapportée à celle du cœur et du cerveau, ce qui semble à première vue introduire quelque confusion, bien que cela puisse aussi se soutenir quand on se place à un point de vue un peu différent, où cœur et cerveau sont envisagés comme constituant en quelque sorte deux pôles dans l'être humain.

« Chez l'homme, la force centrifuge a pour organe le *Cerveau*, la force centripète, le *Cœur*. Le Cœur, siège et conservateur du mouvement initial, est représenté dans l'organisme corporel par le mouvement de diastole et de systole qui ramène continûment à son propulseur le sang générateur de vie physique et l'en chasse pour irriguer le champ de son action. Mais le Cœur est autre chose encore. Comme le Soleil qui, tout en répandant les effluves de vie, garde le secret de sa royauté mystique, le Cœur revêt des fonctions subtiles non discernables pour qui ne s'est point penché sur la vie profonde et n'a point concentré son attention sur le royaume intérieur dont il est le Tabernacle... Le Cœur est, à notre sens, le siège et le conservateur de la vie cosmique. Les religions le savaient qui ont fait du Cœur le symbole sacré, et les bâtisseurs de cathédrales qui ont érigé le lieu saint au cœur du Temple. Ils le savaient aussi, ceux qui, dans les traditions les plus anciennes, dans les rites les plus secrets, faisaient abstraction de l'intelligence discursive, imposaient le silence à leur cerveau pour entrer dans le Sanctuaire et s'y élever par delà leur être relatif jusqu'à l'Être de l'être. Ce parallélisme du Temple et du Cœur nous ramène au double mode de mouvement qui, d'une part (mode vertical), élève l'homme au delà de lui-même et le dégage du processus propre à la manifestation, et, d'autre part (mode horizontal ou circulaire), le fait participer à cette manifestation tout entière. »

¹ Voir *Le Sacré-Cœur et la légende du Saint Graal*, août-septembre 1925.

² Voir *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 485.

La comparaison du Cœur et du Temple, à laquelle il est fait ici allusion, nous l'avons trouvée plus particulièrement dans la Kabbale hébraïque³, et, comme nous l'indiquions précédemment, on peut y rattacher les expressions de certains théologiens du moyen âge assimilant le Cœur du Christ au Tabernacle ou à l'Arche d'Alliance⁴. D'autre part, pour ce qui est de la considération du mouvement vertical et horizontal, elle se rapporte à un aspect du symbolisme de la croix, spécialement développé dans certaines écoles d'ésotérisme musulman, et dont nous parlerons peut-être quelque jour ; c'est en effet de ce symbolisme qu'il est question dans la suite de la même étude, et nous en extrairons une dernière citation, dont le début pourra être rapproché de ce que nous avons dit, à propos des symboles du centre, sur la croix dans le cercle et sur le *swastika*⁵.

« La Croix est le signe cosmique par excellence. Aussi loin qu'il est possible de remonter dans le temps, la Croix représente ce qui unit dans leur double signification le vertical et l'horizontal ; elle fait participer le mouvement qui leur est propre d'un seul centre, d'un même acte générateur... Comment ne pas accorder un sens métaphysique à un signe susceptible de répondre aussi complètement à la nature des choses ? Pour être devenue le symbole presque exclusif du divin crucifiement, la Croix n'a fait qu'accentuer sa signification sacrée. En effet, si dès les origines ce signe fut représentatif des rapports du monde et de l'homme avec Dieu, il devenait impossible de ne point identifier la Rédemption à la Croix, de ne point clouer sur la Croix l'Homme dont le Cœur est au plus haut degré représentatif du divin dans un monde oublieux de ce mystère. Si nous faisons ici de l'exégèse, il serait facile de montrer à quel point les Évangiles et leur symbolisme profond sont significatifs à cet égard. Le Christ est plus qu'un fait, que le grand Fait d'il y a deux mille ans. Sa figure est de tous les siècles. Elle surgit du tombeau où descend l'homme relatif, pour ressusciter incorruptible dans l'Homme divin, dans l'Homme racheté par le Cœur universel qui bat au cœur de l'Homme, et dont le sang est répandu pour le salut de l'homme et du monde. »

La dernière remarque, bien qu'exprimée en termes un peu obscurs, s'accorde au fond avec ce que nous avons dit de la valeur symbolique qu'ont, en outre de leur réalité propre (et, bien entendu, sans que celle-ci en soit aucunement affectée), les faits historiques, et surtout les faits de l'histoire sacrée⁶ ; mais ce n'est pas sur ces considérations que nous nous proposons d'insister présentement. Ce que nous voulons, c'est revenir, en profitant de l'occasion qui nous en est ainsi fournie, sur la question des rapports du cœur et du cerveau, ou des facultés représentées par ces deux organes ; nous avons déjà donné quelques indications sur ce sujet⁷, mais nous croyons qu'il ne sera pas inutile d'y apporter de nouveaux développements.

³ *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque*, juillet-août 1926 ; *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, septembre-octobre 1926.

⁴ *À propos des signes corporatifs et de leur sens originel*, février 1926, p. 220.

⁵ *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926.

⁶ *Les Arbres du Paradis*, mars 1926, p. 295.

⁷ *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, avril 1926.

Nous avons vu tout à l'heure qu'on peut, en un sens, considérer le cœur et le cerveau comme deux pôles, c'est-à-dire comme deux éléments complémentaires ; ce point de vue du complémentarisme correspond effectivement à une réalité dans un certain ordre, à un certain niveau si l'on peut dire ; il est même moins extérieur et moins superficiel que le point de vue de l'opposition pure et simple, qui renferme pourtant aussi une part de vérité, mais seulement lorsqu'on s'en tient aux apparences les plus immédiates. Avec la considération du complémentarisme, l'opposition se trouve déjà conciliée et résolue, au moins jusqu'à un certain point, ses deux termes s'équilibrant en quelque sorte l'un par l'autre. Cependant, ce point de vue est encore insuffisant, par là même qu'il laisse malgré tout subsister une dualité : dire qu'il y a dans l'homme deux pôles ou deux centres, entre lesquels il peut d'ailleurs y avoir antagonisme ou harmonie suivant les cas, cela est vrai quand on l'envisage dans un certain état ; mais n'est-ce pas là un état que l'on pourrait dire « décentré » ou « désuni », et qui, comme tel, ne caractérise proprement que l'homme déchu, donc séparé de son centre originel comme nous le rappelions plus haut ? C'est au moment même de la chute qu'Adam devient « connaissant le bien et le mal » (*Genèse*, III, 22), c'est-à-dire commence à considérer toutes choses sous l'aspect de la dualité ; la nature duelle de l'« Arbre de la Science » lui apparaît lorsqu'il se trouve rejeté hors du lieu de l'unité première, à laquelle correspond l'« Arbre de Vie »⁸.

Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que, si la dualité existe bien dans l'être, ce ne peut être qu'à un point de vue contingent et relatif ; si l'on se place à un autre point de vue, plus profond et plus essentiel, ou si l'on envisage l'être dans l'état qui correspond à celui-ci, l'unité de cet être doit se trouver rétablie⁹. Alors, le rapport entre les deux éléments qui étaient apparus d'abord comme opposés, puis comme complémentaires, devient autre : c'est un rapport, non plus de corrélation ou de coordination, mais de subordination. Les deux termes de ce rapport, en effet, ne peuvent plus être placés sur un même plan, comme s'il y avait entre eux une sorte d'équivalence ; l'un dépend au contraire de l'autre comme ayant en lui son principe ; et tel est bien le cas pour ce que représentent respectivement le cerveau et le cœur.

Pour faire comprendre ceci, nous reviendrons au symbolisme que nous avons déjà indiqué¹⁰, et suivant lequel le cœur est assimilé au soleil et le cerveau à la lune. Or le soleil et la lune, ou plutôt les principes cosmiques qui sont représentés par ces deux astres, sont souvent figurés comme complémentaires, et ils le sont en effet à un certain point de vue ; on établit alors entre eux une sorte de parallélisme ou de symétrie, dont il serait facile de trouver des exemples dans toutes les traditions. C'est ainsi que l'hermétisme fait du soleil et de la lune (ou de leurs équivalents alchimiques, l'or et l'argent) l'image des deux principes actif et passif, ou masculin et féminin suivant un autre mode d'expression, qui sont bien les deux termes d'un

⁸ Voir *Les Arbres du Paradis*, mars 1926. – De certaines comparaisons qu'on peut établir entre le symbolisme biblique et apocalyptique et le symbolisme hindou, il résulte très clairement que l'essence de l'« Arbre de Vie » est proprement l'« Indivisible » (en sanscrit *Aditi*) ; mais ceci nous éloignerait trop de notre sujet.

⁹ On peut se souvenir ici de l'adage scolastique : « *Esse et unum convertuntur* ».

¹⁰ *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, avril 1926, p. 384.

véritable complémentarisme¹¹. D'ailleurs, si l'on considère les apparences de notre monde, ainsi qu'il est légitime de le faire, le soleil et la lune ont effectivement des rôles comparables et symétriques, étant, suivant l'expression biblique, « les deux grands luminaires dont l'un préside au jour et l'autre à la nuit. » (*Genèse*, I, 16) ; et certaines langues extrême-orientales (chinois, annamite, malais) les désignent par des termes qui sont pareillement symétriques, signifiant « œil du jour » et « œil de la nuit ». Pourtant, si l'on va au delà des apparences, il n'est plus possible de maintenir cette sorte d'équivalence, puisque le soleil est par lui-même une source de lumière, tandis que la lune ne fait que réfléchir la lumière qu'elle reçoit du soleil¹². La lumière lunaire n'est en réalité qu'un reflet de la lumière solaire ; on pourrait donc dire que la lune, en tant que « luminaire », n'existe que par le soleil.

Ce qui est vrai pour le soleil et la lune l'est aussi pour le cœur et le cerveau, ou, pour mieux dire, pour les facultés auxquelles correspondent ces deux organes et qui sont symbolisées par eux, c'est-à-dire l'intelligence intuitive et l'intelligence discursive ou rationnelle. Le cerveau, en tant qu'organe ou instrument de cette dernière, ne joue véritablement qu'un rôle de « transmetteur » et, si l'on veut, de « transformateur » ; et ce n'est pas sans motif que le mot de « réflexion » est appliqué à la pensée rationnelle, par laquelle les choses ne sont vues que comme dans un miroir, *quasi per speculum*, comme dit saint Paul. Ce n'est pas sans motif non plus qu'une même racine *man* ou *men* a servi, dans des langues diverses, à former de nombreux mots qui désignent d'une part la lune (grec *mênê*, anglais *moon*, allemand *mond*)¹³, et d'autre part la faculté rationnelle ou le « mental » (sanskrit *manas*, latin *mens*, anglais *mind*)¹⁴, et aussi, par suite, l'homme considéré plus spécialement dans la nature rationnelle par laquelle il se définit spécifiquement (sanskrit *mânava*, anglais *man*, allemand *mann* et *mensch*)¹⁵. La raison, en effet, qui n'est qu'une faculté de connaissance médiate, est le mode proprement humain de l'intelligence ; l'intuition intellectuelle peut être dite supra-humaine, puisqu'elle est une participation directe de l'Intelligence universelle, qui, résidant dans le cœur, c'est-à-dire au centre

¹¹ Il faut d'ailleurs remarquer que, sous un certain rapport, chacun des deux termes peut à son tour se polariser en actif et passif, d'où les figurations du soleil et de la lune comme androgynes ; c'est ainsi que *Janus*, sous un de ses aspects, est *Lunus-Luna*, comme nous l'avons signalé précédemment (*À propos de quelques symboles hermético-religieux*, décembre 1925, p. 24). On peut comprendre par des considérations analogues que la force centrifuge et la force centripète soient, à un point de vue, rapportées respectivement au cerveau et au cœur, et que, à un autre point de vue, elles le soient toutes deux au cœur, comme correspondant à deux phases complémentaires de sa fonction centrale.

¹² Ceci pourrait être généralisé : la « réceptivité » caractérise partout et toujours le principe passif, de sorte qu'il n'y a pas une véritable équivalence entre celui-ci et le principe actif, bien que, en un sens, ils soient nécessaires l'un à l'autre, n'étant l'un actif et l'autre passif que dans leur relation même.

¹³ De là aussi le nom du mois (latin *mensis*, anglais *month*, allemand *monat*), qui est proprement la « lunaison ». – À la même racine se rattachent également l'idée de mesure (latin *mensura*) et celle de division ou de partage ; mais ceci encore nous entraînerait trop loin.

¹⁴ La mémoire se trouve aussi désignée par des mots similaires (grec *mnêsis*, *mnêmosunê*) ; elle n'est en effet, elle aussi, qu'une faculté « réfléchissante », et la lune, dans un certain aspect de son symbolisme, est considérée comme représentant la « mémoire cosmique ».

¹⁵ De là vient également le nom de la *Minerva* (ou *Menerva*) des Étrusques et des Latins ; il est à remarquer que l'*Athêna* des Grecs, qui lui est assimilée, est dite issue du cerveau de *Zeus*, et qu'elle a pour emblème la chouette, qui, par son caractère d'oiseau nocturne, se rapporte encore au symbolisme lunaire ; à cet égard, la chouette s'oppose à l'aigle, qui, pouvant regarder le soleil en face, représente souvent l'intelligence intuitive, ou la contemplation directe de la Lumière intelligible.

même de l'être, là où est son point de contact avec le Divin, pénètre cet être par l'intérieur et l'illumine de son rayonnement¹⁶.

La lumière est le symbole le plus habituel de la connaissance ; il est donc naturel de représenter par la lumière solaire la connaissance directe, c'est-à-dire intuitive, qui est celle de l'intellect pur, et par la lumière lunaire la connaissance réfléchie, c'est-à-dire discursive, qui est celle de la raison. Comme la lune ne peut donner sa lumière que si elle est elle-même éclairée par le soleil, de même la raison ne peut fonctionner valablement, dans l'ordre de réalité qui est son domaine propre, que sous la garantie de principes qui l'éclairent et la dirigent, et qu'elle reçoit de l'intellect supérieur. Il y a sur ce point une équivoque qu'il importe de dissiper : les philosophes modernes¹⁷ se trompent étrangement en parlant comme ils le font de « principes rationnels », comme si ces principes appartenaient en propre à la raison, comme s'ils étaient en quelque sorte son œuvre, alors que, pour la gouverner, il faut au contraire nécessairement qu'ils s'imposent à elle, donc qu'ils viennent de plus haut ; c'est là un exemple de l'erreur rationaliste, et l'on peut se rendre compte par là de la différence essentielle qui existe entre le rationalisme et le véritable intellectualisme. Il suffit de réfléchir un instant pour comprendre qu'un principe, au vrai sens de ce mot, par là même qu'il ne peut se tirer ou se déduire d'autre chose, ne peut être saisi qu'immédiatement, donc intuitivement, et ne saurait être l'objet d'une connaissance discursive comme celle qui caractérise la raison ; pour nous servir ici de la terminologie scolastique, c'est l'intellect pur qui est *habitus principiorum*, tandis que la raison est seulement *habitus conclusionum*.

Une autre conséquence résulte encore des caractères fondamentaux de l'intellect et de la raison : une connaissance intuitive, parce qu'elle est immédiate, est nécessairement infaillible par elle-même¹⁸ ; au contraire, l'erreur peut toujours s'introduire dans toute connaissance qui n'est qu'indirecte ou médiate comme l'est la connaissance rationnelle ; et l'on voit par là combien Descartes avait tort de vouloir attribuer l'infailibilité à la raison. C'est ce qu'Aristote exprime en ces termes¹⁹ : « Parmi les avoirs de l'intelligence²⁰, en vertu desquels nous atteignons la vérité ; il en est qui sont toujours vrais, et d'autres qui peuvent donner dans l'erreur. Le raisonnement est dans ce dernier cas ; mais l'intellect est toujours conforme à la vérité, et rien n'est plus vrai que l'intellect. Or, les principes étant plus notoires que la

¹⁶ Voir *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, avril 1926, p. 384 ; *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, septembre-octobre 1926, p. 213.

¹⁷ Précisons que, par cette expression, nous entendons ceux qui représentent la mentalité moderne, telle que nous avons eu souvent l'occasion de la définir (voir notamment notre communication parue dans le n° de juin 1926, pp. 6-11) ; le point de vue même de la philosophie moderne et sa façon spéciale de poser les questions sont incompatibles avec la métaphysique vraie.

¹⁸ Saint Thomas note cependant (I, q. 58, a. 5, et q. 85, a. 6) que l'intellect peut errer dans la simple perception de son objet propre ; mais cette erreur ne se produit que *per accidens*, à cause d'une affirmation d'ordre discursif qui est intervenue ; ce n'est donc plus, à vrai dire, de l'intellect pur qu'il s'agit dans ce cas. Il est d'ailleurs bien entendu que l'infailibilité ne s'applique qu'à la saisie même des vérités intuitives, et non à leur formulation ou à leur traduction en mode discursif.

¹⁹ *Derniers Analytiques*.

²⁰ On rend ordinairement par « avoir » le mot grec *exis*, qui est à peu près intraduisible en français, et qui correspond plus exactement au latin *habitus*, signifiant à la fois nature, disposition, état, manière d'être.

démonstration, et toute science étant accompagnée de raisonnement, la connaissance des principes n'est pas une science (mais elle est un mode de connaissance supérieur à la connaissance scientifique ou rationnelle, et qui constitue proprement la connaissance métaphysique). D'ailleurs, l'intellect est seul plus vrai que la science (ou que la raison qui édifie la science) ; donc les principes relèvent de l'intellect. » Et, pour mieux affirmer le caractère intuitif de cet intellect, Aristote dit encore : « On ne démontre pas les principes, mais on en perçoit directement la vérité »²¹.

Cette perception directe de la vérité, cette intuition intellectuelle et supra-rationnelle dont les modernes semblent avoir perdu jusqu'à la simple notion, c'est véritablement la « connaissance du cœur », suivant une expression qui se rencontre fréquemment dans les doctrines orientales. Cette connaissance est d'ailleurs, en elle-même, quelque chose d'incommunicable ; il faut l'avoir « réalisée », au moins dans une certaine mesure, pour savoir ce qu'elle est vraiment ; et tout ce qu'on en peut dire n'en donne qu'une idée plus ou moins approchée, toujours inadéquate. Surtout, ce serait une erreur de croire qu'on peut comprendre effectivement ce qu'est le genre de connaissance dont il s'agit quand on se contente de l'envisager « philosophiquement », c'est-à-dire du dehors, car il ne faut jamais oublier que la philosophie n'est qu'une connaissance purement humaine ou rationnelle, comme l'est tout « savoir profane ». Au contraire, c'est sur la connaissance supra-rationnelle que se fonde essentiellement la « science sacrée », au sens où nous employions cette expression en terminant notre dernier article ; et tout ce que nous avons dit de l'usage du symbolisme et de l'enseignement qui y est contenu se rapporte aux moyens que les doctrines traditionnelles mettent à la disposition de l'homme pour lui permettre d'arriver à cette connaissance par excellence, dont toute autre connaissance, dans la mesure où elle a aussi quelque réalité, n'est qu'une participation plus ou moins lointaine, un reflet plus ou moins indirect, comme la lumière de la lune n'est qu'un pâle reflet de celle du soleil. La « connaissance du cœur », c'est la perception directe de la Lumière intelligible, de cette Lumière du Verbe dont parle saint Jean au début de son Évangile, Lumière rayonnant du « Soleil spirituel » qui est le véritable « Cœur du Monde ».

²¹ Rappelons aussi ces définitions de saint Thomas d'Aquin : « *Ratio* discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit ; *intellectus* vero simplicem et absolutam cognitionem (sine aliquo motu vel discursu, statim in prima et subita acceptione) designare videtur » (*De Veritate*, q. XV, a. 1).

XLIII

À propos du Poisson

Publié dans Regnabit, février 1927.

En lisant l'importante étude que M. Charbonneau-Lassay a consacrée dernièrement au symbolisme du poisson (décembre 1926), il nous est venu à la pensée diverses réflexions que nous ne croyons pas inutile de formuler ici, à titre de complément à la première partie de cette étude. Et, tout d'abord, pour ce qui est des origines préhistoriques de ce symbole, nous inclinons pour notre part à lui reconnaître une provenance nordique, voire même hyperboréenne ; M. Charbonneau signale sa présence en Allemagne du Nord et en Scandinavie, et nous pensons que, dans ces régions, il est vraisemblablement plus près de son point de départ que dans l'Asie centrale, où il fut sans doute apporté par le grand courant qui, issu directement de la Tradition primordiale, devait ensuite donner naissance aux doctrines de l'Inde et de la Perse. Il y a en effet, dans le *Vêda* et dans l'*Avesta*, divers textes qui affirment très explicitement l'origine hyperboréenne de la Tradition, et qui indiquent même les principales étapes de sa descente vers le Sud ; il semble que des souvenirs analogues, du côté occidental, aient été conservés dans les traditions celtiques, qu'il est malheureusement difficile de reconstituer sûrement avec les données fragmentaires qui sont seules parvenues jusqu'à nous. D'autre part, il est à noter que, d'une façon générale, certains animaux aquatiques jouent surtout un rôle dans le symbolisme des peuples du Nord : nous en citerons seulement comme exemple le poulpe, particulièrement répandu chez les Scandinaves et chez les Celtes, et qui se retrouve aussi dans la Grèce archaïque, comme un des principaux motifs de l'ornementation mycénienne¹.

Un autre fait qui, pour nous, vient à l'appui de ces considérations, c'est que, dans l'Inde, la manifestation sous la forme du poisson (*Matsya-avatâra*) est regardée comme la première de toutes les manifestations de *Vishnu*², celle qui se place au début même du cycle actuel, et qu'elle est ainsi en relation immédiate avec le point

¹ Il y a lieu de remarquer que les bras du poulpe sont généralement droits dans les figurations scandinaves, tandis qu'ils sont enroulés en spirale dans les ornements mycéniens ; dans ceux-ci, on voit aussi apparaître très fréquemment le *swastika* ou des figures qui en sont manifestement dérivées. Le symbole du poulpe se rapporte au signe zodiacal du Cancer, qui correspond au solstice d'été et au « fond des Eaux » ; il est facile de comprendre par là qu'il ait pu être souvent (mais non pas toujours) pris en mauvaise part, le solstice d'été étant la *Janua Inferni*.

² Nous ne disons pas « incarnations », comme on le fait souvent, car ce mot est inexact par excès de précision ; le sens propre du terme *avatâra* est « descente » du Principe divin dans le monde manifesté.

de départ de la Tradition primordiale. Il ne faut pas oublier que *Vishnu* est un aspect du Verbe, envisagé spécialement comme conservateur du monde ; ce rôle est bien proche de celui de « Sauveur », ou plutôt ce dernier en est comme un cas particulier ; et c'est véritablement comme « Sauveur » que *Vishnu* apparaît dans certaines de ses manifestations, correspondant à des phases critiques de l'histoire de notre monde, de sorte qu'on peut voir là comme des « préfigurations » du Christ, sans compter que la dernière manifestation, le *Kalkin-avatâra*, « Celui qui est monté sur le cheval blanc », et qui doit venir à la fin de ce cycle, est décrite dans les *Purânas* en des termes rigoureusement identiques à ceux qui se trouvent dans l'*Apocalypse*. Ce n'est pas le lieu d'insister sur ce rapprochement assez extraordinaire dans sa précision ; mais, pour en revenir au poisson, nous ferons remarquer que l'idée du « Sauveur » est également attachée de façon explicite à son symbolisme chrétien, puisque la dernière lettre de l'*Ichthus* grec s'interprète comme l'initiale de *Sôter* ; cela n'a rien d'étonnant, sans doute, dès lors qu'il s'agit du Christ, mais il est pourtant des emblèmes qui font plus directement allusion à quelque autre de ses attributs, et qui n'expriment pas formellement son rôle de Sauveur.

Sous la figure du poisson, *Vishnu*, à la fin du *Manvantara* (ère d'un *Manu*) qui précède le nôtre, apparaît à *Satyavrata*³, qui va devenir, sous le nom de *Vaivaswata*⁴, le *Manu* ou le Législateur du cycle actuel. Il lui annonce que le monde va être détruit par les eaux, et il lui ordonne de construire l'Arche dans laquelle devront être renfermés les germes du monde futur ; puis, toujours sous cette même forme, il guide lui-même l'Arche sur les eaux pendant le cataclysme. Cette représentation de l'Arche conduite par le poisson divin est des plus remarquables : M. Charbonneau-Lassay cite dans son étude « l'ornement pontifical décoré de figures brodées qui enveloppait les restes d'un évêque lombard du VIII^e ou IX^e siècle, et sur lequel on voit une barque portée par le poisson, image du Christ soutenant son Église » ; or on sait que l'Arche a souvent été regardée comme une figure de l'Église ; c'est donc bien la même idée que nous trouvons ainsi exprimée à la fois dans le symbolisme hindou et dans le symbolisme chrétien.

Il y a encore, dans le *Matsya-avatâra*, un autre aspect qui doit retenir notre attention : après le cataclysme, c'est-à-dire au début du présent *Manvantara*, il apporte aux hommes le *Vêda*, qu'il faut entendre comme la Connaissance sacrée dans son intégralité, suivant la signification étymologique de ce mot (dérivé de la racine *vid*, « savoir » : c'est donc la Science par excellence) ; c'est là une allusion des plus nettes à la Révélation primitive. Il est dit que le *Vêda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes ; mais il est en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, et il doit ensuite être manifesté de nouveau. L'affirmation de la perpétuité du *Vêda* est d'ailleurs en relation directe avec la théorie cosmologique de la primordialité du son parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'Éther, *Âkâsha*, qui est le

³ Ce nom signifie littéralement « voué à la Vérité ».

⁴ Issu de *Vivaswat*, l'un des douze *Adityas*, qui sont regardés comme autant de formes du Soleil, en correspondance avec les douze signes du Zodiaque.

premier des éléments) ; et cette théorie elle-même n'est pas autre chose, au fond, que celle de la création par le Verbe : le son primordial, c'est cette Parole divine par laquelle, suivant le récit du premier chapitre de la *Genèse*, toutes choses ont été faites. C'est pourquoi il est dit que les Sages des premiers âges ont « entendu » le *Vêda* : la Révélation, étant faite par le Verbe comme la création elle-même⁵, est proprement une « audition » pour celui qui la reçoit, et le terme qui la désigne est celui de *Shruti*, qui signifie littéralement « ce qui est entendu »⁶.

Pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Vêda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque (*shankha*), qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable (*akshara*), c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe, en même temps qu'il est, par ses trois éléments (A U M), l'essence du triple *Vêda*⁷. D'ailleurs, ces trois éléments (*mâtrâs*), disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie ; mais qui donc, dans l'état d'esprit qui constitue la mentalité moderne, peut encore comprendre les vérités qui relèvent de cette science traditionnelle ?

Comme *Vishnu* dans l'Inde, et aussi sous la forme du poisson, l'*Oannès* chaldéen, en qui certains n'ont pas hésité à reconnaître déjà une figure du Christ⁸, enseigne également aux hommes la doctrine primordiale : frappant exemple de l'unité qui existe entre les traditions en apparence les plus différentes, et qui demeurerait inexplicable si l'on n'admettait leur rattachement à une source commune. Il nous semble d'ailleurs que le symbolisme d'*Oannès* ou de *Dagon* n'est pas seulement celui du poisson en général, mais doit être rapproché plus spécialement de celui du dauphin ; celui-ci, chez les Grecs, était lié au culte d'*Apollon*⁹ et avait donné son nom à *Delphes* ; et, ce qui est bien significatif, on disait que ce culte venait des Hyperboréens. Ce qui nous donne à penser qu'il convient d'envisager un tel

⁵ Nous avons déjà indiqué ce rapport dans notre article sur *Le Verbe et le Symbole* (janvier 1926).

⁶ *Shruti* s'oppose à *Smriti*, « ce dont on se souvient », qui désigne tout ce qui, dans la tradition, est le fruit, non plus de la révélation ou de l'inspiration directe, mais de la réflexion s'exerçant sur celle-ci et la prenant comme son principe, pour en tirer des applications adaptées aux circonstances contingentes de temps et de lieu. Les rapports de la *Shruti* et de la *Smriti* sont comparés à ceux du soleil et de la lune, c'est-à-dire de la lumière directe et de la lumière réfléchie.

⁷ Nous avons déjà signalé la présence de ce même idéogramme *Aum* dans l'ancien symbolisme chrétien, à la fin de notre article sur *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 486 ; cf. aussi l'étude de M. Charbonneau-Lassay sur *Le Symbolisme de la Rose*, mars 1926, p. 303. — En sanscrit, la voyelle *o* est formée par la réunion de *a* et *u* ; c'est pourquoi le monosyllabe sacré doit se transcrire par *Om*, ce qui correspond d'ailleurs à sa prononciation réelle, bien que ce soit la forme *Aum* qui représente exactement sa décomposition en ses trois éléments constitutifs.

⁸ Voir à ce sujet les travaux du Hiéron de Paray-le-Monial. — Il est intéressant de noter que la tête de poisson, qui formait la coiffure des prêtres d'*Oannès*, est aussi, dans l'Église chrétienne, la mitre des évêques.

⁹ C'est ce qui explique le rattachement du symbole du dauphin à l'idée de la lumière, signalé par M. Charbonneau-Lassay dans son dernier article (janvier 1927, p. 149).

rapprochement (que nous ne trouvons pas nettement indiqué, par contre, dans le cas de la manifestation de *Vishnu*), c'est surtout l'étroite connexion qui existe entre le symbole du dauphin et celui de la « Femme de mer » (l'*Aphrodite Anadyomène* des Grecs)¹⁰ ; précisément, celle-ci se présente, sous des noms divers, comme la parèdre d'*Oannès* ou de ses équivalents, c'est-à-dire comme figurant un aspect complémentaire du même principe¹¹. C'est la « Dame du Lotus » (*Istar*, comme *Esther* en hébreu, signifie « lotus », et aussi quelquefois « lis », deux fleurs qui, dans le symbolisme, se remplacent souvent l'une l'autre)¹², comme la *Kouan-Yn* extrême-orientale, qui est également, sous une de ses formes, la « Déesse du fond des mers » ; il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, mais ce n'est pas là ce que, pour cette fois, nous nous sommes proposé¹³. Ce que nous avons voulu montrer, c'est que le symbole du poisson était tout particulièrement prédestiné à figurer le Christ, comme représentant deux fonctions qui lui appartiennent essentiellement (et cela sans

¹⁰ Il ne faut pas confondre cette « Femme de mer » avec la sirène, bien qu'elle soit quelquefois représentée sous une forme similaire.

¹¹ La *Dea Syra* est proprement la « Déesse solaire » ; le nom de *Syria*, qui n'a pas toujours désigné exclusivement le pays qui le porte encore aujourd'hui, est le même que *Sūrya*, nom sanscrit du Soleil ; et c'est dans le même sens qu'il faut entendre la tradition suivant laquelle Adam, dans le Paradis terrestre, parlait la langue « syriaque ».

¹² Le lis et le lotus, ayant respectivement six et huit pétales, correspondent aux deux formes de la roue à six et huit rayons, ainsi que nous l'avons déjà indiqué (*L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 480). – En hébreu, les deux noms *Esther* et *Sushanah* ont la même signification, et, de plus, ils sont numériquement équivalents ; leur nombre commun est 661, et, en plaçant devant chacun d'eux la lettre *hé*, signe de l'article défini, dont la valeur est 5, on obtient 666, ce dont certains n'ont pas manqué de tirer des déductions quelque peu fantaisistes ; pour notre part, nous ne donnons cette indication qu'à titre de simple curiosité.

¹³ Nous ferons cependant remarquer encore que la figure de l'*Ea* babylonien, moitié chèvre et moitié poisson, telle que l'a reproduite M. Charbonneau-Lassay [Voici l'illustration en question :



], est identique à celle du Capricorne zodiacal, dont elle a peut-être même été le prototype ; or il est important de se rappeler, à cet égard, que ce signe du Capricorne correspond, dans le cycle annuel, au solstice d'hiver et à la *Janua Cæli*. Le *Makara*, qui, dans le Zodiaque hindou, tient la place du Capricorne, n'est pas sans présenter une certaine similitude avec le dauphin ; l'opposition symbolique qui existe parfois entre celui-ci et le poulpe doit donc se ramener à celle des deux signes solsticiaux du Capricorne et du Cancer (ce dernier, dans l'Inde, est représenté par le crabe, ce qui explique aussi que ces deux mêmes animaux se soient trouvés associés dans certains cas, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, comme indiquant les deux points extrêmes atteints par le soleil dans sa marche annuelle (voir janvier 1927, pp. 149-150) ; enfin, le rôle du dauphin comme conducteur des âmes bienheureuses (*ibid.*, p. 147) se rapporte évidemment à la *Janua Cæli*. Il importe de ne pas commettre ici de confusion avec un autre signe zodiacal, celui des Poissons, dont le symbolisme est différent et doit être rapporté exclusivement à celui du poisson commun, envisagé notamment comme emblème de fécondité (et surtout au sens spirituel). – On pourra remarquer, en outre, qu'*Ea* tient devant lui, comme le scarabée égyptien, une boule qui représente l'« Œuf du Monde ».

préjudice de son rapport avec l'idée de la fécondité et du « principe de vie », qui fournit encore une raison supplémentaire de cette figuration), puisque, sous ce symbole, le Verbe apparaît à la fois, dans les traditions antiques, comme Révéléateur et comme Sauveur.

P.-S. – Certains s'étonneront peut-être, soit à propos des considérations que nous venons d'exposer, soit à propos de celles que nous avons déjà données dans d'autres articles ou que nous donnerons encore par la suite, de la place prépondérante (quoique nullement exclusive, bien entendu) que nous faisons, parmi les différentes traditions antiques, à celle de l'Inde ; et cet étonnement, en somme, serait assez compréhensible, étant donnée l'ignorance complète où l'on est généralement, dans le monde occidental, de la véritable signification des doctrines dont il s'agit. Nous pourrions nous borner à faire remarquer que, ayant eu l'occasion d'étudier plus particulièrement les doctrines hindoues, nous pouvons légitimement les prendre comme terme de comparaison ; mais nous croyons préférable de déclarer nettement qu'il y a à cela d'autres raisons plus profondes et d'une portée tout à fait générale. À ceux qui seraient tentés d'en douter, nous conseillerons vivement de lire le très intéressant livre du R. P. William Wallace, S. J., intitulé *De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes*¹⁴, qui constitue à cet égard un témoignage de grande valeur. C'est une autobiographie de l'auteur, qui, étant allé dans l'Inde comme missionnaire anglican, fut converti au Catholicisme par l'étude directe qu'il fit des doctrines hindoues ; et, dans les aperçus qu'il en donne, il fait preuve d'une compréhension de ces doctrines qui, sans être absolument complète sur tous les points, va incomparablement plus loin que tout ce que nous avons trouvé dans d'autres ouvrages occidentaux, y compris ceux des « spécialistes ». Or le R. P. Wallace déclare formellement, entre autres choses, que « le *Sanâtana Dharma* des sages hindous (ce qu'on pourrait rendre assez exactement par *Lex perennis* : c'est le fond immuable de la doctrine) procède exactement du même principe que la religion chrétienne », que « l'un et l'autre visent le même but et offrent les mêmes moyens essentiels de l'atteindre » (p. 218 de la traduction française), que « Jésus-Christ apparaît aussi évidemment le Consommateur du *Sanâtana Dharma* des Hindous, ce sacrifice aux pieds du Suprême, que le Consommateur de la religion typique et prophétique des Juifs et de la Loi de Moïse » (p. 217), et que la doctrine hindoue est « le naturel pédagogue menant au Christ » (p. 142). Cela ne justifie-t-il pas amplement l'importance que nous attribuons ici à cette tradition, dont l'harmonie profonde avec le Christianisme ne saurait échapper à quiconque l'étudie, comme l'a fait le R. P. Wallace, sans idées préconçues ? Nous nous estimerons heureux si nous parvenons à faire sentir quelque peu cette harmonie sur les points que nous avons l'occasion de traiter, et à faire comprendre en même temps que la raison doit en être cherchée dans le lien très direct qui unit la doctrine hindoue à la grande Tradition primordiale.

¹⁴ Traduction française du R. P. Humblet, S. J. ; librairie Albert Dewit, Bruxelles, 1921.

XLIV

L'Emblème du Sacré-Cœur dans une société secrète américaine

Publié dans Regnabit, mars 1927.

On sait que l'Amérique du Nord est la terre de prédilection des sociétés secrètes et demi-secrètes, qui y pullulent tout autant que les sectes religieuses ou pseudo-religieuses de tout genre, lesquelles, d'ailleurs, y prennent elles-mêmes assez volontiers cette forme. Dans ce besoin de mystère, dont les manifestations sont souvent bien étranges, faut-il voir comme une sorte de contrepoids au développement excessif de l'esprit pratique, qui, d'autre part, est regardé généralement, et à juste titre, comme une des principales caractéristiques de la mentalité américaine ? Nous le pensons pour notre part, et nous voyons effectivement dans ces deux extrêmes, si singulièrement associés, deux produits d'un seul et même déséquilibre, qui a atteint son plus haut point dans ce pays, mais qui, il faut bien le dire, menace actuellement de s'étendre à tout le monde occidental.

Cette remarque générale étant faite, on doit reconnaître que, parmi les multiples sociétés secrètes américaines, il y aurait bien des distinctions à faire ; ce serait une grave erreur que de s'imaginer que toutes ont le même caractère et tendent à un même but. Il en est quelques-unes qui se déclarent spécifiquement catholiques, comme les « Chevaliers de Colomb » ; il en est aussi de juives, mais surtout de protestantes ; et, même dans celles qui sont neutres au point de vue religieux, l'influence du protestantisme est souvent prépondérante. C'est là une raison de se méfier : la propagande protestante est fort insinuante et prend toutes les formes pour s'adapter aux divers milieux où elle veut pénétrer ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle s'exerce, d'une façon plus ou moins dissimulée, sous le couvert d'associations comme celles dont il s'agit.

Il convient de dire aussi que certaines de ces organisations ont un caractère peu sérieux, voire même assez puéril ; leurs prétendus secrets sont parfaitement inexistants, et n'ont d'autre raison d'être que d'exciter la curiosité et d'attirer des adhérents ; le seul danger que présentent celles-là, en somme, c'est qu'elles exploitent et développent ce déséquilibre mental auquel nous faisons allusion tout à l'heure. C'est ainsi qu'on voit de simples sociétés de secours mutuels faire usage d'un rituel soi-disant symbolique, plus ou moins imité des formes maçonniques, mais

éminemment fantaisiste, et trahissant l'ignorance complète où étaient ses auteurs des données les plus élémentaires du véritable symbolisme.

À côté de ces associations simplement « fraternelles », comme disent les Américains, et qui semblent être les plus largement répandues, il en est d'autres qui ont des prétentions initiatiques ou ésotériques, mais qui, pour la plupart, ne méritent pas davantage d'être prises au sérieux, tout en étant peut-être plus dangereuses en raison de ces prétentions mêmes, propres à tromper et à égarer les esprits naïfs ou mal informés. Le titre de « Rose-Croix », par exemple, paraît exercer une séduction toute particulière et a été pris par bon nombre d'organisations dont les chefs n'ont même pas la moindre notion de ce que furent autrefois les véritables Rose-Croix ; et que dire des groupements à étiquettes orientales, ou de ceux qui prétendent se rattacher à d'antiques traditions, et où l'on ne trouve exposées, en réalité, que les idées les plus occidentales et les plus modernes ?

Parmi d'anciennes notes concernant quelques-unes de ces organisations, nous en avons retrouvé une qui a retenu notre attention, et qui, à cause d'une des phrases qu'elle contient, nous a paru mériter d'être reproduite ici, bien que les termes en soient fort peu clairs et laissent subsister un doute sur le sens précis qu'il convient d'attribuer à ce dont il s'agit. Voici, exactement reproduite, la note en question, qui se rapporte à une société intitulée *Order of Chylena*, sur laquelle nous n'avons d'ailleurs pas d'autres renseignements¹ : « Cet Ordre fut fondé par Albert Staley, à Philadelphie (Pennsylvanie), en 1879. Son manuel a pour titre *The Standard United States Guide*. L'Ordre a cinq Points de Compagnonnage, dérivés du vrai Point *E Pluribus Unum* (devise des États-Unis). Son étendard porte les mots *Evangel* et *Evangeline*, inscrits dans des étoiles à six pointes. La "Philosophie de la Vie Universelle" paraît être son étude fondamentale, et la parole perdue du Temple en est un élément. *Ethiopia*, Elle, est la Fiancée ; *Chylena*, Lui, est le Rédempteur. Le "Je Suis" semble être le (ici un signe formé de deux cercles concentriques). "Vous voyez ce Sacré-Cœur ; le contour vous montre ce Moi (ou plus exactement ce 'Je')"², dit *Chylena* ».

À première vue, il semble difficile de découvrir là-dedans rien de net ni même d'intelligible : on y trouve bien quelques expressions empruntées au langage maçonnique, comme les « cinq points de compagnonnage » et la « parole perdue du Temple » ; on y trouve aussi un symbole bien connu et d'usage très général, celui de l'étoile à six pointes ou « sceau de Salomon », dont nous avons déjà eu l'occasion de parler ici³ ; on y reconnaît encore l'intention de donner à l'organisation un caractère proprement américain ; mais que peut bien signifier tout le reste ? Surtout, que signifie la dernière phrase, et faut-il y voir l'indice de quelque contrefaçon du Sacré-

¹ C'est la traduction d'une notice extraite d'une brochure intitulée *Arcane Associations*, éditée par la *Societas Rosicruciana* d'Amérique (Manchester, N. H., 1905).

² Le texte anglais porte : « You see this Sacred Heart ; the outline shows you that I. »

³ *Le Christisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives*, novembre 1925, pp. 396-397.

Cœur, à joindre à celles dont M. Charbonneau-Lassay a entretenu précédemment les lecteurs de *Regnabit*⁴ ?

Nous devons avouer que nous n'avons pu découvrir jusqu'ici ce que signifie le nom de *Chylena*, ni comment il peut être employé pour désigner le « Rédempteur », ni même en quel sens, religieux ou non, ce dernier mot doit être entendu. Il semble pourtant qu'il y ait, dans la phrase où il est question de la « Fiancée » et du « Rédempteur », une allusion biblique, probablement inspirée du *Cantique des Cantiques* ; et il est assez étrange que ce même « Rédempteur » nous montre le Sacré-Cœur (est-ce son propre cœur ?), comme s'il était véritablement le Christ lui-même ; mais, encore une fois, pourquoi ce nom de *Chylena* ? D'autre part, on peut se demander aussi ce que vient faire là le nom d'*Evangeline*, l'héroïne du célèbre poème de Longfellow ; mais il paraît être pris comme une forme féminine de celui d'*Evangel* en face duquel il est placé ; est-ce l'affirmation d'un esprit « évangélique », au sens quelque peu spécial où l'entendent les sectes protestantes qui se parent si volontiers de cette dénomination ? Enfin, si le nom d'*Ethiopia* s'applique à la race noire, ce qui en est l'interprétation la plus naturelle⁵, peut-être faudrait-il en conclure que la « rédemption » plus ou moins « évangélique » (c'est-à-dire protestante) de celle-ci est un des buts que se proposent les membres de l'association. S'il en était ainsi, la devise *E Pluribus Unum* pourrait logiquement s'interpréter dans le sens d'une tentative de rapprochement, sinon de fusion, entre les races diverses qui constituent la population des États-Unis, et que leur antagonisme naturel a toujours si profondément séparées ; ce n'est là qu'une hypothèse, mais elle n'a du moins rien d'invraisemblable.

S'il s'agit d'une organisation d'inspiration protestante, ce n'est pas une raison suffisante pour penser que l'emblème du Sacré-Cœur y soit nécessairement détourné de sa véritable signification ; certains protestants, en effet, ont eu pour le Sacré-Cœur une dévotion réelle et sincère⁶. Cependant, dans le cas actuel, le mélange d'idées hétéroclites dont témoignent les quelques lignes que nous avons reproduites nous incite à la méfiance ; nous nous demandons ce que peut être cette « Philosophie de la Vie Universelle » qui semble avoir pour centre le principe du « Je Suis » (*I Am*). Tout cela, assurément, pourrait s'entendre en un sens très légitime, et même se rattacher d'une certaine façon à la conception du cœur comme centre de l'être ; mais, étant données les tendances de l'esprit moderne, dont la mentalité américaine est l'expression la plus complète, il est fort à craindre que cela ne soit pris que dans un sens tout individuel (ou « individualiste » si l'on préfère) et purement humain. C'est là ce sur quoi nous voulons appeler l'attention en terminant l'examen de cette sorte d'énigme, sur laquelle nous serions heureux d'avoir des éclaircissements complémentaires s'il se trouvait quelqu'un de nos lecteurs qui puisse nous en fournir,

⁴ *Les représentations blasphématoires du Cœur de Jésus*, août-septembre 1924.

⁵ *Le Nigra sum, sed formosa* du *Cantique des Cantiques* justifierait peut-être le fait que cette appellation est appliquée à la « Fiancée ».

⁶ Nous avons déjà cité l'exemple du chapelain de Cromwell, Thomas Goodwin, qui consacra un livre à la dévotion au Cœur de Jésus (*Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives*, novembre 1925, p. 402).

particulièrement parmi nos amis du Canada, mieux placés pour avoir des informations à ce sujet, et qui ont souvent à se préoccuper des inconvénients de la pénétration des organisations du pays voisin dans leur propre contrée.

La tendance moderne, telle que nous la voyons s'affirmer dans le protestantisme, est tout d'abord la tendance à l'individualisme, qui se manifeste clairement par le « libre examen », négation de toute autorité spirituelle légitime et traditionnelle. Ce même individualisme, au point de vue philosophique, s'affirme également dans le rationalisme, qui est la négation de toute faculté de connaissance supérieure à la raison, c'est-à-dire au mode individuel et purement humain de l'intelligence ; et ce rationalisme, sous toutes ses formes, est plus ou moins directement issu du cartésianisme, auquel le « Je Suis » nous fait songer tout naturellement, et qui prend le sujet pensant, et rien de plus, comme unique point de départ de toute réalité. L'individualisme, ainsi entendu dans l'ordre intellectuel, a pour conséquence presque inévitable ce qu'on pourrait appeler une « humanisation » de la religion, qui finit par dégénérer en « religiosité », c'est-à-dire par n'être plus qu'une simple affaire de sentiment, un ensemble d'aspirations vagues et sans objet défini ; le sentimentalisme, du reste, est pour ainsi dire complémentaire du rationalisme⁷. Sans même parler de conceptions telles que celle de l'« expérience religieuse » de William James, on trouverait facilement des exemples de cette déviation, plus ou moins accentuée, dans la plupart des multiples variétés du protestantisme, et notamment du protestantisme anglo-saxon, où le dogme se dissout en quelque sorte et s'évanouit pour ne laisser subsister que ce « moralisme » humanitaire dont les manifestations plus ou moins bruyantes sont un des traits caractéristiques de notre époque. De ce « moralisme » qui est l'aboutissement logique du protestantisme au « moralisme » purement laïque et « areligieux » (pour ne pas dire antireligieux), il n'y a qu'un pas, et certains le franchissent assez aisément ; ce ne sont là, en somme, que des degrés différents dans le développement d'une même tendance.

Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner qu'il soit parfois fait usage d'une phraséologie et d'un symbolisme dont l'origine est proprement religieuse, mais qui se trouvent dépouillés de ce caractère et détournés de leur première signification, et qui peuvent tromper facilement ceux qui ne sont pas avertis de cette déformation ; que cette tromperie soit intentionnelle ou non, le résultat est le même. C'est ainsi qu'on a contrefait la figure du Sacré-Cœur pour représenter le « Cœur de l'Humanité » (entendue d'ailleurs au sens exclusivement collectif et social), comme l'a signalé M. Charbonneau-Lassay dans l'article auquel nous faisons allusion plus haut, et dans lequel il citait à ce propos un texte où il est parlé « du Cœur de Marie symbolisant le cœur maternel de la Patrie humaine, cœur féminin, et du Cœur de Jésus symbolisant le cœur paternel de l'Humanité, cœur masculin ; cœur de l'homme, cœur de la femme, tous deux divins dans leur principe spirituel et naturel »⁸. Nous ne savons

⁷ Voir *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*, avril 1926, p. 385.

⁸ Citation de *L'Écho de l'Invisible* (1917), dans *Les représentations blasphématoires du Cœur de Jésus*, août-septembre 1924, pp. 192-193.

trop pourquoi ce texte nous est revenu invinciblement à la mémoire en présence du document relatif à la société secrète américaine dont il vient d'être question ; sans pouvoir être absolument affirmatif là-dessus, nous avons l'impression de nous trouver là devant quelque chose du même genre. Quoi qu'il en soit, ce travestissement du Sacré-Cœur en « Cœur de l'Humanité » constitue, à proprement parler, du « naturalisme », et qui risque de dégénérer bien vite en une grossière idolâtrie ; la « religion de l'Humanité » n'est pas, à l'époque contemporaine, le monopole exclusif d'Auguste Comte et de quelques-uns de ses disciples positivistes, à qui il faut reconnaître tout au moins le mérite d'avoir exprimé franchement ce que d'autres enveloppent dans des formules perfidement équivoques. Nous avons déjà noté les déviations que certains, de nos jours, font subir couramment au mot même de « religion », en l'appliquant à des choses purement humaines⁹ ; cet abus, souvent inconscient, ne serait-il pas le résultat d'une action qui, elle, est parfaitement consciente et voulue, action exercée par ceux, quels qu'ils soient, qui semblent avoir pris à tâche de déformer systématiquement la mentalité occidentale depuis le début des temps modernes ? On est parfois tenté de le croire, surtout quand on voit, comme cela a lieu depuis la dernière guerre, s'instaurer un peu partout une sorte de culte laïque et « civique », une pseudo-religion dont toute idée du Divin est absente ; nous ne voulons pas y insister davantage pour le moment, mais nous savons que nous ne sommes pas seul à estimer qu'il y a là un symptôme inquiétant. Ce que nous dirons pour conclure cette fois, c'est que tout cela se rattache à une même idée centrale, qui est la divinisation de l'humanité, non pas au sens où le Christianisme permet de l'envisager d'une certaine manière, mais au sens d'une substitution de l'humanité à Dieu ; cela étant, il est facile de comprendre que les propagateurs d'une telle idée cherchent à s'emparer de l'emblème du Sacré-Cœur, de façon à faire de cette divinisation de l'humanité une parodie de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

P.-S. – Depuis que nous avons écrit notre article de novembre 1926, nous avons eu connaissance d'une intéressante étude de M. Étienne Gilson sur *La Mystique de la Grâce dans la « Queste del Saint Graal »*, parue dans la revue *Romania* (juillet 1925), et dans laquelle nous avons trouvé une remarque qui est à rapprocher de ce que nous disions, à la fin de cet article, sur le sens primitif du mot « mystique » comme synonyme d'« inexprimable ». Dans le texte de la *Queste del Saint Graal*, il est une formule qui revient à maintes reprises, qui a un caractère en quelque sorte rituel, et qui est celle-ci : « ce que cuers mortex ne porroit penser ne langue d'ome terrien deviser » (c'est-à-dire « ce que cœur mortel ne pourrait penser ni langue d'homme terrestre exprimer »)¹⁰. À propos d'un des passages qui

⁹ Voir notre communication sur *La réforme de la mentalité moderne*, juin 1926, pp. 8-9.

¹⁰ On remarquera que la pensée est ici rapportée au cœur, et aussi que le cœur et la langue, représentant respectivement la pensée et la parole, y sont mis en parallèle exactement comme dans les traditions égyptienne et hébraïque (voir *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, septembre-octobre 1926, pp. 218-219). Dans les passages où se rencontre la formule en question, on trouve toujours, presque immédiatement avant, l'expression « li Hauz Mestres » (c'est-à-dire « le Grand Maître »), généralement appliquée à Notre-Seigneur, et qui a, elle aussi, un caractère rituel incontestable.

contiennent cette formule, M. Gilson note qu'« elle rappelle deux textes de saint Paul si constamment cités, et d'un emploi si déterminé au moyen âge, que la signification du passage tout entier s'en trouve immédiatement éclaircie. Le premier (*I^{ère} Épître aux Corinthiens*, II, 9-10) est emprunté par saint Paul à Isaïe (LXIV, 4), mais accompagné par lui d'une glose importante : l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur n'a pas connu ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment¹¹ ; mais Dieu nous l'a révélé par son Esprit, car l'Esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu... Le second texte (*II^e Épître aux Corinthiens*, XII, 1-4) s'apparente si étroitement au premier qu'il venait se combiner avec lui spontanément par un procédé de concordance fréquemment employé au moyen âge » ; et ce second texte n'est autre que celui que nous avons cité nous-même à propos des états mystiques. Tout cela montre, une fois de plus, combien les hommes du moyen âge avaient nettement conscience de ce qui caractérise essentiellement la connaissance des choses spirituelles et des vérités de l'ordre surnaturel et divin.

¹¹ Il y a un texte analogue dans la tradition hindoue : « Lui (le Suprême *Brahma*), l'œil ne L'atteint point, ni la parole, ni le mental » (*Kêna Upanishad*, 1^{er} Khanda, shruti 3). Suivant la doctrine taoïste également, « le Principe n'est atteint ni par la vue ni par l'ouïe » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII ; traduction du R. P. Wiegner, p. 397). De même encore, le *Qorân* dit en parlant d'*Allah* : « Les regards ne peuvent L'atteindre. »

XLV

Une Contrefaçon du Catholicisme

Publié dans Regnabit, avril 1927.

Nous faisons allusion, dans notre dernier article, aux sectes pseudo-religieuses qui, de nos jours, se multiplient d'une étrange façon, et dont la plupart ont pris naissance dans le monde anglo-saxon ; nous avons, il y a quelques années, consacré un ouvrage à l'étude historique de l'une des plus répandues d'entre elles, le théosophisme¹. Nous croyons utile de revenir aujourd'hui sur ce sujet, car les singulières machinations que nous signalions alors ont continué à se développer dans le sens que nous prévoyions, et la dernière entreprise théosophiste présente ce caractère particulier d'être une véritable contrefaçon du Catholicisme, combinée assez habilement pour induire en erreur des esprits sincères, mais mal informés.

Nous n'avons pas l'intention de refaire ici l'histoire, fort compliquée d'ailleurs, de l'organisation qui porte le nom de « Société Théosophique » ; nous dirons seulement que, dans sa première phase, elle présentait, sous une étiquette orientale, un mélange confus d'idées très modernes et très occidentales avec des fragments empruntés à des doctrines des provenances les plus diverses ; et cet ensemble hétéroclite était, disait-on, la doctrine originelle dont toutes les religions étaient issues. Le théosophisme était alors assez violemment antichrétien ; mais, à un certain moment, il se produisit un changement d'orientation, au moins apparent, et le résultat en fut l'élaboration d'un « Christianisme ésotérique » de la plus extraordinaire fantaisie. On ne devait pas s'en tenir là : bientôt, on annonça la venue imminente d'un nouveau Messie, d'une autre incarnation du Christ ou, comme disent les théosophistes, de l'« Instructeur du Monde » ; mais, pour faire comprendre la façon dont on prépare cette venue, il est nécessaire de donner quelques explications sur la conception très particulière qu'on se fait du Christ dans le milieu dont il s'agit.

Nous devons donc résumer le singulier récit que M^{me} Besant, présidente de la Société Théosophique, a fait dans son ouvrage intitulé *Esoteric Christianity*, d'après des informations soi-disant obtenues par « clairvoyance », car les chefs du théosophisme ont la prétention de posséder une faculté leur permettant de faire des recherches directes dans ce qu'ils appellent les « archives occultes de la terre ». Voici l'essentiel de ce récit : l'enfant juif dont le nom fut traduit par celui de Jésus naquit en

¹ *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1921).

Palestine l'an 105 avant notre ère ; ses parents l'instruisirent dans les lettres hébraïques ; à douze ans, il visita Jérusalem, puis fut confié à une communauté essénienne de la Judée méridionale. À dix-neuf ans, Jésus entra au monastère du mont Serbal, où se trouvait une bibliothèque occultiste considérable, dont beaucoup de livres « provenaient de l'Inde transhimâlayenne » ; il parcourut ensuite l'Égypte, où il devint « un initié de la Loge ésotérique de laquelle toutes les grandes religions reçoivent leur fondateur ». Parvenu à l'âge de vingt-neuf ans, il devint « apte à servir de tabernacle et d'organe à un puissant Fils de Dieu, Seigneur de compassion et de sagesse » ; celui-ci, que les Orientaux appellent le Bodhisattwa Maitreya et que les Occidentaux nomment le Christ, descendit donc en Jésus, et, pendant les trois années de sa vie publique, « c'est lui qui vivait et se mouvait dans la forme de l'homme Jésus, prêchant, guérissant les maladies, et groupant autour de lui quelques âmes plus avancées ». Au bout de trois ans, « le corps humain de Jésus porta la peine d'avoir abrité la présence glorieuse d'un Maître plus qu'humain » ; mais les disciples qu'il avait formés restèrent sous son influence, et, pendant plus de cinquante ans, il continua à les visiter au moyen de son « corps spirituel » et à les initier aux mystères ésotériques. Par la suite, autour des récits de la vie historique de Jésus, se cristallisèrent les « mythes » qui caractérisent un « dieu solaire », et qui, après qu'on eut cessé de comprendre leur signification symbolique, donnèrent naissance aux dogmes du Christianisme.

Ce qu'il y a surtout à retenir de tout cela, c'est la façon dont se produit, d'après les théosophistes, la manifestation d'un « Grand Instructeur », ou même parfois celle d'un « Maître » de moindre importance : pour épargner à un être aussi « évolué » la peine de se préparer lui-même un « véhicule » en passant par toutes les phases du développement physique ordinaire, il faut qu'un « initié » ou un « disciple » lui prête son corps, lorsque, après y avoir été spécialement préparé par certaines épreuves, il s'est rendu digne de cet honneur. Ce sera donc, à partir de ce moment, le « Maître » qui, se servant de ce corps comme s'il était le sien propre, parlera par sa bouche pour enseigner la « religion de la sagesse ». Il résulte de là une séparation complète entre la personne du Christ, qui est l'« Instructeur du Monde », et celle de Jésus, qui était seulement le « disciple » qui lui céda son corps, et qui, assure-t-on, est parvenu lui-même au rang des « Maîtres » à une époque plus récente ; il n'est pas nécessaire d'insister sur tout ce qu'il y a de manifestement hérétique dans une semblable conception.

Dans ces conditions, le retour prochain du « Grand Instructeur » étant annoncé, le rôle que devait s'attribuer la Société Théosophique était de trouver et de préparer, comme l'auraient fait jadis les Esséniens, le « disciple » de choix en qui s'incarnera, quand le moment sera arrivé, « Celui qui doit venir ». L'accomplissement de cette mission n'alla pas sans quelques tâtonnements ; après diverses tentatives qui échouèrent, les dirigeants théosophistes jetèrent leur dévolu sur un jeune Hindou, Krishnamurti, qu'ils éduquèrent spécialement en vue de la fonction qu'ils lui destinaient. Nous ne redirons pas en détail tout ce qui s'ensuivit : procès scandaleux, démissions retentissantes, schismes à l'intérieur de la Société Théosophique ; ces incidents fâcheux ne firent d'ailleurs que retarder quelque peu la réalisation des

projets de M^{me} Besant et de ses collaborateurs. Enfin, en décembre 1925 eut lieu la proclamation solennelle du nouveau Messie ; mais, bien que plusieurs de ses « Apôtres » soient déjà désignés, on laissa subsister une telle ambiguïté qu'il est encore impossible de savoir si Krishnamurti, qu'on appelle maintenant Krishnaji, doit être lui-même le « véhicule » du Christ, ou s'il ne sera qu'un simple « précurseur ». Les mésaventures passées incitent à quelque prudence, et on se réfugie dans le vague, à tel point que, d'après certaines publications récentes, il se pourrait que le Christ « choisisse, dans chaque pays, une individualité qu'il guiderait et inspirerait d'une manière spéciale », de façon à pouvoir, « sans avoir l'obligation de parcourir corporellement le monde, parler quand il le voudrait, dans tel pays de son choix convenant le mieux à son action »². Nous devons donc nous attendre à voir de prétendus Messies ou prophètes apparaître un peu partout, d'autant plus qu'il semble, et c'est peut-être là ce qu'il y a de plus inquiétant, que la Société Théosophique ne soit pas la seule organisation qui travaille actuellement à susciter des mouvements de ce genre. Bien entendu, en disant cela, nous n'entendons pas parler des organisations qui, sous des apparences plus ou moins indépendantes, ne sont en réalité que des filiales ou des auxiliaires de la Société Théosophique, et dont certaines, comme l'« Ordre de l'Étoile d'Orient », ont été fondées spécialement pour préparer la venue du futur Messie ; mais, parmi celles-ci, il en est une sur laquelle nous tenons à attirer l'attention, car c'est là que se trouve cette contrefaçon du Catholicisme à laquelle nous faisons allusion au début.

Il existait en Angleterre, depuis quelques années, une Église vieille-catholique fondée par un prêtre excommunié, A. H. Mathew, qui s'était fait consacrer évêque par le D^r Gérard Gul, chef de l'Église vieille-catholique de Hollande, formée elle-même des débris du Jansénisme unis à quelques dissidents qui, en 1870, avaient refusé d'accepter le dogme de l'infailibilité pontificale. En 1913, le clergé de cette Église s'augmenta de plusieurs membres, tous anciens ministres anglicans et théosophistes plus ou moins en vue ; mais, deux ans plus tard, l'évêque Mathew, qui ignorait tout du théosophisme, fut épouvanté en s'apercevant que ses nouveaux adhérents attendaient la venue d'un futur Messie, et il se retira purement et simplement, leur abandonnant son Église. Les théosophistes comptaient bien en effet s'emparer entièrement de celle-ci, mais ce résultat avait été obtenu trop vite, et cela ne faisait pas leur affaire, car, pour pouvoir se présenter comme « catholiques », ils voulaient tout d'abord s'assurer le bénéfice de la « succession apostolique » en obtenant la consécration épiscopale pour quelques-uns des leurs. Le secrétaire général de la section anglaise de la Société Théosophique, J. I. Wedgwood, ayant échoué auprès de Mathew, parvint, après diverses péripéties, à se faire consacrer par F. S. Willoughby, évêque expulsé précédemment de l'Église vieille-catholique ; il se mit à la tête de celle-ci, dont le titre fut changé, en 1918, en celui d'« Église Catholique Libérale » ; il consacra à son tour d'autres évêques et fonda des branches « régionales » en divers pays : il en existe notamment une à Paris.

² *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des Douze Saints*, par E. F. Udny, prêtre de l'Église Catholique Libérale ; traduction française, p. 59.

Le but des théosophistes, en prenant la direction d'une Église « catholique » de dénomination et de rite, sinon effectivement, est assez clair : il s'agit d'attirer ceux qui, sans avoir peut-être de principes religieux bien définis, tiennent cependant à se dire chrétiens et à en conserver au moins toutes les apparences extérieures. Dans le *Theosophist* d'octobre 1916, M^{me} Besant, parlant de certains mouvements qui sont destinés, suivant elle, à acquérir une importance mondiale, mentionnait parmi eux « le mouvement peu connu appelé vieux-catholique : c'est une Église chrétienne vivante, qui croîtra et multipliera avec les années, et qui a un grand avenir devant elle ; elle est vraisemblablement appelée à devenir la future Église de la Chrétienté quand Il viendra ». C'était la première fois qu'il était officiellement question de l'Église vieille-catholique dans un organe théosophiste, et les espoirs que l'on fonde sur cette organisation se trouvaient ainsi nettement définis.

Naturellement, il n'est nullement nécessaire d'adhérer à la Société Théosophique pour faire partie de l'Église Catholique Libérale ; dans celle-ci, on n'enseigne pas ouvertement les doctrines théosophistes, mais on prépare les esprits à les accepter. La liturgie elle-même a été assez adroitement modifiée dans ce sens : on y a glissé une foule d'allusions peu compréhensibles pour le grand public, mais très claires pour ceux qui connaissent les théories en question. Chose qui mérite particulièrement d'être signalée ici, le culte du Sacré-Cœur est utilisé de la même façon, comme étant en étroite relation avec la venue du nouveau Messie : on prétend que « le Règne du Sacré-Cœur sera celui de l'Esprit du Seigneur Maitreya, et, en l'annonçant, on ne fait pas autre chose que dire sous une forme voilée que son avènement parmi les hommes est proche ». Ce renseignement, qui nous est venu d'Espagne, nous montre une déviation qui est à rapprocher des contrefaçons du Sacré-Cœur dont il a déjà été question précédemment ; les amis de *Regnabit* ne se doutaient certainement pas qu'ils travaillaient directement, quoique d'une façon dissimulée, à préparer l'avènement du Messie théosophiste !

Il y a mieux encore : ce n'est plus seulement la liturgie, c'est maintenant l'Évangile lui-même qui est altéré, et cela sous prétexte de retour au « Christianisme primitif ». On met en circulation, à cet effet, un prétendu *Évangile des Douze Saints* ; ce titre nous avait fait supposer tout d'abord qu'il s'agissait de quelque Évangile apocryphe, comme il en existe un assez grand nombre ; mais nous n'avons pas été longtemps à nous rendre compte que ce n'était qu'une simple mystification. Ce prétendu Évangile, écrit en araméen, aurait été conservé dans un monastère bouddhique du Thibet, et la traduction anglaise en aurait été transmise « mentalement » à un prêtre anglican, M. Ouseley, qui la publia ensuite. On nous dit d'ailleurs que le pauvre homme était alors « âgé, sourd, physiquement affaibli ; sa vue était des pires et sa mentalité fort ralentie ; il était plus ou moins cassé par l'âge »³ ; n'est-ce pas avouer que son état le disposait à jouer dans cette affaire un rôle de dupe ? Nous passons sur l'histoire fantastique qui est racontée pour expliquer l'origine de cette traduction, qui serait l'œuvre d'un « Maître » qui fut autrefois le

³ *Le Christianisme primitif dans l'Évangile des Douze Saints, traduction française*, p. 26.

célèbre philosophe François Bacon, puis fut connu au XVIII^e siècle comme l'énigmatique comte de Saint-Germain. Ce qui est plus intéressant, c'est de savoir quels sont les enseignements spéciaux contenus dans l'Évangile en question, et qu'on dit être « une partie essentielle du Christianisme originel, dont l'absence a tristement appauvri et appauvrit encore cette religion »⁴. Or ces enseignements se ramènent à deux : la doctrine théosophiste de la réincarnation, et la prescription du régime végétarien et antialcoolique cher à certain « moralisme » anglo-saxon ; voilà ce qu'on veut introduire dans le Christianisme, tout en prétendant que ces mêmes enseignements se trouvaient aussi jadis dans les Évangiles canoniques, qu'ils en ont été supprimés vers le IV^e siècle, et que l'*Évangile des Douze Saints* a seul « échappé à la corruption générale ». À vrai dire, la supercherie est assez grossière, mais il en est malheureusement encore trop qui s'y laisseront prendre ; il faudrait bien mal connaître la mentalité de notre époque pour se persuader qu'une chose de ce genre n'aura aucun succès.

On nous fait d'ailleurs prévoir une entreprise de plus grande envergure : « L'auteur, est-il dit dans le petit livre destiné à présenter l'Évangile soi-disant “retrouvé”, a lieu de croire qu'une Bible nouvelle et meilleure sera, sous peu, mise à notre disposition, et que l'Église Catholique Libérale l'adoptera probablement ; mais il est seul responsable de cette opinion, n'ayant pas été autorisé par l'Église à l'affirmer. Pour que la question puisse se poser, il faut naturellement que la Bible meilleure ait paru »⁵. Ce n'est encore là qu'une simple suggestion, mais il est facile de comprendre ce que cela veut dire ; la falsification va être étendue à l'ensemble des Livres saints ; nous voilà donc prévenus, et, chaque fois qu'on annoncera la découverte de quelque manuscrit contenant des textes bibliques ou évangéliques jusqu'ici inconnus, nous saurons qu'il convient de se méfier plus que jamais.

Il semble que nous entrions dans une période où il deviendra particulièrement difficile de « distinguer l'ivraie du bon grain » ; comment parviendra-t-on à faire ce discernement, si ce n'est en examinant toutes choses à la lumière du Sacré-Cœur, « en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science » ? Dans le livre que nous avons rappelé, nous évoquions, à propos des entreprises messianiques des théosophistes, cette parole de l'Évangile : « Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, qui feront de grands prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes »⁶. Nous n'en sommes pas encore là, mais ce que nous avons vu jusqu'ici n'est sans doute qu'un commencement et comme un acheminement vers des événements plus graves ; sans vouloir risquer aucune prédiction, on peut bien dire que, d'après toutes sortes d'indices, ce qui se prépare présentement est fort peu rassurant, et cela dans tous les domaines. Dans le désordre actuel, les théosophistes ne font sans doute que jouer leur rôle, comme beaucoup d'autres, d'une façon plus ou moins inconsciente ; mais, derrière tous ces mouvements qui jettent le trouble dans les esprits, il peut y avoir quelque chose

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁶ *S^t Mathieu*, XXIX, 24.

d'autrement redoutable, que leurs chefs mêmes ne connaissent pas, et dont ils ne sont pourtant en réalité que de simples instruments, comme d'autres à leur tour le sont entre leurs mains. En tout cas, il y a là, même pour le présent, un danger très réel et qu'on aurait tort de se refuser à voir ; nous avons cru bon de le dénoncer une fois de plus, et ce ne sera peut-être pas la dernière, car il est à prévoir que la propagande insinuante et multiforme à laquelle nous avons affaire aura encore d'autres manifestations.

P.-S. – Dans un article intitulé *Sem et Japhet*, paru dans la revue *Europe* (15 novembre 1926), M. François Bonjean a écrit ceci : « Fait significatif, c'est du cœur, et non pas du cerveau, que la doctrine cosmologique des plus anciens textes âryens fait le siège, ou plutôt l'emblème de l'intelligence pure, de celle qui comprend les vérités transcendantes comme l'oreille entend, et c'est à cette intuition immédiate... qu'elle donne le premier rang parmi les qualités sensibles. » Il semble qu'il y ait à la fin de ce passage un lapsus, peut-être dû à une simple omission typographique, et qu'il faille lire : « C'est à cette intuition immédiate qu'elle donne le premier rang parmi les facultés, comme elle le donne au son parmi les qualités sensibles. » Nous avons précisément parlé de cette doctrine hindoue de la primordialité du son dans notre article *À propos du Poisson* (février 1927) ; et, quant à la relation du cœur avec l'intelligence intuitive, nous l'avons déjà exposée ici à maintes reprises. Il semble que certaines vérités oubliées commencent à revenir au jour, et c'est toujours avec plaisir que nous en signalerons les indices, partout où nous les rencontrerons ; il y a là, fort heureusement, une contrepartie à l'envahissement de ce désordre mental dont nous venons d'avoir à signaler quelques symptômes inquiétants.

XLVI

Le Centre du Monde dans les doctrines extrême-orientales

Publié dans Regnabit, mai 1927.

Nous avons eu déjà, au cours de nos précédentes études, l'occasion de faire allusion, à propos des symboles du Centre, aux doctrines traditionnelles de l'Extrême-Orient, et plus spécialement au Taoïsme, qui en est la partie proprement métaphysique, tandis que le Confucianisme, beaucoup plus généralement connu, concerne uniquement les applications d'ordre social¹. Cette division de la doctrine en deux branches nettement séparées, l'une intérieure, réservée à une élite assez restreinte, et l'autre extérieure, commune à tous sans distinction, est un des traits caractéristiques de la civilisation chinoise, tout au moins depuis le VI^e siècle avant l'ère chrétienne, époque où, d'une réadaptation de la tradition antérieure à des conditions nouvelles, naquirent à la fois ces deux formes doctrinales que l'on désigne d'ordinaire sous les noms de Taoïsme et de Confucianisme.

Même dans le Confucianisme, l'idée du Centre joue un rôle qui est loin d'être négligeable : il y est fréquemment question, en effet, de l'« invariable milieu » (*tchoung-young*), qui est le lieu de l'équilibre parfait, et, en même temps, le point où se reflète directement l'« Activité du Ciel ». Il faut d'ailleurs remarquer que ce n'est pas précisément du Centre universel qu'il s'agit alors, le point de vue du Confucianisme étant limité à un ordre contingent ; cet « invariable milieu » est proprement le point de rencontre de l'« Axe du Monde » (selon la direction duquel s'exerce l'« Activité du Ciel ») avec le domaine des possibilités humaines ; en d'autres termes, c'est seulement le centre de l'état humain, qui n'est qu'une image réfléchie du Centre universel. Ce centre du domaine humain, en somme, n'est pas autre chose que le Paradis terrestre, ou l'état qui y correspond, ce qu'on peut appeler l'« état édénique » ; et la tradition extrême-orientale attache précisément une importance considérable à l'« état primordial », autre désignation équivalente à celle-là. D'autre part, ce même centre peut, sous un certain rapport, être regardé comme s'identifiant, virtuellement ou effectivement selon les cas, au véritable « Centre du Monde », entendu au sens universel ; mais ceci exige une transposition qui dépasse le point de vue spécial du Confucianisme. Pour le Taoïsme, au contraire, en raison de

¹ Voir *L'Omphalos, symbole du Centre*, juin 1926.

son caractère purement métaphysique, c'est du Centre universel qu'il s'agit constamment ; aussi est-ce à cette doctrine que nous allons maintenant nous référer d'une façon à peu près exclusive.

Un des symboles les plus fréquemment employés par le Taoïsme, aussi bien que par beaucoup d'autres doctrines traditionnelles, est celui de la « roue cosmique », dont le mouvement est la figure du changement continu auquel sont soumises toutes choses manifestées². La circonférence tourne autour de son centre, qui seul ne participe pas à cette rotation, mais demeure fixe et immuable, symbole de l'immutabilité absolue du Principe, dont l'équilibre, tel que l'envisage le Confucianisme, n'est que le reflet dans l'ordre de la manifestation. Ce centre est l'équivalent du « moteur immobile » d'Aristote ; il dirige toutes choses par son « activité non-agissante » (*wei wou-wei*), qui, bien que non-manifestée, ou plutôt parce que non-manifestée, est en réalité la plénitude de l'activité, puisque c'est celle du Principe dont sont dérivées toutes les activités particulières. C'est ce que Lao-tseu exprime en ces termes : « Le Principe est toujours non-agissant, et cependant tout est fait par lui »³.

Le sage parfait, selon la doctrine taoïste, est celui qui est parvenu au point central et qui y demeure en union indissoluble avec le Principe, participant de son immutabilité et imitant son « activité non-agissante » : « Celui qui est arrivé au maximum du vide, dit Lao-tseu, celui-là sera fixé solidement dans le repos... Retourner à sa racine (c'est-à-dire au Principe, à la fois origine première et fin dernière de tous les êtres)⁴, c'est entrer dans l'état de repos »⁵. Le « vide » dont il s'agit ici, c'est le détachement complet à l'égard de toutes les choses manifestées, transitoires et contingentes, détachement par lequel l'être échappe aux vicissitudes du « courant des formes », à l'alternance des états de « vie » et de « mort », de « condensation » et de « dissipation » (Aristote, dans un sens semblable, dit « génération » et « corruption »), passant de la circonférence de la « roue cosmique » à son centre, qui est désigné lui-même comme « le vide (le non-manifesté) qui unit les rayons et en fait une roue »⁶. « La paix dans le vide, dit Lie-tseu, est un état indéfinissable ; on ne la prend ni ne la donne ; on arrive à s'y établir »⁷. « À celui qui demeure dans le non-manifesté, tous les êtres se manifestent... Uni au Principe, il est en harmonie, par lui, avec tous les êtres. Uni au Principe, il connaît tout par les raisons générales supérieures, et n'use plus, par suite, de ses divers sens, pour connaître en particulier et en détail. La vraie raison des choses est invisible,

² Voir *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926. – La figure octogonale des huit *koua* ou « trigrammes » de Fo-hi, qui est un des symboles fondamentaux de la tradition extrême-orientale, équivaut à certains égards à la roue à huit rayons, ainsi qu'au lotus à huit pétales.

³ *Tao-te-king*, ch. XXXVII.

⁴ Le mot Tao, littéralement « Voie », qui désigne le Principe (et on se souviendra ici que le Christ a dit : « Je suis la Voie »), est représenté par un caractère idéographique qui réunit les signes de la tête et des pieds, ce qui équivaut au symbole de l'*alpha* et de l'*oméga*.

⁵ *Tao-te-king*, ch. XVI.

⁶ *Tao-te-king*, ch. XI. – Cf. *L'Omphalos, symbole du Centre*, juin 1926, pp. 45-46.

⁷ *Lie-tseu*, ch. I^{er}. – Nous citons les textes de Lie-tseu et de Tchoang-tseu d'après la traduction du R. P. Léon Wieger, S.J.

insaisissable, indéfinissable, indéterminable. Seul l'esprit rétabli dans l'état de simplicité parfaite, peut l'atteindre dans la contemplation profonde »⁸. On voit ici la différence qui sépare la connaissance transcendante du sage du savoir ordinaire ou « profane » ; et la dernière phrase doit tout naturellement rappeler cette parole de l'Évangile : « Quiconque ne recevra point le Royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera point »⁹. Du reste, les allusions à cette « simplicité », regardée comme caractéristique de l'« état primordial », ne sont pas rares dans le Taoïsme ; et de même, dans les doctrines hindoues, l'état d'« enfance » (en sanscrit *bâlya*), entendu au sens spirituel, est considéré comme une condition préalable pour l'acquisition de la connaissance par excellence.

Placé au centre de la « roue cosmique », le sage parfait la meut invisiblement¹⁰, par sa seule présence, et sans avoir à se préoccuper d'exercer une action quelconque ; son détachement absolu le rend maître de toutes choses, parce qu'il ne peut plus être affecté par rien. « Il a atteint l'impassibilité parfaite ; la vie et la mort lui étant également indifférentes, l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion. À force de scruter, il est arrivé à la vérité immuable, la connaissance du Principe universel unique. Il laisse évoluer les êtres selon leurs destinées, et se tient, lui, au centre immobile de toutes les destinées¹¹... Le signe extérieur de cet état intérieur, c'est l'imperturbabilité ; non pas celle du brave qui fonce seul, pour l'amour de la gloire, sur une armée rangée en bataille ; mais celle de l'esprit qui, supérieur au ciel, à la terre, à tous les êtres¹², habite dans un corps auquel il ne tient pas, ne fait aucun cas des images que ses sens lui fournissent, connaît tout par connaissance globale dans son unité immobile. Cet esprit-là, absolument indépendant, est maître des hommes ; s'il lui plaisait de les convoquer en masse, au jour fixé tous accourraient ; mais il ne veut pas se faire servir »¹³. L'indépendance de celui qui, dégagé de toutes les choses contingentes, est parvenu à la connaissance de la vérité immuable, est également affirmée dans l'Évangile : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres »¹⁴ ; et l'on pourrait aussi, d'autre part, faire un rapprochement entre ce qui précède et cette autre parole évangélique : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît »¹⁵.

⁸ *Lie-tseu*, ch. IV.

⁹ *S^t Luc*, XVIII, 17. – Cf. aussi *S^t Matthieu*, XI, 25, et *S^t Luc*, X, 21 : « Tandis que vous avez caché ces choses aux savants et aux prudents, vous les avez révélées aux simples et aux petits ».

¹⁰ C'est la même idée qui est exprimée d'autre part, dans la tradition hindoue, par le terme *Chakravartî*, littéralement « celui qui fait tourner la roue ». – Voir aussi, à ce sujet, ce que nous avons dit précédemment sur le *swastika* comme « signe du Pôle » (*L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, pp. 482-485).

¹¹ Suivant le commentaire traditionnel de Tchong-tseu sur le *Yi-king*, le mot « destinée » désigne la véritable raison d'être des choses ; le « centre de toutes les destinées » c'est donc le Principe en tant que tous les êtres ont en lui leur raison suffisante.

¹² Le Principe ou le Centre, en effet, est avant toute distinction, y compris celle du ciel et de la terre, qui représente la première dualité.

¹³ *Tchoang-tseu*, ch. V.

¹⁴ *S^t Jean*, VIII, 32.

¹⁵ *S^t Matthieu*, VI, 33 ; *S^t Luc*, XII, 31. – Il faut se souvenir ici du rapport étroit qui existe entre l'idée de justice et celles d'équilibre et d'harmonie (voir *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 481).

Au point central, toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs sont dépassées ; toutes les oppositions ont disparu et sont résolues dans un parfait équilibre. « Dans l'état primordial, ces oppositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres (inhérente à la manifestation et contingente comme elle), et de leurs contacts causés par la giration universelle. Elles cesseraient, si la diversité et le mouvement cessaient. Elles cessent d'emblée d'affecter l'être qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien¹⁶. Cet être n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre où il n'y a pas de conflits. Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière, son esprit vital étant "intact", aucun être ne saurait l'entamer »¹⁷. Le point neutre où tous les contrastes et toutes les antinomies se résolvent dans l'unité première, c'est le lieu central que certaines écoles d'ésotérisme musulman appellent « station divine » (*maqâmul-ilahi*), et qu'elles représentent comme l'intersection des branches de la croix, suivant un symbolisme auquel nous avons déjà fait quelques allusions¹⁸.

Ce point central et primordial est également identique au « Saint Palais » ou « Palais intérieur » de la Kabbale hébraïque, qui est au centre des six directions de l'espace, lesquelles, d'ailleurs, forment aussi une croix à trois dimensions¹⁹. En lui-même, ce point n'est pas situé, car il est absolument indépendant de l'espace, qui n'est que le résultat de son expansion ou de son développement indéfini en tous sens, et qui, par conséquent, procède entièrement de lui : « Transportons-nous en esprit, en dehors de ce monde des dimensions et des localisations, et il n'y aura plus lieu de vouloir situer le Principe »²⁰. Mais, l'espace étant réalisé, le point primordial, tout en demeurant toujours essentiellement « non-localisé », se fait le centre de cet espace (c'est-à-dire, en transposant ce symbolisme, le centre de toute la manifestation universelle) ; c'est de lui que partent les six directions (qui, s'opposant deux à deux, représentent tous les contraires), et c'est aussi à lui qu'elles reviennent, par le mouvement alternatif d'expansion et de concentration qui constitue les deux phases complémentaires de toute manifestation²¹. C'est la seconde de ces phases, le mouvement de retour vers l'origine, qui marque la voie suivie par le sage pour parvenir à l'union avec le Principe : la « concentration de sa nature », le « rassemblement de toutes ses puissances », dans le texte que nous citons tout à l'heure, l'indiquent aussi nettement que possible ; et la « simplicité », dont il a déjà

¹⁶ Cette réduction du « moi distinct » est la même chose que le « vide » dont il a été question plus haut ; il est d'ailleurs manifeste, d'après le symbolisme de la roue, que le « mouvement » d'un être est d'autant plus réduit que cet être est plus rapproché du centre.

¹⁷ *Tchoang-tseu*, ch. XIX. — La dernière phrase se rapporte encore aux conditions de l'« état primordial » : c'est l'immortalité de l'homme avant la chute, recouvrée par celui qui, revenu au « Centre du Monde », s'alimente à l'« Arbre de Vie ».

¹⁸ *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 481 ; *Cœur et Cerveau*, janvier 1927, p. 157.

¹⁹ Voir *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque*, juillet-août 1926.

²⁰ *Tchoang-tseu*, ch. XXII.

²¹ Voir encore *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 485.

été question, correspond à l'unité « sans dimensions » du point primordial. « L'homme absolument simple fléchit par cette simplicité tous les êtres, ... si bien que rien ne s'oppose à lui dans les six régions de l'espace, que rien ne lui est hostile, que le feu et l'eau ne le blessent pas »²². En effet, il se tient au centre, dont les six directions sont issues par rayonnement, et où elles viennent, dans le mouvement de retour, se neutraliser deux à deux, de sorte que, en ce point unique, leur triple opposition cesse entièrement, et que rien de ce qui en résulte ou s'y localise ne peut atteindre l'être qui demeure dans l'unité immuable. Celui-ci ne s'opposant à rien, rien non plus ne saurait s'opposer à lui, car l'opposition est nécessairement une relation réciproque, qui exige deux termes en présence, et qui, par conséquent, est incompatible avec l'unité principielle ; et l'hostilité, qui n'est qu'une conséquence ou une manifestation extérieure de l'opposition, ne peut exister à l'égard d'un être qui est en dehors et au delà de toute opposition. Le feu et l'eau, qui sont le type des contraires dans le « monde élémentaire », ne peuvent le blesser, car, à vrai dire, ils n'existent même plus pour lui en tant que contraires, étant rentrés, en s'équilibrant et se neutralisant l'un l'autre par la réunion de leurs qualités complémentaires, dans l'indifférenciation de l'éther primordial.

Pour celui qui se tient au centre, tout est unifié, car il voit toutes choses dans l'unité du Principe ; tous les points de vue particuliers (ou, si l'on veut, « particularistes ») et analytiques, qui ne sont fondés que sur des distinctions contingentes, et dont naissent toutes les divergences des opinions individuelles, ont disparu pour lui, résorbés dans la synthèse totale de la connaissance transcendante, adéquate à la vérité une et immuable. « Son point de vue à lui, c'est un point d'où ceci et cela, oui et non, paraissent encore non-distingués. Ce point est le pivot de la norme ; c'est le centre immobile d'une circonférence sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités ; d'où l'on ne voit qu'un infini, qui n'est ni ceci ni cela, ni oui ni non. Tout voir dans l'unité primordiale non encore différenciée, ou d'une distance telle que tout se fond en un, voilà la vraie intelligence »²³. Le « pivot de la norme », c'est ce que presque toutes les traditions appellent le « Pôle »²⁴, c'est-à-dire le point fixe autour duquel s'accomplissent les révolutions du monde, selon la norme ou la loi qui régit toute manifestation, et qui n'est elle-même que l'émanation directe du centre, l'expression de la « Volonté du Ciel » dans l'ordre cosmique²⁵.

²² *Lie-tseu*, ch. II.

²³ *Tchoang-tseu*, ch. II.

²⁴ La « Grande Unité » (*Tai-i*) est représentée comme résidant dans l'étoile polaire, qui est appelée *Tien-ki*, c'est-à-dire littéralement « faite du ciel ».

²⁵ La « Rectitude » (*Te*), dont le nom évoque l'idée de l'« Axe du Monde », est, dans la doctrine de Lao-tseu, ce qu'on pourrait appeler une « spécification » de la « Voie » (*Tao*) par rapport à un être ou à un état d'existence déterminé : c'est la direction que cet être doit suivre pour que son existence soit selon la « Voie », ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe (direction prise dans le sens ascendant, tandis que, dans le sens descendant, cette même direction est celle de l'« Activité du Ciel »). — Ceci peut être rapproché de ce que nous avons indiqué précédemment au sujet de la signification symbolique de l'orientation rituelle (*L'idée du Centre dans les traditions antiques*, mai 1926, p. 485).

On remarquera qu'il y a, formulée d'une façon particulièrement explicite dans le dernier texte que nous venons de citer, une image beaucoup plus juste que celle dont s'est servi Pascal lorsqu'il a parlé d'« une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». À première vue, on pourrait presque croire que les deux images sont comparables, sinon identiques ; mais, en réalité, elles sont exactement inverses l'une de l'autre ; Pascal, en effet, s'est ici laissé entraîner par son imagination de géomètre, qui l'a amené à renverser les véritables rapports, tels qu'on doit les envisager au point de vue métaphysique. C'est le centre qui n'est proprement nulle part, puisque, comme nous le disions plus haut, il est « non-localisé » ; il ne peut être trouvé en aucun lieu de la manifestation, étant absolument transcendant par rapport à celle-ci, tout en étant intérieur à toutes choses. Il est au delà de tout ce qui peut être atteint par les sens et par les facultés qui procèdent de l'ordre sensible : « Le Principe ne peut être atteint ni par la vue ni par l'ouïe... Le Principe ne peut pas être entendu ; ce qui s'entend, ce n'est pas lui. Le Principe ne peut pas être vu ; ce qui se voit, ce n'est pas lui. Le Principe ne peut pas être énoncé ; ce qui s'énonce, ce n'est pas lui... Le Principe, ne pouvant pas être imaginé, ne peut pas non plus être décrit »²⁶. Tout ce qui peut être vu, entendu, imaginé, énoncé ou décrit, appartient nécessairement à la manifestation ; c'est donc, en réalité, la circonférence qui est partout, puisque tous les lieux de l'espace, ou, plus généralement, toutes les choses manifestées (l'espace n'étant ici qu'un symbole de la manifestation universelle), « toutes les contingences, les distinctions et les individualités », ne sont que des éléments du « courant des formes », des points de la circonférence de la « roue cosmique ».

Nous nous sommes borné à reproduire et à expliquer quelques textes choisis parmi beaucoup d'autres du même genre, et empruntés surtout aux grands commentateurs taoïstes du IV^e siècle avant notre ère, Lie-tseu et Tchoang-tseu. L'orientaliste G. Pauthier, qui, sans avoir pénétré jusqu'au sens profond des doctrines traditionnelles, avait du moins entrevu plus de choses que beaucoup de ceux qui sont venus après lui, appelait le Taoïsme « un Christianisme primitif » ; ce n'était pas sans raison, et les considérations que nous avons exposées aideront peut-être à le comprendre. On pourra, notamment, reconnaître qu'il existe une concordance des plus frappantes entre l'idée du sage qui, se tenant au « Centre du Monde », uni au Principe, y demeure dans la paix, soustrait à toutes les vicissitudes du monde extérieur, et l'idée de l'« habitat spirituel » dans le Cœur du Christ, dont il a déjà été parlé ici à diverses reprises²⁷. C'est là encore une preuve de l'harmonie des traditions antiques avec le Christianisme, harmonie qui, pour nous, trouve précisément sa source et son explication au « Centre du Monde », nous voulons dire au Paradis terrestre : comme les quatre fleuves sont issus de la fontaine unique qui est au pied de

²⁶ Tchoang-tseu, ch. XXII. – Voir le « post-scriptum » de notre article de mars 1927, pp. 350-351.

²⁷ À propos de cette question, nous avons encore relevé dernièrement une référence intéressante : dans les *Révélations de l'Amour divin à Julienne de Norwich, recluse du XIV^e siècle*, dont une traduction française vient d'être publiée par Dom G. Meunier, la dixième révélation montre toute la portion du genre humain qui sera sauvée, placée dans « le divin Cœur percé par la lance ».

l'« Arbre de Vie », ainsi tous les grands courants traditionnels sont dérivés de la Révélation primitive.

XLVII

Le grain de sénevé¹

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1949.

À propos du symbolisme de la lettre hébraïque *iod* figurée à l'intérieur du cœur², nous avons signalé que, dans le cœur rayonnant du marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques, la blessure a la forme d'un *iod*, et cette ressemblance est trop frappante et trop significative pour n'être pas intentionnelle ; d'autre part, dans une estampe dessinée et gravée par Callot pour une thèse soutenue en 1625^{*}, on voit le cœur du Christ contenant trois *iod*. Que cette lettre, la première du Nom tétragrammatique et celle à partir de laquelle sont formées toutes les autres lettres de l'alphabet hébraïque, soit seule pour représenter l'Unité divine³, ou qu'elle soit répétée trois fois avec une signification « trinitaire⁴ », elle est toujours essentiellement l'image du Principe. Le *iod* dans le cœur, c'est donc le Principe résidant au centre, soit, au point de vue macrocosmique, au « Centre du Monde » qui est le « Saint Palais » de la Kabbale⁵, soit aussi, au point de vue microcosmique, et virtuellement tout au moins, au centre de tout être, qui est toujours symbolisé par le cœur dans les différentes doctrines traditionnelles⁶, et qui est le point le plus intérieur, le point de contact avec le Divin. Suivant la Kabbale, la *Shekinah* ou la « Présence divine », qui est identifiée à la « Lumière du Messie⁷ », habite (*shakan*) à la fois dans le tabernacle, appelé pour cette raison *mishkan*, et dans le cœur des fidèles⁸ ; et il

¹ Cet article, qui avait été écrit autrefois pour la revue *Regnabit*, mais qui ne put y paraître, l'hostilité de certains milieux « néo-scolastiques » nous ayant obligé alors à cesser notre collaboration, se place plus spécialement dans la « perspective » de la tradition chrétienne, avec l'intention d'en montrer le parfait accord avec les autres formes de la tradition universelle ; il complète les quelques indications que nous avons données sur le même sujet dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III. Nous n'y avons apporté que très peu de modifications, pour préciser davantage quelques points, et surtout pour ajouter des références à nos différents ouvrages là où cela nous a paru pouvoir présenter quelque utilité pour les lecteurs.

² Cf. *L'Œil qui voit tout*.

^{*} [Cf. l'illustration en question, donnée plus haut dans *À propos des signes corporatifs et de leur sens originel*.]

³ Cf. *La Grande Triade*, pp. 169-171.

⁴ Cette signification existe du moins certainement quand la figuration des trois *iod* est due à des auteurs chrétiens, comme dans le cas de l'estampe que nous venons de mentionner ; d'une façon plus générale (car il ne faut pas oublier que les trois *iod* se rencontrent aussi comme forme abrégée du tétragramme dans la tradition judaïque elle-même), elle est en rapport avec le symbolisme universel du triangle dont nous avons indiqué aussi, d'autre part, la relation avec celui du cœur.

⁵ Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

⁶ Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III.

⁷ Cf. *Le Roi du Monde*, ch. III.

⁸ Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII. – La résidence d'*Es-Sakinah* dans le cœur des fidèles est également affirmée par la tradition islamique.

existe un rapport très étroit entre cette doctrine et la signification du nom d'*Emmanuel*, appliqué au Messie et interprété comme « Dieu en nous ». Mais il y a encore, à cet égard, bien d'autres considérations à développer, surtout en partant de ce fait que le *iod*, en même temps que le sens de « principe », a aussi celui de « germe » : le *iod* dans le cœur, c'est donc en quelque sorte le germe enveloppé dans le fruit ; il y a là l'indication d'une identité, au moins sous un certain rapport, entre le symbolisme du cœur et celui de l'« Œuf du Monde », et l'on peut aussi comprendre par là pourquoi le nom de « germe » est appliqué au Messie en divers passages de la Bible⁹. C'est surtout l'idée du germe dans le cœur qui doit ici retenir notre attention ; elle le mérite d'ailleurs d'autant plus qu'elle est en relation directe avec la signification profonde d'une des plus célèbres paraboles évangéliques, celle du grain de sénevé.

Pour bien comprendre cette relation, il faut se reporter tout d'abord à la doctrine hindoue, qui donne au cœur, en tant que centre de l'être, le nom de « Cité divine » (*Brahma-pura*), et qui, chose très remarquable, applique à cette « Cité divine » des expressions identiques à quelques-unes de celles qui sont employées dans l'*Apocalypse* pour décrire la « Jérusalem Céleste¹⁰ ». Le Principe divin, en tant qu'il réside au centre de l'être, est souvent désigné symboliquement comme « l'Éther dans le cœur », l'élément primordial dont procèdent tous les autres étant pris naturellement pour représenter le Principe ; et cet « Éther » (*Âkâsha*) est la même chose que l'*Avir* hébraïque du mystère duquel jaillit la lumière (*Aor*), qui réalise l'étendue par son rayonnement à l'extérieur¹¹, « faisant du vide (*thohû*) quelque chose et de ce qui n'était pas ce qui est¹² », tandis que, par une concentration corrélatrice à cette expansion lumineuse, il reste à l'intérieur du cœur le *iod*, c'est-à-dire « le point caché devenu manifesté », un en trois et trois en un¹³. Mais nous laisserons maintenant de côté ce point de vue cosmogonique, pour nous attacher de préférence au point de vue qui concerne un être particulier, tel que l'être humain, tout en ayant d'ailleurs bien soin de remarquer qu'il y a entre ces deux points de vue macrocosmique et microcosmique une correspondance analogique en vertu de laquelle une transposition de l'un à l'autre est toujours possible.

Dans les textes sacrés de l'Inde, nous trouvons ceci : « Cet *Âtmâ* (l'Esprit divin), qui réside dans le cœur, est plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet ; cet *Âtmâ*, qui réside dans le cœur, est aussi plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère, plus grand que le ciel, plus

⁹ Isaïe, IV, 2 ; Jérémie, XXIII, 5 ; Zacharie, III, 8, et VI, 12. – Cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVII et XLVIII, et aussi notre étude déjà citée sur *L'Œil qui voit tout*.

¹⁰ Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III.

¹¹ Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III.

¹² C'est le *Fiat Lux* (*Yehi Aor*) de la Genèse, première affirmation du Verbe divin dans l'œuvre de la création ; vibration initiale qui ouvre la voie au développement des possibilités contenues potentiellement, à l'état « informe et vide » (*thohû va-bohû*), dans le chaos originel (cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVI).

¹³ Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IV.

grand que tous ces mondes ensemble¹⁴. » Il est impossible de ne pas être frappé de la similitude des termes de ce passage avec ceux de la parabole évangélique à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure : « Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevé, qu'un homme prend et sème dans son champ ; ce grain est la plus petite de toutes les semences, mais, lorsqu'il est crû, il est plus grand que tous les autres légumes, et il devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent se reposer sur ses branches¹⁵. »

À ce rapprochement qui semble s'imposer, une seule objection pourrait être faite : est-il vraiment possible d'assimiler à « l'Âtmâ qui réside dans le cœur » ce que l'Évangile désigne comme le « Royaume des Cieux » ou le « Royaume de Dieu » ? C'est l'Évangile lui-même qui fournit la réponse à cette question, et cette réponse est nettement affirmative ; en effet, aux Pharisiens qui demandaient quand viendrait le « Royaume de Dieu », l'entendant dans un sens extérieur et temporel, le Christ dit ces paroles : « Le Royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards ; on ne dira point : Il est ici, ou : Il est là ; car le Royaume de Dieu est au-dedans de vous, *Regnum Dei intra vos est*¹⁶. » L'action divine s'exerce toujours de l'intérieur¹⁷, et c'est pourquoi elle ne frappe point les regards, qui sont nécessairement tournés vers les choses extérieures ; c'est aussi pourquoi la doctrine hindoue donne au Principe l'épithète d'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*¹⁸), son opération s'accomplissant du dedans au dehors, du centre à la circonférence, du non-manifesté à la manifestation, de telle sorte que son point de départ échappe à toutes les facultés qui appartiennent à l'ordre sensible ou qui en procèdent plus ou moins directement¹⁹. Le « Royaume de Dieu », de même que la « maison de Dieu » (*Beith-El*²⁰), s'identifie naturellement au centre, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus intérieur, soit par rapport à l'ensemble de tous les êtres, soit par rapport à chacun d'eux pris en particulier.

Cela étant dit, on voit clairement que l'antithèse contenue dans le texte évangélique, la figure du grain de sénevé qui est « la plus petite de toutes les semences », mais qui devient « le plus grand de tous les légumes », correspond exactement à la double gradation descendante et ascendante qui, dans le texte hindou, exprime l'idée de l'extrême petitesse et celle de l'extrême grandeur. Il y a du reste, dans l'Évangile, d'autres passages où le grain de sénevé est pris aussi pour représenter ce qu'il y a de plus petit : « Si vous aviez de la foi comme un grain de

¹⁴ *Chhândogya Upanishad*, 3^{ème} Prapâthaka, 14^{ème} Khanda, shruti 3.

¹⁵ *Saint Matthieu*, XIII, 31-32 ; cf. *Saint Marc*, IV, 30-32 ; *Saint Luc*, XIII, 18-19.

¹⁶ *Saint Luc*, XVIII, 21. – Rappelons à ce propos ce texte taoïste (déjà cité par nous plus complètement dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. X) : « Ne demandez pas si le Principe est dans ceci ou dans cela. Il est dans tous les êtres. C'est pour cela qu'on lui donne les épithètes de grand, de suprême, d'entier, d'universel, de total... Il est dans tous les êtres, par une terminaison de norme (le point central ou l'« invariable milieu ») mais il n'est pas identique aux êtres, n'étant ni diversifié (dans la multiplicité) ni limité » (*Tchoang-tseu*, ch. XXII).

¹⁷ « Au centre de toutes choses, et supérieure à toutes, est l'action productrice du Principe suprême » (*Tchoang-tseu*, ch. IX).

¹⁸ Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XV.

¹⁹ L'action « ordonnatrice », qui fait sortir le monde du chaos (on sait que *kosmos*, en grec, signifie à la fois « ordre » et « monde »), s'identifie essentiellement à la vibration initiale dont nous parlions plus haut.

²⁰ Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX.

sénévé... »²¹ ; et ceci n'est pas sans se rattacher à ce qui précède, car la foi, par laquelle sont saisies d'une certaine manière les choses de l'ordre suprasensible, est habituellement rapportée au cœur²². Mais que signifie cette opposition suivant laquelle le « Royaume des Cieux », ou « l'Âtmâ qui réside dans le cœur », est à la fois ce qu'il y a de plus petit et ce qu'il y a de plus grand ? Il est évident que cela doit s'entendre sous deux rapports différents ; mais encore quels sont ces deux rapports ? Pour le comprendre, il suffit en somme de savoir que, lorsqu'on passe analogiquement de l'inférieur au supérieur, de l'extérieur à l'intérieur, du matériel au spirituel, une telle analogie, pour être correctement appliquée, doit être prise en sens inverse : ainsi, de même que l'image d'un objet dans un miroir est inversée par rapport à l'objet, ce qui est le premier ou le plus grand dans l'ordre principal est, du moins en apparence, le dernier ou le plus petit dans l'ordre de la manifestation²³. Cette application du sens inverse, d'une façon générale, est aussi indiquée par d'autres paroles évangéliques, tout au moins dans une de leurs significations : « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers²⁴ » ; « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé²⁵ » ; « Celui qui se fera humble comme un petit enfant est le premier dans le Royaume des Cieux²⁶ » ; « Si quelqu'un veut être le premier, il se fera le dernier de tous, et le serviteur de tous²⁷ » ; « Celui d'entre vous qui est le plus petit, c'est celui-là qui est grand²⁸. »

Pour nous borner au cas qui nous occupe spécialement ici, et pour rendre la chose plus facilement compréhensible, nous pouvons prendre des termes de comparaison dans l'ordre mathématique, en nous servant des deux symbolismes géométrique et arithmétique, entre lesquels il y a à cet égard une parfaite concordance. C'est ainsi que le point géométrique est nul quantitativement²⁹ et n'occupe aucun espace, bien qu'il soit le principe par lequel est produit l'espace tout entier, qui n'est que le développement de ses propres virtualités, étant « effectué » par son irradiation suivant les « six directions³⁰ ». C'est ainsi également que l'unité arithmétique est le plus petit des nombres si on l'envisage comme située dans leur multiplicité, mais qu'elle est le plus grand en principe, car elle les contient tous virtuellement et produit toute leur série par la seule répétition indéfinie d'elle-même. C'est ainsi encore, pour revenir au symbolisme dont il a été question au début, que le *iod* est la plus petite de toutes les lettres de l'alphabet hébraïque, et que pourtant, c'est

²¹ *Saint Luc*, XVII, 6.

²² On pourrait même trouver là plus particulièrement à cet égard un certain rapport avec le symbolisme de l'« œil du cœur ».

²³ Cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. III.

²⁴ *Saint Matthieu*, XX, 16 ; cf. *ibid.*, XIX, 30, *Saint Marc*, X, 31.

²⁵ *Saint Luc*, XVIII, 14.

²⁶ *Saint Matthieu*, XVIII, 4.

²⁷ *Saint Marc*, IX, 34.

²⁸ *Saint Luc*, IX, 48.

²⁹ Cette nullité correspond à ce que le taoïsme appelle le « néant de forme ».

³⁰ Sur les rapports du point et de l'étendue, cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVI.

de lui que sont dérivées les formes de toutes les autres lettres³¹. À ce double rapport se rattache d'ailleurs le double sens hiéroglyphique du *iod*, comme « principe » et comme « germe » : dans le monde supérieur, c'est le principe, qui contient toutes choses ; dans le monde inférieur, c'est le germe, qui est contenu dans toutes choses ; c'est le point de vue de la transcendance et celui de l'immanence, conciliés dans l'unique synthèse de l'harmonie totale³². Le point est à la fois principe et germe des étendues ; l'unité est à la fois principe et germe des nombres ; de même, le Verbe divin, suivant qu'on l'envisage comme subsistant éternellement en soi-même ou comme se faisant le « Centre du Monde³³ », est à la fois principe et germe de tous les êtres³⁴.

Le Principe divin qui réside au centre de l'être est représenté par la doctrine hindoue comme une graine ou une semence (*dhātu*), comme un germe (*bhija*)³⁵, parce qu'il n'est en quelque sorte que virtuellement dans cet être, tant que l'« Union » n'est pas effectivement réalisée³⁶. D'autre part, ce même être, et la manifestation tout entière à laquelle il appartient, ne sont que par le Principe, n'ont de réalité positive que par participation à son essence et dans la mesure même de cette participation. L'Esprit divin (*Âtmâ*), étant le Principe unique de toutes choses, dépasse immensément toute existence³⁷ ; c'est pourquoi il est dit plus grand que chacun des « trois mondes », terrestre, intermédiaire et céleste (les trois termes du *Tribhuvana*), qui sont les différents modes de la manifestation universelle, et aussi plus grand que l'ensemble de ces « trois mondes », puisqu'il est au-delà de toute manifestation, étant le Principe immuable, éternel, absolu et inconditionné³⁸.

³¹ De là cette parole : « Jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, un seul *iota* (c'est-à-dire un seul *iod*), ou un seul trait (partie de lettre, forme élémentaire assimilée au *iod*) de la Loi ne passera pas, que tout ne soit accompli » (*Saint Matthieu*, V, 18).

³² L'identité essentielle des deux aspects est représentée aussi par l'équivalence numérique des noms *El Eliôn*, « le Dieu Très-Haut » et *Emmanuel*, « Dieu en nous » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. VI).

³³ Dans la tradition hindoue, le premier de ces deux aspects du Verbe est *Swayambhû*, et le second est *Hiranyagarbha*.

³⁴ À un autre point de vue, cette considération du sens inverse pourrait aussi être appliquée aux deux phases complémentaires de la manifestation universelle : développement et enveloppement, expiration et aspiration, expansion et concentration, « solution » et « coagulation » (cf. *La Grande Triade*, ch. VI).

³⁵ On remarquera, à ce propos, la parenté des mots latins *gramen*, grain, et *germen*, germe. En sanscrit, le mot *dhātu* sert aussi à désigner la racine verbale, comme étant la « semence » dont le développement donne naissance au langage tout entier (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XI).

³⁶ Nous disons « virtuellement » plutôt que « potentiellement », parce qu'il ne peut y avoir rien de potentiel dans l'ordre divin ; c'est seulement du côté de l'être individuel et par rapport à lui qu'on pourrait parler ici de potentialité. La pire potentialité, c'est l'indifférenciation absolue de la « matière première » au sens aristotélicien, identique à l'indistinction du chaos primordial.

³⁷ Nous prenons le mot « existence » dans son acception étymologique rigoureuse : *existere*, c'est *ex-stare*, tenir son être d'autre chose que soi-même, être dépendant d'un principe supérieur ; l'existence ainsi entendue, c'est donc proprement l'être contingent, relatif, conditionné, le mode d'être de ce qui n'a pas en soi-même sa raison suffisante.

³⁸ Les « trois mondes » ne sont pas mentionnés dans la parabole du grain de sénevé, mais ils sont représentés par les trois mesures de farine dans la parabole du levain, qui la suit immédiatement (*Saint Matthieu*, XIII, 33 ; *Saint Luc*, XIII, 20-21).

Il y a encore, dans la parabole du grain de sénevé, un point qui demande une explication en rapport avec ce qui précède³⁹ : il est dit que la graine, en se développant, devient un arbre ; or, on sait que l'arbre est, dans toutes les traditions, un des principaux symboles de l'« Axe du Monde⁴⁰ ». Cette signification convient parfaitement ici : la graine est le centre ; l'arbre qui en sort est l'axe, directement issu de ce centre, et il étend à travers tous les mondes ses branches, sur lesquelles viennent se reposer les « oiseaux du ciel », qui, comme dans certains textes hindous, représentent les états supérieurs de l'être. Cet axe invariable, en effet, est le « support divin » de toute existence ; il est, comme l'enseignent les doctrines extrême-orientales, la direction selon laquelle s'exerce l'« Activité du Ciel », le lieu de manifestation de la « Volonté du Ciel⁴¹ ». N'est-ce pas là une des raisons pour lesquelles, dans le *Pater*, aussitôt après cette demande : « Que votre règne arrive » (c'est bien du « Royaume de Dieu » qu'il s'agit ici), vient celle-ci : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », expression de l'union « axiale » de tous les mondes entre eux et au Principe divin, de la pleine réalisation de cette harmonie totale à laquelle nous avons fait allusion, et qui ne peut s'accomplir que si tous les êtres font concorder leurs aspirations suivant une direction unique, celle de l'axe lui-même⁴² ? « Que tous ils soient un, dit le Christ, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous, qu'eux aussi ils soient un en nous... Qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi, qu'ils soient consommés en un⁴³. » C'est cette union parfaite qui est le véritable avènement du « Royaume des Cieux », venu du dedans et s'épanouissant au-dehors, dans la plénitude de l'ordre universel, achèvement de toute manifestation et restauration de l'intégrité de l'« état primordial ». C'est la venue de la « Jérusalem Céleste à la fin des temps⁴⁴ » : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu même sera avec eux comme leur Dieu⁴⁵. Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus⁴⁶... ». « Il n'y aura plus d'anathème. Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville ; ses serviteurs le serviront ; ils verront sa face, et son nom sera sur leurs fronts⁴⁷. Il n'y aura plus de nuit⁴⁸, et ils n'auront besoin ni de lampe ni

³⁹ Signalons aussi que le « champ » (*kshêtra*) est, dans la terminologie hindoue, la désignation symbolique du domaine dans lequel se développent les possibilités d'un être.

⁴⁰ Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX.

⁴¹ Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIII. – Nous emploierions volontiers ici l'expression de « lieu métaphysique », par analogie avec celle de « lieu géométrique », qui donne un symbole aussi exact que possible de ce dont il s'agit.

⁴² Il est à remarquer que le mot « concorde » signifie littéralement « union des cœurs » (*cum-cordia*) ; dans ce cas, le cœur est pris pour représenter principalement la volonté.

⁴³ *Saint Jean*, XVII, 21-23.

⁴⁴ Pour rattacher plus étroitement ceci à ce que nous venons de dire sur le symbolisme de l'arbre, nous rappellerons encore que l'« Arbre de Vie » est placé au centre de la « Jérusalem Céleste » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI, et *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX).

⁴⁵ On pourra naturellement se reporter ici à ce que nous avons dit plus haut sur la *Shekinah* et sur *Emmanuel*.

⁴⁶ *Apocalypse*, XXI, 3-4. – La « Jérusalem Céleste », en tant que « Centre du Monde », s'identifie effectivement au « séjour d'immortalité » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. VII).

⁴⁷ On peut voir là une allusion au « troisième œil », celui-ci ayant la forme d'un *iod* comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur *L'Œil qui voit tout* : dès lors qu'ils seront rétablis dans l'« état primordial », ils posséderont effectivement par là même le « sens de l'éternité ».

de lumière, parce que le Seigneur Dieu les illuminera ; et ils régneront aux siècles des siècles⁴⁹. »

⁴⁸ La nuit est naturellement prise ici dans son sens inférieur, où elle est assimilée au chaos, et il est évident que la perfection du « cosmos » est à l'opposé de celui-ci (on pourrait dire à l'autre extrême de la manifestation), de sorte qu'elle peut être considérée comme un « jour » perpétuel.

⁴⁹ *Apocalypse*, XXII, 3-5. – Cf. aussi *ibid.*, XXI, 23 : « Et cette ville n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par la lune, parce que c'est la gloire de Dieu qui l'éclaire, et que l'Agneau en est la lampe. » La « gloire de Dieu » est encore une désignation de la *Shekinah*, dont la manifestation est en effet toujours représentée comme « Lumière » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. III).

XLVIII

L'Éther dans le cœur¹

Publié dans les Études Traditionnelles, avril-mai 1950.

Ayant fait allusion précédemment à ce que la doctrine hindoue appelle symboliquement « l'Éther dans le cœur », nous avons indiqué que ce qui est ainsi désigné est en réalité le Principe divin qui réside, tout au moins virtuellement, au centre de tout être. Le cœur, ici comme d'ailleurs dans toutes les doctrines traditionnelles, est regardé en effet comme représentant le centre vital de l'être², et cela au sens le plus complet qui se puisse concevoir, car il ne s'agit pas uniquement de l'organe corporel et de son rôle physiologique, mais cette notion s'applique également, par transposition analogique, à tous les points de vue et dans tous les domaines où s'étendent les possibilités de l'être envisagé, de l'être humain par exemple, puisque son cas, par là même qu'il est le nôtre, est évidemment celui qui nous intéresse de la façon la plus directe. Plus précisément encore, le centre vital est considéré comme correspondant au plus petit ventricule du cœur ; et il est clair que ceci (où nous retrouvons d'ailleurs l'idée de « petitesse » dont nous avons parlé au sujet du grain de sénévé) prend une signification toute symbolique quand on le transpose au-delà du domaine corporel ; mais il doit être bien entendu que, comme tout symbolisme vrai et authentiquement traditionnel, celui-là est fondé dans la réalité, par une relation effective existant entre le centre pris au sens supérieur ou spirituel et le point déterminé de l'organisme qui lui sert de représentation.

Pour revenir à « l'Éther dans le cœur », voici un des textes fondamentaux qui s'y rapportent : « Dans ce séjour de *Brahma* (c'est-à-dire dans le centre vital dont il vient d'être question) est un petit lotus, une demeure dans laquelle est une petite cavité (*dahara*) occupée par l'Éther (*Ākāśha*) ; on doit rechercher ce qui est dans ce lieu, et on le connaîtra³. » Ce qui réside ainsi en ce centre de l'être, ce n'est pas simplement l'élément éthéré, principe des quatre autres éléments sensibles, comme pourraient le croire ceux qui s'arrêteraient au sens le plus extérieur, c'est-à-dire à celui qui se réfère uniquement au monde corporel, dans lequel cet élément joue bien

¹ Comme notre article sur *Le grain de sénévé*, celui-ci, qui devait lui faire suite, avait été écrit primitivement pour *Regnabit* ; il donne donc lieu aux mêmes remarques et, bien que la plupart des considérations qu'il contient ne soient sans doute pas entièrement nouvelles pour les lecteurs des *Études Traditionnelles*, nous avons pensé qu'il pouvait n'être pas sans intérêt pour eux de les retrouver ainsi présentées sous un jour quelque peu différent.

² Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III.

³ *Chhândogya Upanishad*, 8^{ème} Prapâthaka, 1^{er} Khanda, shruti 2.

le rôle de principe, puisque c'est à partir de lui que, par différenciation des qualités complémentaires (devenant opposées en apparence dans leur manifestation extérieure) et par rupture de l'équilibre primordial où elles étaient contenues à l'état « indistingué », se sont produites et développées toutes les choses de ce monde⁴. Seulement, ce n'est là qu'un principe relatif, comme ce monde lui-même est relatif, n'étant qu'un mode spécial de la manifestation universelle ; il n'en est pas moins vrai que c'est ce rôle de l'Éther, en tant que premier des éléments, qui rend possible la transposition qu'il convient d'effectuer ; tout principe relatif, par là même qu'il n'en est pas moins véritablement principe dans son ordre, est une image naturelle, quoique plus ou moins lointaine, et comme un reflet du Principe absolu et suprême. Ce n'est même qu'à titre de « support » pour cette transposition que l'Éther est ici désigné, comme la fin du texte que nous avons cité l'indique expressément, puisque, s'il ne s'agissait pas d'autre chose que de ce que les mots employés expriment d'une façon littérale et immédiate, il n'y aurait évidemment rien à rechercher ; ce qui doit être recherché, c'est la réalité spirituelle qui correspond analogiquement à l'Éther, et dont celui-ci est pour ainsi dire l'expression par rapport au monde sensible. Le résultat de cette recherche, c'est ce qui est appelé proprement la « connaissance du cœur » (*hârda vidyâ*), et celle-ci est en même temps la « connaissance de la cavité » (*dahara-vidyâ*), équivalence qui se traduit en sanscrit par le fait que les mots correspondants (*hârda* et *dahara*) sont formés des mêmes lettres placées simplement dans un ordre différent ; c'est, en d'autres termes, la connaissance de ce qu'il y a de plus profond et de plus intérieur dans l'être⁵.

De même que la désignation de l'Éther, les termes comme ceux de « lotus » et de « cavité » que nous rencontrons ici doivent aussi, bien entendu, être pris symboliquement ; dès lors qu'on dépasse l'ordre sensible, il ne peut d'ailleurs plus être aucunement question de localisation au sens propre du mot, ce dont il s'agit n'étant plus soumis à la condition spatiale. Les expressions qui se rapportent à l'espace, et aussi au temps, prennent alors une valeur de purs symboles ; et ce genre de symbolisme est d'ailleurs naturel et inévitable dès lors qu'on doit nécessairement faire usage d'un mode d'expression adapté à l'état humain individuel et terrestre, d'un langage qui est celui d'êtres vivant actuellement dans l'espace et dans le temps. Aussi ces deux formes, spatiale et temporelle, qui sont en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre à certains égards, sont-elles d'un emploi très général et presque constant, soit concurremment dans une même représentation, soit pour donner deux représentations différentes d'une même réalité⁶ qui est pourtant, en elle-même, au-delà de l'espace et du temps. Lorsqu'il est dit par exemple que l'intelligence réside dans le cœur, il va de soi qu'il ne s'agit nullement de localiser l'intelligence, de lui assigner des « dimensions » et une position déterminée dans l'espace ; il était réservé à la philosophie moderne et purement profane, avec

⁴ Voir notre étude sur *La Théorie hindoue des cinq éléments* (Études Traditionnelles d'août-septembre 1935).

⁵ Au sujet de la cavité ou « caverne » du cœur, considérée plus spécialement comme le « lieu » où s'accomplit la naissance de l'*Avatâra*, voir aussi *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII.

⁶ Par exemple la représentation géométrique des états multiples de l'être et leur représentation sous la forme d'une série de « cycles » successifs.

Descartes, de poser la question, contradictoire dans les termes mêmes, d'un « siège de l'âme », et de prétendre situer celle-ci littéralement en une certaine région du cerveau ; les antiques doctrines traditionnelles n'ont assurément jamais donné lieu à de semblables confusions, et leurs interprètes autorisés ont toujours su parfaitement à quoi s'en tenir sur ce qui devait être entendu symboliquement, en faisant correspondre entre eux les divers ordres de réalités sans les mêler, et en observant strictement leur répartition hiérarchique selon les degrés de l'existence universelle. Toutes ces considérations nous paraissent d'ailleurs si évidentes que nous serions tenté de nous excuser de tant y insister ; si nous le faisons, c'est que nous savons trop bien ce que les orientalistes, dans leur ignorance des données les plus élémentaires du symbolisme, sont arrivés à faire des doctrines qu'ils étudient du dehors, sans chercher jamais à en acquérir une connaissance directe, et comment, en prenant tout dans le sens le plus grossièrement matériel, ils déforment ces doctrines jusqu'à en présenter parfois une véritable caricature ; et c'est que nous savons aussi que l'attitude de ces orientalistes n'est point quelque chose d'exceptionnel, mais qu'elle procède au contraire d'une mentalité qui est, du moins en Occident, celle de la grande majorité de nos contemporains, et qui au fond n'est rien d'autre que la mentalité spécifiquement moderne elle-même.

Le lotus a un symbolisme dont les aspects sont multiples, et nous avons déjà parlé de certains d'entre eux en d'autres occasions⁷ ; dans un de ces aspects, celui auquel se réfère le texte que nous citons tout à l'heure, il est employé pour représenter les divers centres, même secondaires, de l'être humain, soit centres physiologiques (plexus nerveux notamment), soit surtout centres psychiques (correspondant à ces mêmes plexus en vertu de la liaison qui existe entre l'état corporel et l'état subtil dans le composé qui constitue proprement l'individualité humaine). Ces centres, dans la tradition hindoue, sont appelés habituellement « lotus » (*padmas* ou *kamalas*), et ils sont figurés avec différents nombres de pétales, qui tous ont également une signification symbolique, de même que les couleurs qui y sont en outre attachées (sans parler de certains sons qu'on y fait encore correspondre, et qui sont les *mantras* se rapportant à diverses modalités vibratoires, en harmonie avec les facultés spéciales qui sont régies respectivement par les centres en question et qui procèdent en quelque sorte de leur irradiation, figurée par l'épanouissement des pétales du lotus⁸) ; ils sont aussi appelés « roues » (*chakras*), ce qui, remarquons-le en passant, confirme encore la relation très étroite, que nous avons indiquée ailleurs comme existant, d'une façon générale, entre le symbolisme de la roue et celui des fleurs telles que le lotus et la rose.

Une autre remarque s'impose encore avant d'aller plus loin : c'est que, dans ce cas comme dans tous les autres du même genre, on aurait le plus grand tort de croire que la considération des sens supérieurs s'oppose à l'admission du sens littéral, qu'elle annule ou détruise celui-ci, ou qu'elle le rende faux en quelque manière ; la

⁷ Voir notamment *Les fleurs symboliques*.

⁸ Sur tout ceci, voir *Kundalinî-Yoga (Études Traditionnelles* d'octobre et novembre 1933).

superposition d'une pluralité de sens qui, loin de s'exclure, s'harmonisent et se complètent au contraire, est, comme nous l'avons déjà expliqué bien souvent, un caractère tout à fait général du véritable symbolisme. Si l'on se borne à envisager le monde corporel, c'est bien réellement l'Éther, en tant que premier des éléments sensibles, qui y joue le rôle « central » qu'on doit reconnaître à tout ce qui est principe dans un ordre quelconque : son état d'homogénéité et d'équilibre parfait peut être représenté par le point primordial neutre, antérieur à toutes les distinctions et à toutes les oppositions, d'où celles-ci partent et où elles reviennent finalement se résoudre, dans le double mouvement alternatif d'expansion et de concentration, d'expiration et d'aspiration, de diastole et de systole, en lequel consistent essentiellement les deux phases complémentaires de tout processus de manifestation. Ceci se retrouve d'ailleurs très exactement dans les anciennes conceptions cosmologiques de l'Occident, où l'on a représenté les quatre éléments différenciés comme se disposant aux extrémités des quatre branches d'une croix et s'opposant ainsi deux à deux : feu et eau, air et terre, selon leur participation aux qualités fondamentales également opposées par couples : chaud et froid, sec et humide, conformément à la théorie aristotélicienne⁹ ; et, dans certaines de ces figurations, ce que les alchimistes appelaient la « quintessence » (*quinta essentia*), c'est-à-dire le cinquième élément, qui n'est autre que l'Éther (premier dans l'ordre de développement de la manifestation, mais dernier dans l'ordre inverse qui est celui de la résorption ou du retour à l'homogénéité primordiale), apparaît au centre de la croix sous la forme d'une rose à cinq pétales, qui rappelle évidemment, en tant que fleur symbolique, le lotus des traditions orientales (le centre de la croix correspondant ici à la « cavité » du cœur, que ce symbolisme soit d'ailleurs appliqué au point de vue macrocosmique ou au point de vue microcosmique), tandis que, d'autre part, le schéma géométrique sur lequel elle est tracée n'est autre que l'étoile pentagrammatique ou le *pentalpha* pythagoricien¹⁰. C'est là une application particulière du symbolisme de la croix et de son centre, parfaitement conforme à sa signification générale telle que nous l'avons exposée ailleurs¹¹ ; et, en même temps, ces considérations relatives à l'Éther doivent naturellement être rapprochées aussi de la théorie cosmogonique que l'on trouve dans la Kabbale hébraïque, en ce qui concerne l'*Avir*, et que nous avons rappelée précédemment¹².

Mais, dans les doctrines traditionnelles, une théorie physique (au sens ancien de ce mot) ne peut jamais être regardée comme se suffisant à elle-même ; elle est seulement un point de départ, un « support » permettant, par le moyen des correspondances analogiques, de s'élever à la connaissance des ordres supérieurs ; c'est d'ailleurs là, on le sait, une des différences essentielles qui existent entre le

⁹ Là-dessus encore, nous renverrons, pour plus de détails, à notre étude déjà mentionnée plus haut sur *La Théorie hindoue des cinq éléments*.

¹⁰ Nous rappellerons qu'une telle figure, d'un caractère nettement hermétique et rosicrucien, et qui est proprement celle de la *Rota Mundi*, a été placée par Leibniz en tête de son traité *De Arte combinatoria* (voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*, avant-propos).

¹¹ Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VII.

¹² Voir *Le grain de sénevé*.

point de vue de la science sacrée ou traditionnelle et celui de la science profane telle que la conçoivent les modernes. Ce qui réside dans le cœur, ce n'est donc pas seulement l'Éther au sens propre de ce mot ; en tant que le cœur est le centre de l'être humain envisagé dans son intégralité, et non pas dans sa seule modalité corporelle, ce qui est en ce centre, c'est l'« âme vivante » (*jīvâtma*), contenant en principe toutes les possibilités qui se développent au cours de l'existence individuelle, comme l'Éther contient en principe toutes les possibilités de la manifestation corporelle ou sensible. Il est très remarquable, sous le rapport des concordances entre les traditions orientales et occidentales, que Dante parle aussi de « l'esprit de la vie, qui demeure dans la plus secrète chambre du cœur¹³ », c'est-à-dire précisément dans cette même « cavité » dont il est question dans la doctrine hindoue ; et, ce qui est peut-être le plus singulier, c'est que l'expression qu'il emploie à ce propos, *spirito della vita*, est une traduction aussi rigoureusement littérale que possible du terme sanscrit *jīvâtma*, dont il est cependant fort peu vraisemblable qu'il ait pu avoir connaissance par une voie quelconque.

Ce n'est pas tout : ce qui se rapporte à l'« âme vivante » comme résidant dans le cœur ne concerne, directement tout au moins, qu'un domaine intermédiaire, constituant ce qu'on peut appeler proprement l'ordre psychique (au sens original du mot grec *psyché*), et qui ne dépasse pas la considération de l'individualité humaine comme telle ; de là, il faut donc s'élever encore à un sens supérieur, qui est le sens purement spirituel ou métaphysique ; et il est à peine besoin de faire remarquer que la superposition de ces trois sens correspond exactement à la hiérarchie des « trois mondes ». Ainsi, ce qui réside dans le cœur, à un premier point de vue, c'est l'élément éthéré, mais ce n'est pas cela seulement ; à un second point de vue, c'est l'« âme vivante », mais ce n'est pas seulement cela non plus, car ce qui est représenté par le cœur est essentiellement le point de contact de l'individu avec l'universel, ou, en d'autres termes, de l'humain avec le Divin, point de contact qui s'identifie naturellement avec le centre même de l'individualité. Par conséquent, il faut faire intervenir ici un troisième point de vue, qu'on peut dire « supra-individuel », puisque, exprimant les rapports de l'être humain avec le Principe, il sort par là même des limites de la condition individuelle, et c'est à ce point de vue qu'il est dit enfin que ce qui réside dans le cœur c'est *Brahma* même, le Principe divin dont procède et dépend entièrement toute existence, et qui, de l'intérieur, pénètre, soutient et illumine toutes choses. L'Éther aussi, dans le monde corporel, peut être considéré comme produisant tout et comme pénétrant tout, et c'est pourquoi tous les textes sacrés de l'Inde et leurs commentaires autorisés le présentent comme un symbole de *Brahma*¹⁴ ; ce qui est désigné comme « l'Éther dans le cœur », au sens le plus élevé, c'est donc *Brahma*, et,

¹³ « In quel punto dice veracementa che le spirito della vita, le quale dimora nella segretissima camera del cuore... » (*Vita Nuova*, 2).

¹⁴ « *Brahma* est comme l'Éther, qui est partout, et qui pénètre simultanément l'extérieur et l'intérieur des choses » (Sankarâchârya, *Âtmâ-Bodha*).

par suite, la « connaissance du cœur », lorsqu'elle atteint son degré le plus profond, s'identifie véritablement à la « connaissance divine » (*Brahma-vidyâ*)¹⁵.

Le Principe divin est d'ailleurs considéré comme résidant ainsi d'une certaine façon au centre de tout être, ce qui est conforme à ce que dit saint Jean lorsqu'il parle de « la vraie Lumière qui illumine tout homme venant en ce monde » ; mais cette « présence divine », assimilable à la *Shekinah* hébraïque, peut n'être que virtuelle, en ce sens que l'être peut n'en avoir pas actuellement conscience ; elle ne devient pleinement effective pour cet être que lorsqu'il en a pris conscience et l'a « réalisée » par l'« Union », entendue au sens du sanscrit *Yoga*. Alors, cet être sait, par la plus réelle et la plus immédiate de toutes les connaissances, que « l'Âtmâ qui réside dans le cœur » ce n'est pas simplement le *jîvâtmâ*, l'âme individuelle et humaine, mais que c'est aussi l'Âtmâ absolu et inconditionné, l'Esprit universel et divin, et que l'un et l'autre, en ce point central, sont dans un contact indissoluble et d'ailleurs inexprimable, car en vérité ils ne sont qu'un, comme, suivant la parole du Christ, « mon Père et moi nous sommes un ». Celui qui est parvenu effectivement à cette connaissance a véritablement atteint le centre et non seulement son propre centre mais aussi, et par là même, le centre de toutes choses ; il a réalisé l'union de son cœur avec le « Soleil spirituel » qui est le véritable « Cœur du Monde ». Le cœur ainsi envisagé est, suivant les enseignements de la tradition hindoue, la « Cité divine » (*Brahma-pura*) ; et celle-ci est décrite, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, avec des termes semblables à ceux que l'*Apocalypse* applique à la « Jérusalem Céleste », qui est bien en effet, elle aussi, une des figurations du « Cœur du Monde ».

¹⁵ Cette connaissance divine elle-même peut être encore de deux sortes, « non suprême » (*apara*) ou « suprême » (*para*), correspondant respectivement au monde céleste et à ce qui est au-delà des « trois mondes » ; mais cette distinction, malgré son extrême importance au point de vue de la métaphysique pure, n'a pas à intervenir dans les considérations que nous exposons présentement, non plus que celle des deux degrés différents où, corrélativement, l'« Union » elle-même peut être aussi envisagée.

Rapports
entre l'Orient
et l'Occident

XLIX

Le Roi du Monde

*Publié dans Les Cahiers du Mois,
numéro spécial Les Appels de l'Orient, février-mars 1925.*

Dans un article où il était question de notre dernier livre, *Orient et Occident*, en même temps que celui de M. Ferdinand Ossendowski, *Bêtes, hommes et dieux*¹, nous avons eu la surprise de voir opposer celui-ci à celui-là. « M. Ossendowski, y disait-on, paraît, en somme, n'avoir rencontré nulle part cet esprit de suprême sagesse de l'Orient, auquel on voudrait bien nous faire croire », de sorte que son ouvrage répondrait au nôtre, d'ailleurs « sans l'avoir cherché² ». Là-dessus, nous pourrions nous contenter de faire remarquer que M. Ossendowski n'a vu de l'Orient qu'une région assez restreinte, et qui n'est point de celles auxquelles nous nous référons plus particulièrement : nous n'avons point parlé de la Mongolie, en effet, mais de l'Inde, de la Chine, et aussi du monde musulman, qui n'est guère mieux connu des Occidentaux. Nous pourrions également insister sur le caractère entièrement différent des deux ouvrages : dans le nôtre, il n'est question que d'idées et de doctrines, choses qui sont assez étrangères et peut-être même indifférentes à M. Ossendowski, et pour lesquelles, en tout cas, il ne revendique nulle compétence ; la politique l'intéresse certainement bien davantage, et, d'ailleurs, il semble n'avoir eu d'autre prétention que de donner un simple récit de son voyage mouvementé à travers l'Asie centrale, de rapporter ce qu'il y a vu et entendu, sans chercher à en tirer aucune conclusion définie. Mais, malgré tout cela, nous trouvons, pour notre part, que bien des choses que dit M. Ossendowski, parfois sans en saisir toute la portée, loin de pouvoir nous être opposées, ne font au contraire que confirmer ce que nous disons nous-même. Il faut donc croire que l'auteur de l'article auquel nous faisons allusion ne sait guère ce que c'est que la sagesse orientale ; et il est fort possible que, en dépit de toutes les précautions prises par nous pour éviter les malentendus, il se soit imaginé que nous voulions parler de quelque chose de plus ou moins comparable à la philosophie occidentale, ce qu'on ne trouve en effet nulle part en Orient.

Du reste, si nous prenions au sérieux l'objection de notre critique, nous aurions encore un moyen beaucoup plus simple de l'écarter. Dans ces conditions, en effet, il ne serait que logique de notre part de nous joindre avec empressement à ceux qui, en

¹ René Guénon, *Orient et Occident* (Payot, édit.). – Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux* (Plon, édit.)

² Georges Le Cardonnell, *La défense de l'Occident : Le Journal*, 29 septembre 1924.

ce moment, dirigeant de violentes attaques contre M. Ossendowski, le traitant d'imposteur et déniaient par conséquent à son livre toute valeur documentaire. Or, nous n'en ferons rien, et, après avoir examiné très impartialement les arguments de MM. Sven Hedin et George Montandon³, nous devons dire que nous n'y avons rien trouvé de décisif, et que même ils nous paraissent assez insignifiants ; au fond, nous ne voyons dans toute cette querelle qu'une simple affaire politique, qui nous laisse parfaitement indifférent. Les adversaires de M. Ossendowski auraient d'ailleurs pu agir plus habilement s'ils avaient été moins ignorants de certaines choses, et si, au lieu de s'arrêter à de misérables discussions sur des distances et sur le temps nécessaire pour les parcourir, ils avaient soulevé certaine accusation de plagiat qui aurait eu quelque apparence de vérité, encore que, jusqu'à preuve du contraire, nous ne la croyions pas justifiée non plus ; c'est sur ce point que nous nous proposons d'apporter ici quelques explications.



Il existe un ouvrage posthume de Saint-Yves d'Alveydre, intitulé *La Mission de l'Inde*, qui fut publié en 1910, et qui contient la description d'un centre initiatique mystérieux désigné sous le nom d'*Agarttha*. Saint-Yves avait eu sans doute de bonnes raisons pour ne pas faire paraître ce livre, écrit depuis plus de trente ans, et qui n'était vraiment pas mis au point ; on peut même, à certains égards, considérer sa publication comme un mauvais service rendu à la mémoire de l'auteur par ceux qui se disaient ses « amis ». En effet, beaucoup de lecteurs durent supposer que ce n'était qu'un récit purement imaginaire, une sorte de fiction ne reposant sur rien de réel ; et, à vrai dire, il y a là-dedans, si l'on veut y prendre tout à la lettre, des invraisemblances qui pourraient, au moins pour qui s'en tient aux apparences extérieures, justifier une telle appréciation. Or il se trouve que l'ouvrage de M. Ossendowski contient, surtout dans sa dernière partie, des récits presque identiques à ceux de Saint-Yves ; mais cette partie ne paraît pas avoir attiré particulièrement l'attention générale, bien qu'elle soit peut-être, dans tout le livre, ce qui est le plus digne d'intérêt.

En constatant la concordance des deux auteurs, nous prévoyions que des esprits sceptiques ou malveillants ne manqueraient pas de poser cette question : M. Ossendowski n'aurait-il pas plagié Saint-Yves ? Jusqu'ici, pourtant, elle n'a été formulée, à notre connaissance, que dans un organe occultiste⁴, où l'on s'est d'ailleurs borné à émettre à cet égard un simple doute basé sur le fait « qu'on retrouve dans le volume en question des phrases presque textuelles de la *Mission de l'Inde* ». Cela est vrai, et il serait facile de relever, dans les deux ouvrages, un assez

³ Voir *Le Journal Littéraire*, 22 novembre 1924.

⁴ *Le Voile d'Isis*, novembre 1924.

Depuis cette date, M. Paul le Cour a publié un article sur le sujet qui préoccupe ici même M. Guénon (*Mercur de France*, 1^{er} déc. 1924) ; mais ses conclusions sont tout autres. Cp., plus loin, la note de M. le Cour sur Saint-Yves (N. de la R.)

grand nombre de passages qui présentent, jusque dans les détails, une similitude quelque peu étonnante. Il y a d'abord ce qui pouvait paraître le plus invraisemblable chez Saint-Yves lui-même, nous voulons dire l'affirmation de l'existence d'un monde souterrain étendant ses ramifications partout, sous les continents et même sous les océans, et par lequel s'établissent d'invisibles communications entre toutes les régions de la terre ; M. Ossendowski, du reste, ne prend pas cette affirmation à son compte, il déclare même qu'il ne sait qu'en penser, mais il l'attribue à divers personnages qu'il a rencontrés au cours de son voyage. Il y a aussi, sur des points plus particuliers, le passage où le « Roi du Monde » est représenté devant le tombeau de son prédécesseur, celui où il est question de l'origine des Bohémiens, qui auraient vécu jadis dans l'*Agarttha*, et bien d'autres encore. Saint-Yves dit qu'il est des moments, pendant la célébration souterraine des « Mystères cosmiques », où les voyageurs qui se trouvent dans le désert s'arrêtent, où les animaux eux-mêmes demeurent silencieux ; M. Ossendowski assure qu'il a assisté lui-même à un de ces moments de recueillement général. Il y a surtout, comme coïncidence étrange, l'histoire d'une île, aujourd'hui disparue, où vivaient des hommes et des animaux extraordinaires : là, Saint-Yves cite le résumé du périple d'Iambule par Diodore de Sicile, tandis que M. Ossendowski parle du voyage d'un ancien bouddhiste du Népal, et cependant leurs descriptions sont fort peu différentes ; si vraiment il existe de cette histoire deux versions provenant de sources aussi éloignées l'une de l'autre, il pourrait être intéressant de les retrouver et de les comparer avec soin.

On peut évidemment discuter sur la portée qu'il convient d'attribuer à tous ces rapprochements ; mais nous ne pensons pas qu'ils soient suffisants pour permettre une conclusion défavorable à M. Ossendowski. En tout cas, celui-ci nous a affirmé à nous-même qu'il n'avait jamais lu Saint-Yves, dont le nom même lui était inconnu avant la publication de la traduction française de son livre ; et nous n'avons, quant à nous, aucune raison de mettre en doute sa sincérité. Du reste, s'il avait copié en partie la *Mission de l'Inde*, nous ne voyons pas trop pourquoi il aurait changé la forme de certains mots, écrivant par exemple *Agharti* au lieu d'*Agarttha* (ce qui s'explique au contraire très bien s'il a eu de source mongole les informations que Saint-Yves avait obtenues de source hindoue), ni pourquoi il aurait employé, pour désigner le chef de la hiérarchie initiatique, le titre de « Roi du Monde », qui ne figure nulle part chez Saint-Yves. Il y a aussi un bon nombre de détails qui diffèrent, et, quant aux phrases qui sont presque identiques, elles ne peuvent guère étonner ceux qui savent que certains récits, en Orient, se transmettent sans altération pendant des siècles et se retrouvent dans les mêmes termes en des contrées fort éloignées les unes des autres.

Nous ajouterons encore ceci : même si l'on admettait certains emprunts, il n'en resterait pas moins que M. Ossendowski dit parfois des choses qui n'ont pas leur équivalent dans la *Mission de l'Inde*, et qui sont de celles qu'il n'a certainement pas pu inventer de toutes pièces ; telle est, par exemple, l'histoire d'une « pierre noire » envoyée jadis par le « Roi du Monde » au *Dalai-Lama*, puis transportée à Ourga, en Mongolie, et qui disparut il y a environ cent ans ; telle est aussi l'assertion d'après laquelle le *Bogdo-Khan* ou « Bouddha vivant » conserve, avec l'anneau de Gengis-Khan, une plaque de cuivre portant le sceau du « Roi du Monde » ; et il y en a

beaucoup d'autres. À notre avis, il faut que M. Ossendowski ait réellement entendu parler de ces choses pendant son séjour en Orient, ou qu'il les ait écrites sous l'influence, non pas d'une « hallucination » (on a prononcé ce mot à son sujet), mais d'une suggestion des plus extraordinaires ; cette seconde explication, d'ailleurs, serait assurément moins simple que la première, et, tant qu'il ne sera pas établi que M. Ossendowski n'a jamais été en Asie (ses adversaires ne vont pas encore jusqu'à prétendre cela), nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'y recourir.



Maintenant, quelle que puisse être la provenance exacte des récits de M. Ossendowski, que faut-il penser de ce que celui-ci appelle le « mystère des mystères » ? Ces choses sont de celles dont il est difficile de faire comprendre l'importance à nos contemporains, toujours prêts à les traiter purement et simplement de « légendes », sans prendre la peine de les examiner plus au fond ; et pourtant, pour se rendre compte qu'il y a là quelque chose de vrai, il suffirait de remarquer que partout, dans les traditions de tous les peuples, on retrouve cette même affirmation de l'existence d'un centre spirituel caché aux regards profanes. La difficulté est de reconnaître ce qui, dans ces traditions, doit être entendu littéralement, et de faire la part de ce qui, au contraire, présente une signification toute symbolique ; c'est ce que n'ont fait ni Saint-Yves ni M. Ossendowski ; et, du reste, ce dernier en était sûrement incapable ; c'est pourquoi certaines parties de leurs récits ont une apparence de fantasmagorie.

Sans vouloir ici nous étendre outre mesure sur cette question⁵, nous dirons que le titre de « Roi du Monde », pris dans son acception la plus élevée, la plus complète et en même temps la plus rigoureuse, s'applique proprement à *Manu*, le Législateur primordial et universel, dont le nom se retrouve, sous des formes diverses, chez un grand nombre de peuples anciens. Ce nom, d'ailleurs, désigne en réalité un principe, et non un personnage historique ; mais ce principe peut être manifesté par un centre spirituel établi dans le monde terrestre, par une organisation chargée de conserver intégralement le dépôt de la tradition sacrée ; et le chef d'une telle organisation, représentant en quelque sorte *Manu* lui-même, pourra légitimement en porter le titre et les attributs. Tel est bien le cas pour l'*Agarttha*, si ce centre a recueilli, comme l'indique Saint-Yves, l'héritage de l'antique « dynastie solaire » qui résidait jadis à Ayodhyâ, et qui faisait remonter son origine à *Vaivaswata*, le *Manu* du cycle actuel.

Saint-Yves, comme nous l'avons déjà indiqué, n'envisage pourtant pas le chef suprême de l'*Agarttha* comme « Roi du Monde » ; il le présente comme « Souverain Pontife », et, en outre, il le place à la tête d'une « Église brâhmanique », désignation qui procède d'une conception un peu trop occidentalisée, car, en fait, elle n'a jamais été employée dans l'Inde que par la secte hétérodoxe et toute moderne du *Brahma-*

⁵ Nous avons donné de plus amples explications dans une autre étude sur le même sujet, destinée à la revue italienne *Atanor* ; nous nous permettrons d'y renvoyer les personnes que la question intéresserait plus particulièrement.

Samâj, née sous des influences européennes, et qui n'eut qu'une existence assez éphémère⁶. Cette réserve à part, ce que dit Saint-Yves complète, à cet égard, ce que dit de son côté M. Ossendowski ; il semble que chacun d'eux n'ait vu que l'aspect qui semblait répondre le plus directement à ses tendances et à ses préoccupations dominantes, car, à la vérité, il s'agit ici d'un double pouvoir, à la fois sacerdotal et royal.

L'*Agarttha*, dit-on, ne fut pas toujours souterraine, et elle ne le demeurera pas toujours ; il viendra un temps où, suivant les paroles rapportées par M. Ossendowski, « les peuples d'*Agharti* sortiront de leurs cavernes et apparaîtront sur la surface de la terre⁷ ». Avant sa disparition du monde visible, ce centre portait un autre nom, car celui d'*Agarttha*, qui signifie « insaisissable » ou « inaccessible », ne lui aurait pas convenu alors ; M. Ossendowski précise qu'il est devenu souterrain « il y a plus de six mille ans », et il se trouve que cette date correspond, avec une approximation très suffisante, au début de la période que les Hindous appellent *Kali-Yuga* ou « âge noir », et qui est identique à l'« âge de fer » des anciens Occidentaux ; sa réapparition doit coïncider avec la fin de la même période. Ici, le symbolisme n'est pas bien difficile à pénétrer : le *Kali-Yuga* est, au point de vue spirituel, une époque d'obscurcissements et de confusion ; dans toutes les traditions, il est fait allusion à quelque chose qui, à un certain moment, aurait été perdu ou plutôt caché ; et nous mentionnerons seulement la « quête du Graal » pour faire comprendre ce que nous voulons dire par un exemple pris entre bien d'autres, mais que nous choisissons à dessein dans le monde occidental.

Il est encore un autre point qui est très digne de remarque : c'est que, partout où il est question de certains centres mystérieux et difficilement accessibles, leur constitution est décrite d'une façon presque identique ; c'est ainsi qu'on a indiqué à M. Ossendowski une ressemblance entre la capitale d'*Agharti* et la résidence du *Dalai-Lama* à Lhassa. Il ne faudrait pas conclure de là que toutes ces descriptions se rapportent à un même centre, mais plutôt que, s'il y a des centres différents qui sont ainsi établis sur le même modèle, pour ainsi dire, c'est qu'ils ne sont tous que des images d'un prototype unique, des émanations d'un centre suprême, qui est celui où réside le « Roi du Monde », et que, pour la période actuelle tout au moins, toutes les indications qu'il est possible de recueillir de sources fort diverses s'accordent à situer du côté de l'Orient. Si l'on nous demandait comment on doit entendre la localisation de ce centre dans une région déterminée, nous répondrions simplement que, pour nous, les faits historiques et géographiques eux-mêmes ont, comme tous les autres, une valeur symbolique, qui, sans rien leur enlever de leur réalité propre, leur confère

⁶ Il est curieux de noter qu'un des fondateurs du *Brahma-Samâj* fut le grand-père du poète Rabindranath Tagore.

⁷ Ces mots sont ceux par lesquels se termine une prophétie que le « Roi du Monde » aurait faite en 1890, lorsqu'il apparut au monastère de Narabanchi. — Où M. Georges Le Cardonnell a-t-il vu que « le Roi du Monde règne sur les esprits souterrains » et qu'il se mettra à leur tête (à la tête des esprits ?!) pour conduire les races jaunes à l'extirpation du mal de la terre ? Nous n'avons pas pu trouver trace de cette assertion baroque dans le livre de M. Ossendowski, pour qui, d'ailleurs, il ne s'agit pas du tout d'une croyance populaire, mais au contraire d'une tradition répandue parmi les membres des plus hauts degrés de la hiérarchie lamaïque.

une signification supérieure, un peu de la même façon que certains textes sacrés s'interprètent suivant une pluralité de sens, qui, loin de s'opposer ou de se détruire, se complètent et s'harmonisent au contraire dans la connaissance synthétique qui est le propre des doctrines vraiment traditionnelles.

Ce sont là des questions qui, comme on peut le voir par ce très rapide aperçu, nous entraînent bien loin des polémiques actuelles, et dont la portée dépasse singulièrement l'individualité de M. Ossendowski. Si le livre de celui-ci peut contribuer à éveiller sur ces choses l'attention de ceux qui sont capables de réfléchir, il n'aura certainement pas été inutile, encore que cette utilité ne soit sans doute pas celle à laquelle avait songé son auteur lui-même, dont l'aptitude à approfondir les « mystères » nous paraît assez limitée. Quant à ceux qui seraient troublés par les dernières lignes de M. Ossendowski, et qui seraient tentés de se laisser aller à certaines craintes chimériques, nous leur dirons seulement que le « Roi du Monde » a pour attributs essentiels la Justice et la Paix.

L

Réponse à l'enquête* sur *Les Appels de l'Orient*

Publié dans Les Cahiers du Mois,
numéro spécial Les Appels de l'Orient, février-mars 1925.

Monsieur et cher Confrère,

En prenant connaissance de votre questionnaire, j'ai tout d'abord éprouvé un certain embarras, tant le point de vue où il se place m'a paru différent du mien. Habitué comme je le suis à penser en Oriental, je ne saurais vraiment prendre parti dans des querelles purement occidentales, comme celle qui divise les partisans et les adversaires d'un Orient de fantaisie. Je me soucie fort peu, je l'avoue, des théories du comte Keyserling ou d'Oswald Spengler, et je n'y vois qu'une nouvelle tentative de déformation des idées orientales, à ajouter à toutes celles qui ont déjà vu le jour en Europe, et plus particulièrement en Allemagne. Malheureusement, les gens mal informés prennent trop facilement ces théories pour ce qu'elles ne sont pas, je veux dire pour un exposé authentique de doctrines orientales, et il y a là un danger assez sérieux. Précisément, j'ai pu constater en ces derniers temps l'existence d'une sorte de campagne de presse, qui, sous prétexte de « défense de l'Occident », contribue à

* [« 1° Pensez-vous que l'Occident et l'Orient soient complètement impénétrables l'un à l'autre ou tout au moins que, selon le mot de Maeterlinck, il y ait dans le cerveau humain un lobe occidental et un lobe oriental qui ont toujours paralysés leurs efforts ?

2° Si nous sommes pénétrables à l'influence orientale, quels sont les truchement – germaniques, slaves, asiatiques – par lesquels cette action vous semble devoir s'exercer le plus profondément sur la France ?

3° Etes-vous d'avis avec Henri Massis, que cette influence de l'Orient puisse constituer pour la pensée et les arts français un péril grave et qu'il serait urgent de combattre, ou pensez-vous que la liquidation des influences méditerranéennes soit commencée et que nous puissions, à l'exemple de l'Allemagne, demander à la « connaissance de l'Est » un enrichissement de notre culture générale et un renouvellement de notre sensibilité ?

4° Quel est le domaine – arts, lettres, philosophie – dans lequel cette influence vous semble devoir donner des résultats particulièrement féconds ?

5° Quelles sont, à votre sentiments, les valeurs occidentales qui font la supériorité de l'Occident sur l'Orient, ou, quelles sont les fausses valeurs qui, à votre avis, rabaissent notre civilisation occidentale ? [La Rédaction des *Cahiers du mois* précise que ce dernier point lui a été suggéré “par la lecture des ouvrages de M. René Guénon”] »]

entretenir cette confusion : obéissant à je ne sais quel mot d'ordre, des écrivains d'opinions très diverses s'efforcent d'assimiler l'Orient à l'Allemagne et à la Russie, pour opposer le tout au reste de l'Europe. Ceux qui savent ce qu'est la vraie pensée orientale ne sauraient protester trop énergiquement contre de semblables assertions, qui vont sans doute se reproduire une fois de plus dans quelques unes des réponses que vous recevez ; et j'ai pensé que, à côté de celles-ci, il était bon malgré tout de faire entendre cette protestation. Sans doute, cela ne dissipera pas certains partis pris, que j'ai quelque raison de ne pas croire tout à fait involontaires ; mais peu importe, si du moins il est possible de détromper des personnes de bonne foi.

Je vais donc m'efforcer de répondre à vos questions, dans la mesure où elles me sont compréhensibles ; à vrai dire, je l'ai déjà fait en quelque sorte dans mon dernier livre, *Orient et Occident*, que je ne puis songer à résumer ici. Je m'excuse de ne pouvoir vous apporter toutes les explications et tous les développements qui seraient peut-être nécessaires ; il y faudrait tout un volume.

1° Si les Occidentaux ne comprennent rien à l'Orient, c'est uniquement par l'effet d'une certaine déviation mentale qui caractérise proprement la civilisation moderne. Il n'y a donc à cela qu'un seul remède : c'est de ramener l'Occident à la véritable intellectualité, dont il a perdu jusqu'à la notion. En dehors de cette condition, il n'y a aucune possibilité d'entente avec l'Orient ; par contre si les Occidentaux retrouvent la connaissance des principes vrais, l'accord se fera de lui-même dans tous les domaines. Aussi le rapprochement ne pourrait-il s'opérer que par en haut ; il devrait donc être l'œuvre d'une élite occidentale, dont la constitution, d'ailleurs, est fort loin d'être immédiatement réalisable.

2° L'influence orientale ne pourrait s'exercer directement que sur cette élite, qui y trouverait le plus puissant appui pour réaliser l'œuvre à laquelle elle se consacrerait. Naturellement je parle d'une influence orientale véritable, et celle-là ne serait sûrement pas transmise par des intermédiaires germaniques ou slaves. Non seulement les Allemands et même les Russes sont en réalité de purs Occidentaux, mais ils sont certainement, avec les Anglo-Saxons, les moins aptes à comprendre la pensée orientale ; on trouverait sans doute plus d'éléments favorables parmi les peuples dits latins.

3° L'influence de l'Orient, si elle existait, ne pourrait être qu'éminemment bienfaisante pour l'Occident ; mais je dois constater que, pour le moment, elle est absolument inexistante, sauf le cas de quelques rares individualités isolées, car l'Occident est incapable de la recevoir. Ceux qui perdent leur temps à dénoncer le « péril oriental », alors que les Orientaux ne menacent personne, ne font aucun prosélytisme et demandent simplement qu'on les laisse tranquilles chez eux, ce qui est assez légitime, ceux-là, dis-je, devraient bien se rendre compte que le vrai péril, pour l'Occident moderne, est celui qui vient de ses propres défauts. Si certains combattent telles ou telles influences germaniques ou slaves, ils n'ont peut-être pas tort, mais précisément parce que ce sont là des influences occidentales, même quand elles s'affublent d'un masque oriental. Encore une fois, qu'on ne confonde pas l'Orient avec ce qui n'en est qu'une grossière caricature ; les idées « pseudo-

orientales » sont, bien souvent, ce qu'il y a de plus opposé au véritable esprit de l'Orient.

4° Je suis fort peu compétent en fait d'art et de littérature, mais je puis affirmer que ce n'est pas dans ce domaine essentiellement relatif qu'il serait possible d'obtenir des résultats réellement profitables, surtout pour débiter ; ce pourrait même être tout le contraire, s'il s'y mêlait un certain « snobisme » comme il arrive presque toujours en pareil cas ; le goût de « l'exotisme » comme tel me semble parfaitement ridicule. Quant à la philosophie, ce n'est là qu'un point de vue exclusivement occidental, et qui, par les étroites limitations qui lui sont inhérentes et par les préjugés qu'il implique inévitablement, ne peut être qu'un obstacle à la compréhension de la pensée orientale, comme de tout ce ne rentre pas dans ses cadres. D'autre part, les travaux d'érudition auxquels se livrent les orientalistes sont sans aucune portée et pour le moins inutiles à l'égard de cette même compréhension, quand ils ne sont pas nuisibles par les fausses interprétations qu'ils répandent, car l'ignorance pure et simple vaut encore mieux que l'erreur. J'ajouterai que la « culture générale », au sens où vous l'entendez, paraît s'identifier à un savoir tout « profane », qui n'a que fort peu de rapports avec ce que nous regardons comme la véritable connaissance ; tout cela est extérieur et superficiel, incapable d'exercer une action profonde comme celle dont j'envisage la possibilité. Il faut commencer par le commencement, je veux dire par les principes ; en d'autres termes, il faut se placer avant tout sur le terrain de la métaphysique vraie, qui, malheureusement, est tout à fait étrangère aux Occidentaux actuels.

5° En fait de supériorité, je n'en puis reconnaître à l'Occident qu'une seule, la supériorité matérielle, que personne ne lui envie. On ne saurait trop insister sur ce caractère exclusivement matériel de la civilisation moderne, dont le développement dans ce sens unique a entraîné fatalement la perte de l'intellectualité. Il serait trop long de dresser une liste complètes des illusions, des préjugés, des superstitions de toutes sortes qui, à notre époque, concourent à fausser la mentalité occidentale : croyance au progrès et à l'évolution, amour du changement et de l'agitation, rêveries démocratiques et humanitaires. Tout cela peut se résumer en deux tendances principales, parfois opposées en apparence, mais en réalité complémentaires : rationalisme et scientisme d'une part, sentimentalisme et moralisme de l'autre, tels sont les deux pôles entre lesquels oscille l'Occident moderne. Si les choses continuent à aller de la sorte, cela risque fort d'aboutir à quelque catastrophe, mais les Occidentaux seuls en auront toute la responsabilité ; comprendront-ils la nécessité de revenir à un état normal avant qu'il ne soit trop tard ?

Si un rapprochement doit se produire entre l'Orient et l'Occident, ce n'est pas à l'Orient d'en faire les frais ; c'est en Occident qu'une transformation essentielle devra s'opérer. Du reste, puisque c'est l'Occident qui y a le plus grand intérêt, et de beaucoup, c'est à lui qu'il appartient de faire les premiers pas dans la voie de ce rapprochement, et de donner tout au moins les preuves d'une bonne volonté sans laquelle nulle action efficace ne serait possible. On ne sauve pas malgré lui un malade qui ne veut pas guérir ; et ce qu'il y a de plus terrible, c'est que l'Occident actuel se

complaît dans sa maladie et, loin de la reconnaître comme telle, s'en fait gloire comme d'une supériorité.

Il va sans dire que, en tout ceci, j'envisage les rapports de l'Occident avec l'Orient d'une façon tout à fait générale, ainsi que je l'ai toujours fait. Je n'ai pas à me placer au point de vue spécialement français, comme vous paraissez le faire au cours de votre questionnaire, pour la simple raison que le cas de la France ne diffère pas sensiblement de celui du reste de l'Occident. Celui-ci doit être considéré comme un tout, car ses traits caractéristiques sont partout les mêmes, en plus ou moins accentué ; peut-être la déformation mentale est-elle moins irrémédiable chez certains peuples que chez les autres, mais, dans l'état présent, un Français et un Allemand, un Anglais et un Russe, sous le rapport intellectuel tout au moins, se distinguent fort peu aux yeux d'un Oriental. Aussi n'y aurait-il qu'à rire de ceux qui veulent assimiler certains Européens aux Orientaux, si cette méprise était inoffensive ; mais, que ce soit de leur part sottise, ignorance ou mauvaise foi, ceux-là contribuent, tout autant que leurs adversaires, à aggraver encore, si c'est possible, la déchéance intellectuelle de l'Occident.

Veillez croire, Monsieur et cher Confrère, à mes sentiments très distingués.

LI

Orient et Occident

Publié dans Le Radeau, 31 janvier 1925.

L'Occident donne actuellement des signes manifestes de déséquilibre ; et cela devait arriver fatalement, au terme du développement d'une civilisation purement matérielle, véritable monstruosité dont l'histoire ne nous offre aucun autre exemple. Que certains commencent enfin à s'en apercevoir et à s'en inquiéter, c'est là, peut-être, un indice que le mal n'est pas tout à fait irrémédiable ; mais ce dont il faut bien se persuader, c'est que ce n'est pas en lui-même que l'Occident trouvera jamais les moyens d'y échapper. En effet, un changement radical de toutes les tendances constitutives de l'esprit moderne, une renonciation complète à tous les préjugés qui ont faussé la mentalité occidentale depuis plusieurs siècles, sont pour cela nécessaires, comme conditions préalables d'une restauration de la véritable intellectualité. Celle-ci, dont les Européens de nos jours sont devenus incapables de comprendre la nature et même de concevoir simplement l'existence, où pourraient-ils la retrouver, sinon dans les civilisations qui la conservent encore, nous voulons dire dans les civilisations orientales ? Et nous ajouterons que, tant qu'on n'en sera pas arrivé là, aucune entente réelle et profonde ne sera possible entre l'Orient et l'Occident.

Que l'on nous comprenne bien : nous ne prétendons pas que l'Occident doive adopter des formes orientales qui ne sont pas faites pour lui ; mais nous disons qu'une élite occidentale, chose aujourd'hui inexistante, devra se constituer et s'assimiler l'esprit de l'Orient, pour pouvoir redonner à l'Occident une civilisation normale, c'est-à-dire reposant sur des principes véritables, sur des bases que l'on puisse appeler traditionnelles dans toute l'acception de ce mot. Il s'agit d'entente, non de fusion ; et l'entente s'établit naturellement et comme nécessairement entre toutes civilisations qui possèdent ce caractère traditionnel, mais entre celles-là seulement. Il ne saurait y avoir d'autre remède au désordre que nous constatons partout autour de nous ; que celui-là déplaît à ceux qui croient encore à la prétendue supériorité de l'Occident moderne, c'est fort possible, mais cela ne peut nous empêcher de voir les choses telles qu'elles sont : ou l'Occident changera dans le sens que nous venons d'indiquer, ou il périra par sa propre faute.

Il ne se passe presque pas de jour où nous n'ayons l'occasion de lire quelque déclamation sur la « défense de l'Occident », que personne ne menace ; quand donc tous ces gens comprendront-ils que l'unique danger réel est celui qui vient des

Occidentaux eux-mêmes ? Les Orientaux, pour le moment, ont bien assez à faire de se défendre contre l'oppression européenne ; et il est au moins curieux de voir les agresseurs se poser en victimes.

Mais laissons cela ; nous ne nous adressons pas à ceux que la vanité occidentale aveugle à un tel point, mais seulement à ceux qui sont capables de comprendre qu'une civilisation peut être constituée par autre chose que des inventions mécaniques et des tractations commerciales. Il en est quelques-uns, du reste, qui se tournent instinctivement vers l'Orient, ou vers ce qu'ils croient être l'Orient, pour y chercher ce qu'ils sentent que l'Occident, dans son état actuel, ne peut leur donner ; mais malheureusement, comme ils ignorent tout du véritable Orient, ils risquent fort de faire fausse route et, en dépit de leurs bonnes intentions, d'aggraver encore le mal dont ils souffrent. C'est pourquoi nous tenons à faire entendre cet avertissement : le remède ne peut être trouvé que dans des idées et des doctrines authentiquement orientales, et à la condition que celles-ci n'aient pas été falsifiées et dénaturées par l'incompréhension d'intermédiaires occidentaux. Surtout, nous ne saurions trop mettre en garde contre toutes les contrefaçons anglo-saxonnes, allemandes ou slaves, qui ne représentent que des idées tout occidentales et modernes, masquées sous des vocables orientaux détournés de leur sens. Il est pitoyable de voir tant de gens croire qu'il y a des idées hindoues dans les élucubrations théosophistes, ou prendre les rêveries d'un Keyserling pour une expression de la sagesse orientale ; et il est inexplicable que certains « traditionalistes » ne comprennent pas qu'ils font le jeu de leurs adversaires en prenant au sérieux leurs prétentions les moins justifiées, en même temps qu'ils indisposent contre eux les alliés naturels qu'ils pourraient trouver dans le véritable Orient ; mais ceux-là se résigneront-ils jamais à admettre qu'ils peuvent avoir besoin d'alliés qui ne soient pas des « sujets » !

La grande difficulté, nous le savons bien, c'est d'arriver à connaître ces idées orientales authentiques auxquelles nous faisons allusion, et cette difficulté est encore, pour une bonne part, le fait des Occidentaux. Sans doute, les Orientaux ne font point de prosélytisme et répugnent à toute propagande, et cela est tout à leur honneur ; mais ils n'ont jamais refusé d'instruire ceux en qui ils trouvent de suffisantes facultés de compréhension. Malheureusement, ce cas est extrêmement rare ; et d'ailleurs, y a-t-il beaucoup d'Occidentaux qui cherchent réellement à s'instruire au contact de l'Orient et non à faire valoir l'imaginaire supériorité qu'ils s'attribuent ? Quand des Hindous voient un Deussen venir à eux avec la prétention de leur expliquer leurs propres doctrines, et leur exposer comme telles des théories empruntées à Schopenhauer, que peuvent-ils faire d'autre que de l'écouter, en silence, et d'en rire ensuite ? Aujourd'hui, pourtant, ils font autre chose : ils ont fini par se rendre compte que leur habituelle politesse n'était pas de mise vis-à-vis des Occidentaux ; et on nous a conté récemment la mésaventure arrivée à un orientaliste qui, ayant cru bon de vanter la « critique » européenne devant un auditoire hindou, souleva les plus énergiques protestations.

Quoi qu'il en soit, il n'y a qu'un moyen de parvenir à la connaissance des idées orientales : c'est de s'adresser, avec les dispositions voulues, aux Orientaux eux-

mêmes ; mais encore faut-il savoir à qui l'on s'adresse. Qu'on n'aille pas prendre pour des interprètes autorisés de la doctrine quelques étudiants parfaitement ignorants des choses de leur pays, et imbus d'idées occidentales auxquelles, du reste, ils renonceront peut-être un jour, s'ils ont la chance de se retrouver au contact de leur propre race et de sentir son esprit se réveiller en eux. Qu'on n'oublie pas non plus que les Orientaux qui se font connaître en Occident, ceux qui écrivent ou qui parlent le plus volontiers, n'exposent guère en général que des idées occidentales, soit parce qu'ils jugent inutile de dire leur vraie pensée, soit parce qu'ils sont eux-mêmes plus ou moins fortement occidentalisés. Pour notre part, nous regardons tous ces gens comme de simples Occidentaux, et ils n'ont à nos yeux aucune importance, parce qu'ils ne représentent rien du véritable Orient.

Il y a donc lieu de se tenir en garde contre des méprises possibles, mais non de se décourager ; du reste, ce que nous avons trouvé nous-même, pourquoi d'autres ne le trouveraient-ils pas tout aussi bien ? Nous espérons, d'ailleurs, les y aider dans la mesure de nos moyens, en exposant les doctrines orientales telles qu'il nous a été donné de les comprendre, ou du moins certains aspects de ces doctrines, ceux que nous penserons pouvoir rendre accessibles à des esprits occidentaux. Ce que nous avons fait dans les divers ouvrages que nous avons publiés jusqu'ici n'est qu'un travail préliminaire, surtout négatif, et destiné à dissiper les erreurs et les malentendus ; il était indispensable de commencer par là, avant d'en venir à des exposés proprement doctrinaux. Dans tous les cas, nous avons conscience de n'avoir pas écrit un seul mot que n'aurait pu écrire un Oriental de naissance ; nous nous plaçons, en effet, à un point de vue strictement oriental, qui est devenu entièrement le nôtre, et nous tenons à ce qu'on sache bien que nous ne sommes pas allé de l'Occident à l'Orient, mais que, fort heureusement pour nous, nous avons pu étudier les doctrines orientales à une époque où nous ne connaissions à peu près rien de la pensée occidentale. Et ceci nous amène à une dernière remarque : l'obstacle le plus redoutable, pour beaucoup, c'est la philosophie ; nous voulons dire que ceux qui s'efforcent d'envisager ces doctrines à un point de vue philosophique se condamnent par là même à n'y jamais rien comprendre. Il ne s'agit point d'un vain « jeu d'idées », non plus que d'un amusement d'érudits ; il s'agit de choses sérieuses, les plus sérieuses qui soient, et nous souhaitons que l'Occident s'en rende compte avant qu'il ne soit trop tard. Ce que sont ces choses, nous ne pouvons songer à l'indiquer, même sommairement, dans les limites d'un court article ; nous avons seulement voulu en faire pressentir l'importance, et éveiller ainsi chez quelques-uns le désir d'entreprendre une étude dont, en dehors même de toute autre considération, ils ne pourront que retirer d'inappréciables bénéfices intellectuels.

LII

Terrains d'entente entre l'Orient et l'Occident

Publié dans la Revue Hebdomadaire, janvier 1927.

Il semble que la question des rapports de l'Orient et de l'Occident soit tout particulièrement à l'ordre du jour depuis quelques années, qu'elle se pose d'une façon de plus en plus pressante ; mais il semble aussi que presque tout ce qu'on écrit à ce sujet n'y apporte que bien peu d'éclaircissements. La plupart de ceux qui se hasardent à traiter cette question, en effet, y sont fort peu préparés et ne connaissent tout au plus qu'un des deux termes en présence, car, si l'on doit admettre qu'ils savent ce qu'est l'Occident (encore que certains préjugés les empêchent souvent de s'en rendre exactement compte), on est bien obligé de constater qu'ils ignorent à peu près totalement ce qu'est l'Orient. Beaucoup ne voient celui-ci qu'à travers les images déformées qu'en ont présentées des écrivains occidentaux, orientalistes professionnels ou autres ; ou même ils prennent pour authentiquement orientales des idées qui, bien qu'offertes sous cette étiquette, sont purement occidentales en réalité. Aussi les prétendus adversaires de l'Orient (nous voulons dire ceux qui se croient tels, sans doute de très bonne foi, mais par ignorance de l'Orient) ne combattent-ils guère que des chimères ; et, s'il leur arrive de dénoncer des idées qui présentent un véritable danger, ils seraient probablement bien surpris s'ils savaient qu'ils sont là-dessus en parfait accord avec les vrais représentants de l'esprit oriental, et que ces mêmes idées n'ont jamais pu trouver de crédit qu'en Occident.

Il faudrait d'ailleurs, avant tout, s'entendre sur une délimitation un peu précise des deux ensembles qu'on désigne par les noms d'Orient et d'Occident ; et cela est d'autant plus nécessaire qu'il se produit parfois d'étranges méprises. Ainsi, certains, dans ce qu'ils appellent l'Orient, font entrer la Russie, voire même l'Allemagne, qui est pourtant, qu'on le veuille ou non, un des pays les plus représentatifs de l'esprit occidental. Il en est aussi qui parlent couramment du « bolchevisme asiatique », sans s'apercevoir que le bolchevisme est obligé de se déguiser en « anti-colonialisme », si l'on peut dire, pour se présenter aux peuples orientaux, et que, même s'il parvient à pénétrer en Asie dans une certaine mesure, et d'une façon bien superficielle d'ailleurs, il n'y est en tout cas qu'une importation occidentale. À vrai dire, il n'y a pas lieu de s'étonner de tout cela, car ce ne sont là que des exemples de la confusion qui règne actuellement dans tous les domaines, et dont on pourrait dire qu'elle constitue un des caractères dominants de la mentalité de notre époque.

D'autre part, certains vont jusqu'à contester que la division même de l'humanité en Orient et Occident corresponde à une réalité ; et pourtant, tout au moins dans l'état actuel des choses, qui seul nous occupe présentement, cela ne semble pas pouvoir être sérieusement mis en doute. D'abord, qu'il existe une civilisation occidentale, commune à l'Europe et à l'Amérique, c'est là un fait sur lequel tout le monde doit être d'accord, quel que soit d'ailleurs le jugement qu'on portera sur la valeur de cette civilisation. Pour l'Orient, les choses sont moins simples : il est certain qu'il existe, non pas une seule mais plusieurs civilisations orientales ; mais il suffit qu'elles possèdent certains traits communs, et que ces mêmes traits ne se trouvent pas dans la civilisation occidentale, pour que la distinction de l'Orient et de l'Occident soit par là même pleinement justifiée. Qu'il en soit bien ainsi, nous n'hésitons pas à l'affirmer aussi nettement que possible ; mais nous ne pouvons naturellement songer à indiquer ici, même sommairement, toutes les preuves que nous en avons déjà données en divers ouvrages. Nous rappellerons seulement, pour fixer les idées, la division générale que nous avons adoptée pour l'Orient, et qui, bien que peut-être un peu trop simplifiée si l'on voulait entrer dans le détail, est pourtant exacte quand on s'en tient aux grandes lignes : l'Extrême Orient, représenté essentiellement par la civilisation chinoise ; le Moyen Orient, par la civilisation hindoue ; le Proche Orient, par la civilisation musulmane. Il convient d'ajouter que cette dernière, à bien des égards, devrait plutôt être regardée comme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, et que beaucoup de ses caractères la rapprochent même surtout de ce que fut la civilisation occidentale du moyen âge ; mais, si on l'envisage par rapport à l'Occident moderne, on doit reconnaître qu'elle s'y oppose au même titre que les civilisations proprement orientales auxquelles il faut donc l'associer à ce point de vue.

C'est là, précisément, ce sur quoi il est essentiel d'insister : l'opposition de l'Orient et de l'Occident n'a tout son sens que s'il s'agit spécialement de l'Occident moderne, car cette opposition est beaucoup plus celle de deux esprits que celle de deux entités géographiques plus ou moins nettement définies ; et, à certaines époques, au moyen âge notamment, l'esprit occidental ressemblait fort, par ses côtés les plus importants, à ce qu'est encore aujourd'hui l'esprit oriental, bien plus qu'à ce qu'il est devenu lui-même dans les temps modernes. *Il s'est donc produit, au cours des derniers siècles, un changement considérable, qui va même jusqu'à un véritable renversement, dans la direction donnée à l'activité humaine, et c'est dans le monde occidental exclusivement que ce changement a eu lieu* : voilà le fait, quelles qu'en puissent être les causes, que nous n'avons pas à rechercher ici. Par conséquent, lorsque nous disons esprit occidental, en nous référant à ce qui existe présentement, ce qu'il faut entendre par là est proprement l'esprit moderne ; et, comme l'autre esprit ne s'est maintenu qu'en Orient, nous pouvons, toujours par rapport aux conditions actuelles, l'appeler esprit oriental. Ces deux termes, en somme, n'expriment rien d'autre que la constatation d'une situation de fait ; et, s'il apparaît bien clairement que l'un des deux esprits en présence est effectivement occidental, parce que son apparition appartient à l'histoire récente, nous n'entendons rien préjuger quant à la provenance de l'autre, qui fut jadis commun à l'Orient et à l'Occident, et dont l'origine se confond peut-être avec celle de l'humanité elle-même. C'est là, en effet,

l'esprit que l'on pourrait qualifier de normal, ne serait-ce que parce qu'il est commun à toutes les civilisations que nous connaissons plus ou moins complètement, sauf une seule, qui est la civilisation occidentale moderne ; l'esprit opposé qui se manifeste dans cette dernière apparaît donc dans l'histoire comme quelque chose d'exceptionnel, pour ne pas dire d'anormal, quoi qu'en puissent penser ceux de nos contemporains qui ne se doutent même pas de l'existence de civilisations autres que la leur, dans le passé et dans le présent, ou qui, du moins, se comportent comme si leur civilisation était seule vraiment digne de ce nom, et comme si tout le reste n'était que quantité négligeable.

Cet exclusivisme étroit, qui constitue un préjugé bien occidental, est assurément un des principaux obstacles qui s'opposent à toute entente avec l'Orient ; comment, en effet, serait-il possible de parler d'entente avec des peuples dont on se refuse obstinément à comprendre l'esprit ? Si les Occidentaux voulaient bien consentir à se rendre compte que ce qu'ils appellent « la civilisation », entendue comme quelque chose d'unique et d'absolu, n'est qu'un mythe, que ce qui existe réellement, ce sont « des civilisations » multiples et diverses, et qui ne sont pas comparables sous tous les rapports, chacune d'elles ayant ses caractères propres et s'étant développée dans un sens qui n'est pas forcément le même pour toutes, un grand pas serait déjà fait. Ce n'est là, d'ailleurs, qu'une condition préliminaire, mais indispensable, de l'entente dont il s'agit ; pour aller plus loin, il faut une compréhension effective des civilisations orientales, et cela suppose une réforme complète de la mentalité moderne, puisque c'est dans celle-ci que réside l'élément d'opposition qui rend une telle compréhension impossible.

Pour nous faire mieux comprendre, nous considérerons plus particulièrement un des principaux aspects de cette opposition qui existe actuellement entre l'Orient et l'Occident ; nous ne prétendons pas, en effet, donner ici un exposé complet de la question envisagée sous toutes ses faces, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin¹. À un certain point de vue, qui est d'ailleurs un des plus fondamentaux, cette opposition apparaît comme celle de la contemplation et de l'action, ou, pour parler plus exactement, comme portant sur les places respectives qu'il convient d'attribuer à l'un et à l'autre de ces deux termes. Il ne faudrait pas croire, en effet, qu'aucun peuple, ni même peut-être aucun individu, puisse, du moins dans les cas normaux, être exclusivement contemplatif ou exclusivement actif ; mais il y a là deux tendances dont l'une ou l'autre prédomine presque nécessairement, de telle sorte que le développement de l'une paraît s'effectuer au détriment de l'autre, non qu'il y ait entre elles une incompatibilité absolue, mais simplement parce que l'activité humaine ne peut pas s'exercer également et à la fois dans tout les domaines et dans toutes les directions. La question qui importe, du reste, n'est pas celle d'une prédominance de fait, qui est, somme toute, affaire de tempérament ou de race, mais celle de ce qu'on pourrait appeler une prédominance de droit, et les deux choses ne sont liées que

¹ Nous nous permettons de renvoyer les lecteurs que cette question intéresserait spécialement à notre ouvrage intitulé *Orient et Occident*, qui y est consacré tout entier, et aussi à divers chapitres de notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*.

jusqu'à un certain point. Sans doute, la reconnaissance de la supériorité de l'une des deux tendances incitera à la développer le plus possible, de préférence à l'autre ; mais il n'en est pas moins vrai que la place que tiendront la contemplation et l'action dans l'ensemble de la vie d'un homme ou d'un peuple résultera toujours en grande partie de la nature propre de celui-ci, car il faut en cela tenir compte des possibilités particulières de chacun. Il est incontestable que, d'une façon générale, la tendance à l'action prédomine chez les peuples occidentaux ; mais, dans l'antiquité et surtout au moyen âge, cette disposition naturelle ne les empêchait pourtant pas de reconnaître la supériorité de la contemplation, c'est-à-dire de l'intelligence pure ; pourquoi en est-il autrement à l'époque moderne ? Nous ne voulons pas essayer de résoudre ici cette question qui demanderait à être examinée longuement : est-ce parce que les Occidentaux, en développant outre mesure leurs facultés d'action, en sont arrivés à perdre leur intellectualité, qu'ils ont, pour s'en consoler, inventé des théories qui mettent l'action au-dessus de tout et vont même jusqu'à nier qu'il existe quoi que ce soit de valable en dehors d'elle, ou bien est-ce au contraire cette façon de voir qui a prévalu tout d'abord et qui a amené l'atrophie intellectuelle que nous constatons aujourd'hui ? Dans les deux hypothèses, et aussi dans le cas probable où la vérité se trouverait dans une combinaison de l'une et de l'autre, les résultats sont exactement les mêmes, et pour le moment, ce sont ces résultats seuls que nous voulons envisager ; au point où les choses en sont arrivées, il est grand temps de réagir, et c'est ici que l'Orient peut venir au secours de l'Occident, si toutefois celui-ci le veut bien, non pour lui imposer des conceptions qui lui sont étrangères, comme certains semblent le craindre, mais bien pour l'aider à retrouver sa propre tradition dont il a perdu le sens.

Les doctrines orientales sont unanimes à affirmer que la contemplation est supérieure à l'action, comme l'immuable est supérieur au changement, ce qui, d'ailleurs, ne les empêche nullement d'accorder à l'action sa place légitime et de reconnaître toute son importance dans l'ordre des contingences humaines. L'action, n'étant qu'une modification transitoire et momentanée de l'être, ne saurait avoir en elle-même son principe et sa raison suffisante ; si elle ne se rattache à un principe qui est au delà de son domaine contingent, elle n'est qu'une pure illusion ; et ce principe dont elle tire toute la réalité dont elle est susceptible, et son existence et sa possibilité même, ne peut se trouver que dans la contemplation ou, si l'on préfère, dans la connaissance. De même, le changement, dans son acception la plus générale, est incompréhensible et contradictoire, c'est-à-dire impossible, sans un principe dont il procède et qui, par là même qu'il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément immuable ; et c'est pourquoi, dans l'antiquité occidentale, Aristote avait affirmé la nécessité du « moteur immobile » de toutes choses ; Ce rôle de « moteur immobile », la connaissance le joue précisément par rapport à l'action ; il est évident que celle-ci appartient tout entière au monde du changement, du « devenir » ; la connaissance seule permet de sortir de ce monde et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu'elle atteint l'immuable, elle possède elle-même l'immutabilité, car toute connaissance vraie est essentiellement identification avec son objet. C'est là justement ce qu'ignorent les Occidentaux modernes, qui, en fait de connaissance, n'envisagent plus qu'une connaissance rationnelle et discursive, donc indirecte et

imparfaite, ce qu'on pourrait appeler une connaissance par reflet, et qui même, de plus en plus, n'apprécie cette connaissance inférieure que dans la mesure où elle peut servir immédiatement à des fins pratiques ; engagés dans l'action au point de nier tout ce qui la dépasse, ils ne s'aperçoivent pas que cette action même dégénère ainsi, par défaut de principe, en une agitation aussi vaine que stérile.

Ici, il nous faut prévoir une objection que certains ne manqueraient pas de nous opposer : si ce qu'on peut appeler l'esprit traditionnel, dont nous venons de définir brièvement la position en ce qui concerne les rapports de la connaissance et de l'action, ne s'exprime pas seulement dans les doctrines orientales, mais aussi dans les anciennes doctrines occidentales, en quoi l'Occident, en admettant qu'il éprouve la nécessité de revenir à cet esprit (et il semble bien que quelques-uns tout au moins l'éprouvent aujourd'hui plus ou moins confusément), aura-t-il besoin pour cela du secours de l'Orient ? Certes, s'il est capable d'y parvenir par ses propres moyens, nous n'y verrions nul inconvénient, bien au contraire ; mais, en dépit des efforts, assurément très louables dans leur intention, que peuvent tenter en ce sens ceux-là précisément qui seraient sans doute prêts à nous faire cette objection, nous ne croyons pas, malheureusement, que la chose soit possible. La raison en est bien simple : c'est que la tradition occidentale, telle qu'elle existait, par exemple au moyen âge, est devenue aussi étrangère aux modernes que peuvent l'être les traditions orientales : à vrai dire, ce qui en subsiste est pour eux lettre morte ; l'esprit leur échappe, et les essais de reconstitution auxquels ils se livreront risquent fort de ressembler à de simples travaux d'archéologie. Ce n'est pas une science toute livresque qui peut suffire à redresser la mentalité d'une race et d'une époque ; et, disons-le nettement pour écarter toute équivoque, il faut pour cela autre chose qu'une spéculation philosophique, qui est condamnée, par sa nature même, à demeurer tout extérieure et beaucoup plus verbale que réelle. Pour restaurer la tradition perdue, pour la revivifier véritablement, il faut le contact de l'esprit traditionnel vivant, et ce n'est qu'en Orient que cet esprit est encore vivant ; et, dans bien des cas, le sens des doctrines anciennes qui ne se sont pas transmises régulièrement jusqu'à nous ne peut être retrouvé et compris que par comparaison avec les doctrines similaires qui, ayant encore une existence effective, sont susceptibles d'être connues directement. Il n'en reste pas moins que cela même suppose avant tout une aspiration de l'Occident, ou du moins d'une élite occidentale, vers un retour à l'esprit traditionnel, mais ce ne peut guère être qu'une simple aspiration ; les quelques mouvements de réaction « antimoderne » (d'ailleurs bien incomplète à notre avis) qui se sont produits jusqu'ici ne peuvent que nous confirmer dans cette conviction ; car tout cela, qui est sans doute excellent dans sa partie négative et critique, est pourtant fort éloigné d'une restauration de la véritable intellectualité et ne se développe que dans les limites d'un horizon mental assez restreint. C'est cependant quelque chose, en ce sens que c'est l'indice d'un état d'esprit dont on aurait eu bien de la peine à trouver la moindre trace il y a peu d'années encore ; si tous les Occidentaux ne sont pas unanimes à se déclarer satisfaits du déploiement purement matériel de la civilisation moderne, c'est là un signe que, pour eux, tout espoir de salut n'est pas encore perdu.

Quoi qu'il en soit, si l'on suppose que l'Occident, d'une façon quelconque, revienne à sa tradition, l'entente avec l'Orient sera par là même rendue immédiatement possible, comme elle l'est entre toutes les civilisations qui possèdent des éléments comparables ou équivalents, et entre celles-là seulement, car ce sont ces éléments qui constituent le terrain sur lequel cette entente peut s'opérer valablement ; et l'on voit que, par les considérations qui précèdent, nous ne nous sommes nullement écarté du sujet que nous nous proposons plus spécialement de traiter dans la présente étude. L'esprit traditionnel, de quelque forme qu'il se revête, est partout et toujours le même au fond ; les formes diverses, qui sont particulièrement adaptées à telles ou telles conditions mentales, à telles ou telles circonstances de temps et de lieu, ne sont que des expressions d'une seule et même vérité ; mais il faut pouvoir se placer dans l'ordre de l'intellectualité pure pour découvrir cette unité fondamentale sous leur apparente multiplicité. D'ailleurs, c'est dans cet ordre intellectuel que résident les principes dont tout le reste dépend à titre de conséquences ou d'applications plus ou moins éloignées ; c'est donc sur ces principes qu'il faut s'accorder avant tout, s'il doit s'agir d'une entente vraiment profonde, puisque c'est là tout l'essentiel ; c'est pourquoi, là où les principes font défaut, comme c'est le cas pour la civilisation occidentale moderne, une telle entente ne saurait en aucune façon être envisagée. Il faut encore remarquer que la connaissance des principes, qui est proprement la connaissance métaphysique au vrai sens du mot (mais qui n'a rien de commun avec la pseudo-métaphysique des philosophes modernes), est universelle comme les principes eux-mêmes, donc entièrement dégagée de toutes les contingences individuelles, qui interviennent au contraire nécessairement dès qu'on en vient aux applications ; c'est donc sur les principes que, normalement, l'accord doit se faire le plus facilement, et à la seule condition qu'on les comprenne effectivement, sans qu'il soit besoin d'un effort d'adaptation entre mentalités différentes ; c'est là encore une raison pour que le travail d'entente doive s'accomplir en premier lieu dans le domaine purement intellectuel. Du reste, lorsque ce travail est fait, il n'y a plus en somme qu'à en développer les résultats pour que l'accord dans tous les autres domaines se trouve également réalisé, puisque, comme nous le disions tout à l'heure, c'est là ce dont tout dépend directement ou indirectement ; au contraire, l'accord obtenu dans un domaine particulier, en dehors des principes, sera toujours éminemment instable et précaire, et beaucoup plus semblable à une combinaison diplomatique qu'à une véritable entente. Celle-ci, par conséquent, ne peut s'opérer réellement que par en haut, et non par en bas, et ceci doit s'entendre en un double sens : il faut partir de ce qu'il y a de plus élevé, c'est-à-dire des principes, pour descendre graduellement aux divers ordres d'applications en observant toujours rigoureusement la dépendance hiérarchique qui existe entre eux ; et cette œuvre, par son caractère même, ne peut être que celle d'une élite, en donnant à ce mot son acception la plus vraie et la plus complète : c'est d'une élite intellectuelle que nous voulons parler exclusivement, et, à nos yeux, il ne saurait y en avoir d'autre, toutes les distinctions sociales extérieures étant sans aucune importance au point de vue où nous nous plaçons.

On aura dû comprendre déjà, par ce que nous avons dit jusqu'ici, que la connaissance intellectuelle pure, qui est la véritable connaissance métaphysique, n'a

rien de commun avec des conceptions scientifiques ou philosophiques quelconques ; celles-ci relèvent uniquement de l'ordre rationnel, et il s'agit ici de l'intelligence intuitive et supra-rationnelle. *La confusion entre raison et intelligence est une des plus déplorables erreurs de l'esprit moderne*, et il est à remarquer que cette erreur est commise à la fois par les rationalistes et par leurs adversaires ; en réalité, la raison n'est qu'une forme secondaire de l'intelligence, forme spécifiquement humaine, bornée à un domaine essentiellement relatif, et incapable d'atteindre les vérités transcendantes qui constituent la connaissance métaphysique. Même dans son domaine propre, d'ailleurs, la raison a besoin, pour que sa valeur soit garantie, d'être éclairée et guidée par des principes qui lui sont supérieurs, et qui, par conséquent, ne peuvent appartenir qu'à l'ordre de la pure intelligence. C'est en cette dernière que réside exclusivement la connaissance par excellence, la seule qui soit absolument digne de ce nom ; toute autre connaissance, dans la mesure où elle a aussi quelque réalité, n'en est qu'une participation plus ou moins lointaine, un reflet plus ou moins indirect, comme la lumière de la lune n'est qu'un pâle reflet de celle du soleil.

Ceci nous amène à signaler un autre point important : il y a, en ce qui concerne les sciences, deux conceptions radicalement différentes et même incompatibles entre elles, dont l'une, la conception traditionnelle, les rattache toutes aux principes comme autant d'applications particulières, tandis que l'autre, la conception moderne, en prétendant les rendre indépendantes, leur enlève tout intérêt au point de vue de la connaissance et ne peut aboutir qu'à une impasse, puisqu'elle les enferme dans un domaine irrémédiablement borné. Le développement qui s'effectue à l'intérieur de ce domaine n'est d'ailleurs pas un approfondissement comme certains se l'imaginent ; il demeure au contraire tout superficiel, et ne consiste qu'en une dispersion dans une multitude de détails plus ou moins insignifiants, en une analyse aussi stérile que pénible, et qui peut se poursuivre indéfiniment sans qu'on avance d'un seul pas dans la voie de la véritable connaissance. Aussi n'est-ce point pour elle-même, il faut bien le dire, que les Occidentaux cultivent la science ainsi entendue ; ce qu'ils ont surtout en vue, ce n'est point une connaissance, même inférieure ; ce sont des applications pratiques, dans lesquelles ils excellent, nous le reconnaissons très volontiers, mais dont la valeur n'est pas appréciée de la même façon par tous les hommes ; pour se convaincre qu'il est bien ainsi, il n'y a qu'à voir avec quelle facilité la plupart de nos contemporains confondent science et industrie, et combien nombreux sont ceux pour qui l'ingénieur représente le type même du savant. Le développement de l'industrie et du machinisme, c'est là en effet l'unique bénéfice réel de la civilisation moderne, qui s'est efforcée d'orienter tout l'effort humain dans ce sens purement matériel ; ce bénéfice vaut-il tout ce qu'on a sacrifié pour l'obtenir ? Nous ne le pensons pas ; en tout cas, aucun Oriental digne de ce nom ne saurait l'admettre, ni trouver dans ces choses un intérêt suffisant pour être tenté de renoncer à la pure intellectualité, à la spiritualité si l'on préfère, car, au fond, ces deux mots sont pour nous synonymes. Ce n'est pas, sans doute, que les applications pratiques soient illégitimes en elles-mêmes ; mais, quand on y attache trop d'importance, il est fatal que, pour ces contingences, on en arrive à négliger et même à perdre de vue l'essentiel. D'autre part, pour l'Oriental qui possède encore ses sciences traditionnelles, la science moderne, en tant que science, ne peut avoir le moindre attrait ; elle n'est à ses yeux

qu'un simple masque de l'ignorance, et, ce qui est le plus grave, d'une ignorance qui n'a pas conscience d'elle-même. Nous ne parlons, bien entendu, que des véritables Orientaux, et non de ceux qui, ayant reçu une éducation occidentale, sont aussi profondément ignorants de leur propre civilisation que les Occidentaux eux-mêmes ; ceux-là sont d'ailleurs fort loin d'avoir l'importance qu'on leur attribue en Europe et en Amérique, parce qu'on n'y connaît guère d'autres Orientaux, et parce qu'ils sont les seuls qui parlent, écrivent et s'agitent ; et les adversaires de l'Orient qui exploitent parfois leurs paroles ou leurs actes ne semblent pas se douter qu'il n'y a là qu'un simple reflet de l'Occident.

Ce n'est donc pas dans la science moderne, ni dans l'industrie qui en est inséparable, que l'Occident pourra jamais trouver un terrain d'entente avec l'Orient ; nous irons même plus loin, et nous dirons que, tout au moins en ce qui concerne l'industrie, ce serait plutôt tout le contraire. La matière, il ne faudrait pas l'oublier, est essentiellement multiplicité et division ; aussi tout ce qui en procède ne peut-il engendrer que des luttes et des conflits de toutes sortes, et c'est ainsi que le domaine économique, notamment, ne saurait être que celui des rivalités d'intérêt, entre les peuples comme entre les individus. Si les Orientaux en arrivent à accepter l'industrie comme une nécessité fâcheuse (car, pour eux, elle ne saurait être rien de plus), ce ne sera jamais, qu'on le sache bien, que comme un moyen de concurrence économique (et ce n'est certes pas eux qui auront cherché la lutte sur ce terrain), comme une arme leur permettant de résister à l'envahissement occidental et de sauvegarder leur propre existence. Il est vraiment singulier que quelques-uns parlent aujourd'hui de « défense de l'Occident », alors que c'est celui-ci qui menace de tout submerger et d'entraîner l'humanité entière dans le tourbillon de son activité désordonnée ; l'Occident a en effet grand besoin d'être défendu, mais uniquement contre lui-même, contre ses propres tendances qui, si elles sont poussées jusqu'au bout, le mèneront inévitablement à la ruine et à la destruction ; c'est donc « réforme de l'Occident » qu'il faudrait dire, et cette réforme doit avoir pour conséquence naturelle un rapprochement avec l'Orient.

Plus on s'enfonce dans la matière, plus les éléments de division et d'opposition s'accroissent et s'amplifient ; inversement, plus on s'élève vers la spiritualité pure, plus on s'approche de l'unité, qui ne peut être pleinement réalisée que par la conscience des principes universels. Mais qu'on prenne bien garde de ne pas se laisser égarer par une fausse spiritualité, par quelque contrefaçon « idéaliste » ou sentimentale ; on ne peut rien fonder sur le sentiment, car rien n'est plus variable et plus inconstant que celui-ci, et les rêveries humanitaires qui sont si fort à la mode ne méritent pas d'être prises au sérieux ; et, disons-le nettement au risque de choquer le « moralisme » contemporain, le sentiment est tout près de la matière. Une autre confusion est encore à éviter : *l'intuition intellectuelle n'a rien de commun avec cette autre intuition dont parlent quelques philosophes actuels* ; celle-ci est de l'ordre sensible, elle est proprement infra-rationnelle, tandis que l'autre, comme nous l'avons déjà dit, est supra-rationnelle ; et, tant que les Occidentaux s'obstineront à méconnaître ou à nier l'intuition intellectuelle, ils ne pourront jamais s'entendre avec les authentiques représentants des civilisations orientales, dans lesquelles tout est

comme suspendu à cette intuition, immuable et infaillible en soi, et unique point de départ de tout développement conforme aux normes traditionnelles.

Nous n'avons certes pas eu la prétention de donner dans ces pages une idée suffisante de ce dont il s'agit, et nous ne pouvions songer à répéter tout ce que nous en avons dit ailleurs ; ces choses, nous le savons bien, sont difficiles à comprendre pour ceux qui n'y sont pas habitués, c'est-à-dire pour l'immense majorité de nos contemporains, et il faut y revenir souvent pour arriver à leur en présenter une vue exacte et à dissiper toutes les erreurs d'interprétation qui peuvent se produire à ce sujet. Nous ne le redirons jamais trop : retour à la tradition, avec tout ce que ce terme implique réellement, et restauration de la véritable intellectualité, ce qui est la même chose, là est l'unique possibilité de salut pour l'Occident, et là est aussi, en même temps, le seul terrain sur lequel puisse s'établir une entente effective et profonde entre l'Orient et l'Occident.

LIII

« Connais-toi toi-même »

*Traduction en français, revue par René Guénon,
de l'article original en arabe publié dans la revue El Maarifah, n°1, mai 1931,
pour sa publication ultérieure dans les Études Traditionnelles,
qui a eu lieu en mars 1951.*

On cite habituellement cette phrase : « Connais-toi toi-même », mais on en perd souvent de vue le sens exact. À propos de la confusion qui règne au sujet de ces mots, on peut se poser deux questions : la première concerne l'origine de cette expression, la seconde son sens réel et sa raison d'être. Certains lecteurs pourraient croire que ces deux questions sont entièrement distinctes et n'ont entre elles aucune relation. À la réflexion et après examen attentif, il apparaît nettement qu'elles sont en étroit rapport.

Si l'on demande à ceux qui ont étudié la philosophie grecque quel est l'homme qui a prononcé le premier cette sage parole, la plupart d'entre eux n'hésiteront pas à répondre que l'auteur de cette maxime est Socrate, encore que d'aucuns prétendent la rapporter à Platon et d'autres à Pythagore. De ces avis contradictoires, de ces divergences d'opinion, nous sommes en droit de conclure que cette phrase n'a pour auteur aucun de ces philosophes et que ce n'est pas chez eux qu'il faut en chercher l'origine.

Il nous semble licite de formuler cet avis, qui paraîtra juste au lecteur quand il saura que deux parmi ces philosophes, Pythagore et Socrate, n'ont laissé aucun écrit.

Quant à Platon, nul, quelle que soit sa compétence philosophique, n'est à même de distinguer ce qui a été dit par lui ou par son maître Socrate. La majeure partie de la doctrine de ce dernier ne nous est connue que par l'intermédiaire de Platon, et l'on sait d'autre part que c'est dans l'enseignement de Pythagore que Platon a recueilli certaines des connaissances dont il fait montre dans ses dialogues. Par là nous voyons qu'il est extrêmement difficile de délimiter ce qui revient à chacun des trois philosophes. Ce qu'on attribue à Platon est souvent attribué aussi à Socrate, et, parmi les théories visées, certaines sont antérieures à tous deux et proviennent de l'école de Pythagore ou de Pythagore lui-même.

À la vérité, l'origine de l'expression étudiée remonte bien plus haut que les trois philosophes ici nommés. Bien mieux, elle est plus ancienne que l'histoire de la philosophie, et elle dépasse aussi le domaine de la philosophie.

On dit que ces mots étaient inscrits au-dessus de la porte d'Apollon à Delphes. Ils furent ensuite adoptés par Socrate comme ils le furent par d'autres philosophes, comme un des principes de leur enseignement, malgré la différence qui a pu exister entre ces divers enseignements et les buts poursuivis par leurs auteurs. Il est d'ailleurs probable que Pythagore aussi a employé cette expression bien avant Socrate. Par là, ces philosophes se proposaient de montrer que leur enseignement ne leur était pas strictement personnel, qu'il provenait d'un point de départ plus ancien, d'un point de vue plus élevé rejoignant la source même de l'inspiration originelle, spontanée et divine.

Nous constatons que ces philosophes étaient, en cela, très différents des philosophes modernes qui déploient tous leurs efforts pour exprimer quelque chose de nouveau afin de le donner comme l'expression de leur propre pensée, de se poser comme les seuls auteurs de leurs opinions, comme si la vérité pouvait être la propriété d'un homme.

Nous allons voir maintenant pourquoi les philosophes anciens ont voulu rattacher leur enseignement à cette expression ou quelque autre similaire, et pourquoi on peut dire que cette maxime est d'un ordre supérieur à toute philosophie.

Pour répondre à la seconde partie de cette question, nous dirons que la réponse est contenue dans le sens originel et étymologique du mot « philosophie », qui aurait été, dit-on, employé pour la première fois par Pythagore. Le mot philosophie exprime proprement le fait d'aimer *Sophia*, la sagesse, l'aspiration à celle-ci ou la disposition requise pour l'acquérir.

Ce mot a toujours été employé pour qualifier une préparation à cette acquisition de la sagesse, et spécialement les études qui pouvaient aider le *philosophos*, ou celui qui éprouvait pour elle quelque penchant, à devenir *sophos*, c'est-à-dire sage.

Ainsi, comme le moyen ne saurait être pris pour une fin, l'amour de la sagesse ne saurait constituer la sagesse elle-même. Et du fait que la sagesse est en soi identique à la véritable connaissance intérieure, on peut dire que la connaissance philosophique n'est qu'une connaissance superficielle et extérieure. Elle n'a donc point en elle-même ni par elle-même une valeur propre. Elle constitue seulement un premier degré dans la voie de la connaissance supérieure et véritable qui est la sagesse.

Il est bien connu de ceux qui ont étudié les philosophes anciens que ceux-ci avaient deux sortes d'enseignement, l'un exotérique et l'autre ésotérique. Tout ce qui était écrit appartenait seulement au premier. Quant au second, il nous est impossible d'en connaître exactement la nature, parce que d'une part il était réservé à quelques-uns et que d'autre part il avait un caractère secret. Ces deux qualités n'auraient eu aucune raison d'être s'il n'y avait eu là quelque chose de supérieur à la simple philosophie.

On peut tout au moins penser que cet enseignement ésotérique était en relation étroite et directe avec la sagesse, et qu'il ne faisait point appel seulement à la raison ou à la logique, comme c'est le cas pour la philosophie qui pour cela a été appelée la connaissance rationnelle. Il était admis par les philosophes de l'Antiquité que la connaissance rationnelle, c'est-à-dire la philosophie, n'est pas le plus haut degré de la connaissance, n'est pas la sagesse.

Se peut-il que la sagesse soit enseignée comme on enseigne la connaissance extérieure par la parole ou par les livres ? Cela est réellement impossible et nous en verrons la raison. Mais ce que nous pouvons déjà affirmer, c'est que la préparation philosophique n'était pas suffisante, même comme préparation, car elle ne concerne qu'une faculté limitée qui est la raison, tandis que la sagesse concerne la réalité de l'être tout entier.

Donc il existe une préparation à la sagesse plus élevée que la philosophie, qui ne s'adresse plus à la raison, mais à l'âme et à l'esprit, et que nous pourrions appeler préparation intérieure, et elle paraît avoir été le caractère des plus hauts degrés de l'école de Pythagore. Elle a étendu son influence à travers l'école de Platon jusqu'au néo-platonisme de l'école d'Alexandrie où elle apparaît de nouveau clairement, ainsi que chez les néo-pythagoriciens de la même époque.

Si pour cette préparation intérieure on employait encore des mots, ceux-ci ne pouvaient plus y être pris que comme des symboles destinés à fixer la contemplation intérieure. Par cette préparation, l'homme est amené à certains états qui lui permettent de dépasser la connaissance rationnelle à laquelle il était parvenu antérieurement, et comme tout ceci est au-dessus du niveau de la raison, il était aussi au-dessus de la philosophie, puisque le nom de philosophie est toujours employé en fait pour désigner quelque chose qui appartient à la seule raison.

Cependant il est étonnant que les modernes en soient arrivés à considérer la philosophie, ainsi définie, comme si elle était complète en elle-même, et qu'ils oublient ainsi ce qu'il y a de plus élevé et de supérieur.

L'enseignement ésotérique a été connu dans les pays d'Orient avant de se propager en Grèce où il avait reçu le nom de « mystères ». Les premiers philosophes, en particulier Pythagore, y avaient rattaché leur enseignement, comme n'étant qu'une expression nouvelle des idées anciennes. Il existait plusieurs sortes de mystères ayant des origines diverses. Ceux qui inspirèrent Pythagore et Platon étaient en rapport avec le culte d'Apollon. Les « mystères » eurent toujours un caractère réservé et secret, le mot mystère lui-même signifie étymologiquement *silence total*, les choses auxquelles ils se rapportaient ne pouvant être exprimées par des mots, mais seulement enseignées par une voie silencieuse. Mais les modernes ignorant toute autre méthode que celle qui implique l'usage des mots, et que nous pouvons appeler la méthode de l'enseignement exotérique, ont cru faussement, à cause de cela, qu'il n'y avait là aucun enseignement.

Nous pouvons affirmer que cet enseignement silencieux usait de figures, de symboles, et d'autres moyens ayant pour but d'amener l'homme à des états intérieurs lui permettant de parvenir graduellement à la connaissance réelle ou sagesse. C'était là le but essentiel et final de tous les « mystères » et des choses semblables qu'on peut trouver ailleurs.

Quant aux « mystères » qui étaient spécialement rattachés au culte d'Apollon et à Apollon lui-même, il faut se souvenir que celui-ci était le dieu du soleil et de la lumière, celle-ci étant dans son sens spirituel la source d'où jaillit toute connaissance et d'où dérivent les sciences et les arts.

Il est dit que les rites d'Apollon étaient venus du Nord, et cela se rapporte à une tradition très ancienne, qui se retrouve dans des livres sacrés comme le *Vêda* hindou et l'*Avesta* perse. Cette origine nordique était même affirmée plus spécialement pour Delphes, qui passait pour être un centre spirituel universel ; et il y avait dans son temple une pierre appelée « omphalos », qui symbolisait le centre du monde.

On pense que l'histoire de Pythagore et le nom même de Pythagore ont un lien certain avec les rites d'Apollon. Celui-ci était appelé *Pythios*, et il est dit que *Pytho* était le nom originel de Delphes. La femme qui recevait l'inspiration des Dieux dans le temple s'appelait Pythie. Le nom de Pythagore signifie donc guide de la Pythie, ce qui s'applique à Apollon lui-même. On raconte aussi que c'est la Pythie qui avait déclaré que Socrate était le plus sage des hommes. Il semble par là que Socrate avait un lien avec le centre spirituel de Delphes, ainsi que Pythagore lui-même.

Ajoutons que si toutes les sciences étaient attribuées à Apollon, il en était ainsi plus particulièrement pour la géométrie et la médecine. Dans l'école pythagoricienne, la géométrie et toutes les branches des mathématiques occupaient la première place dans la préparation à la connaissance supérieure. À l'égard de cette connaissance elle-même, ces sciences n'étaient pas mises de côté, mais demeuraient au contraire employées comme symboles de la vérité spirituelle. Platon aussi considérait la géométrie comme une préparation indispensable à tout autre enseignement, et il avait fait inscrire sur la porte de son école ces mots : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » On comprend le sens de ces mots quand on les rapproche d'une autre formule de Platon lui-même : « Dieu fait toujours de la géométrie », si nous ajoutons que, parlant d'un Dieu géomètre, Platon faisait encore allusion à Apollon.

Il ne faut donc pas s'étonner que les philosophes de l'Antiquité aient employé la phrase inscrite à l'entrée du temple de Delphes, puisque nous connaissons maintenant les liens qui les rattachaient aux rites et au symbolisme d'Apollon.

D'après tout cela, nous pouvons facilement comprendre le sens réel de la phrase étudiée ici et l'erreur des modernes à son sujet. Cette erreur vient de ce qu'ils ont considéré cette phrase comme une simple parole d'un philosophe, à qui ils attribuent toujours une pensée comparable à la leur. Mais en réalité, la pensée ancienne différait profondément de la pensée moderne. Ainsi, beaucoup attribuent à cette phrase un sens psychologique ; mais ce qu'ils appellent psychologie consiste

seulement dans l'étude des phénomènes mentaux, qui ne sont que des modifications extérieures – et non l'essence – de l'être.

D'autres y voient, surtout parmi ceux qui l'attribuent à Socrate, un but moral, la recherche d'une loi applicable à la vie pratique. Toutes ces interprétations extérieures, sans être toujours entièrement fausses, ne justifient pas le caractère sacré qu'elle avait à l'origine, et qui implique un sens beaucoup plus profond que celui qu'on voudrait ainsi lui attribuer. Elle signifie d'abord qu'aucun enseignement exotérique n'est capable de donner la connaissance réelle, que l'homme doit trouver seulement en lui-même, car, en fait, toute connaissance ne peut être acquise que par une compréhension personnelle.

Sans cette compréhension, aucun enseignement ne peut aboutir à un résultat efficace, et l'enseignement qui n'éveille pas chez celui qui le reçoit une résonance personnelle ne peut procurer aucune sorte de connaissance. C'est pourquoi Platon dit que « tout ce que l'homme apprend est déjà en lui ». Toutes les expériences, toutes les choses extérieures qui l'entourent ne sont qu'une occasion pour l'aider à prendre conscience de ce qu'il a en lui-même. Cet éveil est ce qu'il appelle *anamnésis*, ce qui signifie « réminiscence ».

Si cela est vrai pour toute connaissance, ce l'est d'autant plus pour une connaissance plus élevée et plus profonde, et quand l'homme avance vers cette connaissance, tous les moyens extérieurs et sensibles deviennent de plus en plus insuffisants jusqu'à perdre finalement toute utilité. S'ils peuvent aider à approcher la sagesse à quelque degré, ils sont impuissants à l'acquérir réellement, et il est dit couramment dans l'Inde que le véritable *guru* ou maître se trouve dans l'homme lui-même et non point dans le monde extérieur, quoiqu'une aide extérieure puisse être utile au début, pour préparer l'homme à trouver en lui et par lui-même ce qu'il ne peut trouver ailleurs, et particulièrement ce qui est au-dessus du niveau de la connaissance rationnelle. Il faut, pour y atteindre, réaliser certains états qui vont toujours plus profondément dans l'être, vers le centre qui est symbolisé par le cœur et où la conscience de l'homme doit être transférée pour le rendre capable d'arriver à la connaissance réelle. Ces états qui étaient réalisés dans les mystères antiques étaient des degrés dans la voie de cette transposition du mental au cœur.

Il y avait, avons-nous dit, dans le temple de Delphes une pierre appelée *omphalos*, qui représentait le centre de l'être humain aussi bien que le centre du monde, suivant la correspondance qui existe entre le macrocosme et le microcosme, c'est-à-dire l'homme, de telle sorte que tout ce qui est dans l'un est en rapport direct avec ce qui est dans l'autre. Avicenne a dit « Tu te crois un néant et c'est en toi que réside le monde. »

Il est curieux de signaler la croyance répandue dans l'Antiquité que l'*omphalos* était tombé du ciel, et l'on aurait une idée exacte du sentiment des Grecs à l'égard de cette pierre en disant qu'il avait quelque similitude avec celui que nous éprouvons à l'égard de la pierre noire sacrée de la *Kaabah*.

La similitude qui existe entre le macrocosme et le microcosme fait que chacun d'eux est l'image de l'autre, et la correspondance des éléments qui les composent montre que l'homme doit se connaître lui-même d'abord pour pouvoir connaître ensuite toutes choses, car, en vérité, il peut trouver toutes choses en lui. C'est pour cette raison que certaines sciences – surtout celles qui faisaient partie de la connaissance ancienne et qui sont presque ignorées par nos contemporains – possèdent un double sens. Par l'apparence extérieure, ces sciences se rapportent au macrocosme et peuvent être considérées justement à ce point de vue. Mais en même temps elles ont aussi un sens plus profond, celui qui se rapporte à l'homme lui-même et à la voie intérieure par laquelle il peut réaliser la connaissance en lui-même, réalisation qui n'est autre que celle de son propre être. Aristote a dit : « l'être est tout ce qu'il connaît », de telle sorte que, là où il y a connaissance réelle – non son apparence ou son ombre – la connaissance et l'être sont une seule et même chose.

L'ombre, suivant Platon, est la connaissance par les sens et même la connaissance rationnelle qui, bien que plus élevée, a sa source dans les sens. Quant à la connaissance réelle, elle est au-dessus du niveau de la raison ; et sa réalisation, ou la réalisation de l'être lui-même, est semblable à la formation du monde, suivant la correspondance dont nous avons parlé plus haut.

C'est pourquoi certaines sciences peuvent la décrire sous l'apparence de cette formation ; ce double sens était inclus dans les anciens mystères, comme il se rencontre aussi dans toutes les sortes d'enseignement visant le même but parmi les peuples de l'Orient.

Il semble qu'en Occident également cet enseignement a existé pendant tout le Moyen Âge, bien qu'aujourd'hui il ait complètement disparu au point que la plupart des Occidentaux n'ont aucune idée de sa nature ou même de son existence.

Par tout ce qui précède, nous voyons que la connaissance réelle n'a pas pour voie la raison, mais l'esprit et l'être tout entier, car elle n'est autre chose que la réalisation de cet être dans tous ses états, ce qui est l'achèvement de la connaissance et l'obtention de la sagesse suprême. En réalité, ce qui appartient à l'âme, et même à l'esprit, représente seulement les degrés dans la voie vers l'essence intime qui est le vrai Soi, et qui peut être trouvé seulement quand l'être a atteint son propre centre, toute ses puissances étant unies et concentrées comme en un seul point dans lequel toutes choses lui apparaissent, étant contenues dans ce point comme dans leur premier et unique principe, et ainsi il peut connaître toutes choses comme en lui-même et de lui-même, comme la totalité de l'existence dans l'unité de sa propre essence.

Il est facile de voir combien cela est loin de la psychologie au sens moderne de ce mot, et que cela va même plus loin qu'une connaissance plus vraie et plus profonde de l'âme, qui ne peut être que le premier pas dans cette voie. Il importe de remarquer que la signification du mot *nefs* ne doit pas être restreinte ici à l'âme, car ce mot se trouve dans la traduction arabe de la phrase considérée alors que son équivalent grec *psyché* n'apparaît pas dans l'original. Il ne faut donc pas attribuer à ce

mot le sens courant, car il est certain qu'il possède une autre signification beaucoup plus élevée qui le rend assimilable au mot essence, et qui se rapporte au *Soi* ou à l'*être réel* ; nous en avons pour preuve ce qui est dit dans le *hadîth*, qui est comme un complément de la phrase grecque : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. »

Quand l'homme se connaît lui-même dans son essence profonde, c'est-à-dire dans le centre de son être, c'est alors qu'il connaît son Seigneur. Et connaissant son Seigneur, il connaît en même temps toutes choses, qui viennent de Lui et y retournent. Il connaît toutes choses dans la suprême unité du Principe divin hors duquel, suivant la parole de Mohyiddin ibn Arabi : « Il n'y a absolument rien qui existe », car rien ne peut être hors de l'Infini.

Tradition islamique

LIV

L'Ésotérisme islamique

Publié dans les Cahiers du Sud, 1947.

De toutes les doctrines traditionnelles, la doctrine islamique est peut-être celle où est marquée le plus nettement la distinction de deux parties complémentaires l'une de l'autre, que l'on peut désigner comme l'exotérisme et l'ésotérisme. Ce sont, suivant la terminologie arabe, *es-shariyah*, c'est-à-dire littéralement la « grande route », commune à tous, et *el-haqîqah*, c'est-à-dire la « vérité » intérieure, réservée à l'élite, non en vertu d'une décision plus ou moins arbitraire, mais par la nature même des choses, parce que tous ne possèdent pas les aptitudes ou les « qualifications » requises pour parvenir à sa connaissance. On les compare souvent, pour exprimer leur caractère respectivement « extérieur » et « intérieur », à l'« écorce » et au « noyau » (*el-qishr wa el-lobb*), ou encore à la circonférence et à son centre. La *shariyah* comprend tout ce que le langage occidental désignerait comme proprement « religieux », et notamment tout le côté social et législatif qui, dans l'Islam, s'intègre essentiellement à la religion ; on pourrait dire qu'elle est avant tout règle d'action, tandis que la *haqîqah* est connaissance pure ; mais il doit être bien entendu que c'est cette connaissance qui donne à la *shariyah* même son sens supérieur et profond et sa vraie raison d'être, de sorte que, bien que tous ceux qui participent à la tradition n'en soient pas conscients, elle en est véritablement le principe, comme le centre l'est de la circonférence.

Mais ce n'est pas tout : on peut dire que l'ésotérisme comprend non seulement la *haqîqah*, mais aussi les moyens destinés à y parvenir ; et l'ensemble de ces moyens est appelé *tariqah*, « voie » ou « sentier » conduisant de la *shariyah* vers la *haqîqah*. Si nous reprenons l'image symbolique de la circonférence, la *tariqah* sera représentée par le rayon allant de celle-ci au centre ; et nous voyons alors ceci : à chaque point de la circonférence correspond un rayon, et tous les rayons, qui sont aussi en multitude indéfinie, aboutissent également au centre. On peut dire que ces rayons sont autant de *turuq* adaptées aux êtres qui sont « situés » aux différents points de la circonférence, selon la diversité de leurs natures individuelles ; c'est pourquoi il est dit que « les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les âmes des hommes » (*et-turuqu ila 'Llahi Ka-nufûsi bani Adam*) ; ainsi, les « voies » sont multiples, et d'autant plus différentes entre elles qu'on les envisage plus près de leur point de départ sur la circonférence, mais le but est un, car il n'y a qu'un seul centre et qu'une seule vérité. En toute rigueur, les différences initiales s'effacent, avec l'« individualité » elle-même (*el-inniyah*, de *ana*, « moi »), c'est-à-dire quand sont atteints les états

supérieurs de l'être et quand les attributs (*çifât*) d'*el-abd*, ou de la créature, qui ne sont proprement que des limitations, disparaissent (*el-fanâ* ou l'« extinction ») pour ne laisser subsister que ceux d'*Allah* (*el-baqâ* ou la « permanence »), l'être étant identifié à ceux-ci dans sa « personnalité » ou son « essence » (*edh-dhât*).

L'ésotérisme, considéré ainsi comme comprenant à la fois *tarîqah* et *haqîqah*, en tant que moyens et fin, est désigné en arabe par le terme général *et-taçawwuf*, qu'on ne peut traduire exactement que par « initiation » ; nous reviendrons d'ailleurs sur ce point par la suite. Les Occidentaux ont forgé le mot « çûfisme » pour désigner spécialement l'ésotérisme islamique (alors que *taçawwuf* peut s'appliquer à toute doctrine ésotérique et initiatique, à quelque forme traditionnelle qu'elle appartienne) ; mais ce mot, outre qu'il n'est qu'une dénomination toute conventionnelle, présente un inconvénient assez fâcheux : c'est que sa terminaison évoque presque inévitablement l'idée d'une doctrine propre à une école particulière, alors qu'il n'y a rien de tel en réalité, et que les écoles ne sont ici que des *turuq*, c'est-à-dire, en somme, des méthodes diverses, sans qu'il puisse y avoir au fond aucune différence doctrinale, car « la doctrine de l'Unité est unique » (*et-tawhîdu wâhidun*). Pour ce qui est de la dérivation de ces désignations, elles viennent évidemment du mot *çûfî* ; mais, au sujet de celui-ci, il y a lieu tout d'abord de remarquer ceci : c'est que personne ne peut jamais se dire *çûfî*, si ce n'est par pure ignorance, car il prouve par là même qu'il ne l'est pas réellement, cette qualité étant nécessairement un « secret » (*sirr*) entre le véritable *çûfî* et *Allah* ; on peut seulement se dire *mutaçawwuf*, terme qui s'applique à quiconque est entré dans la « voie » initiatique, à quelque degré qu'il soit parvenu ; mais le *çûfî*, au vrai sens de ce mot, est seulement celui qui a atteint le degré suprême. On a prétendu assigner au mot *çûfî* lui-même des origines fort diverses ; mais cette question, au point de vue où l'on se place le plus habituellement, est sans doute insoluble : nous dirions volontiers que ce mot a trop d'étymologies supposées, et ni plus ni moins plausibles les unes que les autres, pour en avoir véritablement une ; en réalité, il faut y voir plutôt une dénomination purement symbolique, une sorte de « chiffre », si l'on veut, qui, comme tel, n'a pas besoin d'avoir une dérivation linguistique à proprement parler ; et ce cas n'est d'ailleurs pas unique, mais on pourrait en trouver de comparables dans d'autres traditions. Quant aux soi-disant étymologies, ce ne sont au fond que des similitudes phonétiques, qui, du reste, suivant les lois d'un certain symbolisme, correspondent effectivement à des relations entre diverses idées venant ainsi se grouper plus ou moins accessoirement autour du mot dont il s'agit ; mais ici, étant donné le caractère de la langue arabe (caractère qui lui est d'ailleurs commun avec la langue hébraïque), le sens premier et fondamental doit être donné par les nombres ; et, en fait, ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que par l'addition des valeurs numériques des lettres dont il est formé, le mot *çûfî* a le même nombre que *El-Hekmah el-ilahiyah*, c'est-à-dire « la Sagesse divine ». Le *çûfî* véritable est donc celui qui possède cette Sagesse, ou, en d'autres termes, il est *el-ârif bi'Llah*, c'est-à-dire « celui qui connaît

par Dieu », car Il ne peut être connu que par Lui-même ; et c'est bien là le degré suprême et « total » dans la connaissance de la *haqîqah*¹.

De tout ce qui précède, nous pouvons tirer quelques conséquences importantes, et tout d'abord celle-ci que le « *çûfisme* » n'est point quelque chose de « surajouté » à la doctrine islamique, quelque chose qui serait venu s'y adjoindre après coup et du dehors, mais qu'il en est au contraire une partie essentielle, puisque, sans lui, elle serait manifestement incomplète, et même incomplète par en haut, c'est-à-dire quant à son principe même. La supposition toute gratuite d'une origine étrangère, grecque, perse ou indienne, est d'ailleurs contredite formellement par le fait que les moyens d'expression propres à l'ésotérisme islamique sont étroitement liés à la constitution même de la langue arabe ; et s'il y a incontestablement des similitudes avec les doctrines du même ordre qui existent ailleurs, elles s'expliquent tout naturellement et sans qu'il soit besoin de recourir à des « emprunts » hypothétiques, car, la vérité étant une, toutes les doctrines traditionnelles sont nécessairement identiques en leur essence quelle que soit la diversité des formes dont elles se revêtent. Peu importe d'ailleurs, quant à cette question des origines, que le mot *çûfî* lui-même et ses dérivés (*taçawwuf*, *mutaçawwuf*) aient existé dans la langue dès le début, ou qu'ils n'aient apparu qu'à une époque plus ou moins tardive, ce qui est un grand sujet de discussion parmi les historiens ; la chose peut fort bien avoir existé avant le mot, soit sous une autre désignation, soit même sans qu'on ait éprouvé alors le besoin de lui en donner une. En tout cas, et ceci doit suffire à trancher la question pour quiconque ne l'envisage pas simplement « de l'extérieur », la tradition indique expressément que l'ésotérisme, aussi bien que l'exotérisme, procède directement de l'enseignement même du Prophète, et, en fait, toute *tarîqah* authentique et régulière possède une *silsilah* ou « chaîne » de transmission initiatique remontant toujours en définitive à celui-ci à travers un plus ou moins grand nombre d'intermédiaires. Même si, par la suite, certaines *turuq* ont réellement « emprunté », et mieux vaudrait dire « adapté », quelques détails de leurs méthodes particulières (quoique, ici encore, les similitudes puissent tout aussi bien s'expliquer par la possession des mêmes connaissances, notamment en ce qui concerne la « science du rythme » dans ses différentes branches), cela n'a qu'une importance bien secondaire et n'affecte en rien l'essentiel. La vérité est que le « *çûfisme* » est arabe comme le Coran lui-même, dans lequel il a ses principes directs ; mais encore faut-il, pour les y trouver, que le Coran soit compris et interprété suivant les *haqâiq* qui en constituent le sens profond, et non pas

¹ Dans un ouvrage sur le *Taçawwuf*, écrit en arabe, mais de tendances très modernes, un auteur syrien, qui nous connaît d'ailleurs assez peu pour nous avoir pris pour un « orientaliste », s'est avisé de nous adresser une critique plutôt singulière ; ayant lu, nous ne savons comment, *eç-çûfiah* au lieu de *çûfî* (numéro spécial des *Cahiers du Sud* de 1935 sur *L'Islam et l'Occident*), il s'est imaginé que notre calcul était inexact ; voulant ensuite en faire lui-même un à sa façon, il est arrivé, grâce à plusieurs erreurs dans la valeur numérique des lettres, à trouver (cette fois comme équivalent d'*eç-çûfî*, ce qui est encore faux) *el-hakîm el-ilahî*, sans du reste s'apercevoir que, un *ye* valant deux *he*, ces mots forment exactement le même total que *el hekmah el-ilahiyah* ! Nous savons bien que l'*abjad* est ignoré de l'enseignement scolaire actuel, qui ne connaît plus que l'ordre simplement grammatical des lettres ; mais tout de même, chez quelqu'un qui a la prétention de traiter ces questions, une telle ignorance dépasse les bornes permises... Quoi qu'il en soit, *el-hakîm el-ilahî* et *el-hekmah el-ilahiyah* donnent bien le même sens au fond ; mais la première de ces deux expressions a un caractère quelque peu insolite, tandis que la seconde, celle que nous avons indiquée, est au contraire tout à fait traditionnelle.

simplement par les procédés linguistiques, logiques et théologiques des *ulamâ ez-zâhir* (littéralement « savants de l'extérieur ») ou docteurs de la *shariyah*, dont la compétence ne s'étend qu'au domaine exotérique. Il s'agit bien là, en effet, de deux domaines nettement différents, et c'est pourquoi il ne peut jamais y avoir entre eux ni contradiction ni conflit réel ; il est d'ailleurs évident qu'on ne saurait en aucune façon opposer l'exotérisme et l'ésotérisme, puisque le second prend au contraire sa base et son point d'appui nécessaire dans le premier, et que ce ne sont là véritablement que les deux aspects ou les deux faces d'une seule et même doctrine.

Ensuite nous devons faire remarquer que, contrairement à une opinion trop répandue actuellement parmi les Occidentaux, l'ésotérisme islamique n'a rien de commun avec le « mysticisme » ; les raisons en sont faciles à comprendre par tout ce que nous avons exposé jusqu'ici. D'abord, le mysticisme semble bien être en réalité quelque chose de tout à fait spécial au Christianisme, et ce n'est que par des assimilations erronées qu'on peut prétendre en trouver ailleurs des équivalents plus ou moins exacts ; quelques ressemblances extérieures, dans l'emploi de certaines expressions, sont sans doute à l'origine de cette méprise, mais elles ne sauraient aucunement la justifier en présence de différences qui portent sur tout l'essentiel. Le mysticisme appartient tout entier, par définition même, au domaine religieux, donc relève purement et simplement de l'exotérisme ; et, en outre, le but vers lequel il tend est assurément loin d'être de l'ordre de la connaissance pure. D'autre part, le mystique, ayant une attitude « passive » et se bornant par conséquent à recevoir ce qui vient à lui en quelque sorte spontanément et sans aucune initiative de sa part, ne saurait avoir de méthode ; il ne peut donc pas y avoir de *tarîqah* mystique, et une telle chose est même inconcevable, car elle est contradictoire au fond. De plus, le mystique, étant toujours un isolé, et cela par le fait même du caractère « passif » de sa « réalisation », n'a ni *sheikh* ou « maître spirituel » (ce qui, bien entendu, n'a absolument rien de commun avec un « directeur de conscience » au sens religieux), ni *silsilah* ou « chaîne » par laquelle lui serait transmise une « influence spirituelle » (nous employons cette expression pour rendre aussi exactement que possible la signification du mot arabe *barakah*), la seconde de ces deux choses étant d'ailleurs une conséquence immédiate de la première. La transmission régulière de l'« influence spirituelle » est ce qui caractérise essentiellement l'« initiation », et même ce qui la constitue proprement, et c'est pourquoi nous avons employé ce mot plus haut pour traduire *taçawwuf* ; l'ésotérisme islamique, comme du reste tout véritable ésotérisme, est « initiatique » et ne peut être autre chose ; et, sans même entrer dans la question de la différence des buts, différence qui résulte d'ailleurs de celle même des deux domaines auxquels ils se réfèrent, nous pouvons dire que la « voie mystique » et la « voie initiatique » sont radicalement incompatibles en raison de leurs caractères respectifs. Faut-il ajouter encore qu'il n'y a en arabe aucun mot par lequel on puisse traduire même approximativement celui de « mysticisme », tellement l'idée que celui-ci exprime représente quelque chose de complètement étranger à la tradition islamique ?

La doctrine initiatique est, en son essence, purement métaphysique au sens véritable et original de ce mot ; mais, dans l'Islam comme dans les autres formes

traditionnelles, elle comporte en outre, à titre d'applications plus ou moins directes à divers domaines contingents, tout un ensemble complexe de « sciences traditionnelles » ; et ces sciences étant comme suspendues aux principes métaphysiques dont elles dépendent et dérivent entièrement, et tirant d'ailleurs de ce rattachement et des « transpositions » qu'il permet toute leur valeur réelle, sont par là, bien qu'à un rang secondaire et subordonné, partie intégrante de la doctrine elle-même et non point des adjonctions plus ou moins artificielles ou superflues. Il y a là quelque chose qui semble particulièrement difficile à comprendre pour les Occidentaux, sans doute parce qu'ils ne peuvent trouver chez eux aucun point de comparaison à cet égard ; il y a eu cependant des sciences analogues en Occident, dans l'antiquité et au Moyen Âge, mais ce sont là des choses entièrement oubliées des modernes, qui en ignorent la vraie nature et souvent n'en conçoivent même pas l'existence ; et, tout spécialement, ceux qui confondent l'ésotérisme avec le mysticisme ne savent quels peuvent être le rôle et la place de ces sciences qui, évidemment, représentent des connaissances aussi éloignées que possible de ce que peuvent être les préoccupations d'un mystique, et dont, par suite, l'incorporation au « çûfisme » constitue pour eux une indéchiffrable énigme. Telle est la science des nombres et des lettres, dont nous avons indiqué plus haut un exemple pour l'interprétation du mot *çûfî*, et qui ne se retrouve sous une forme comparable que dans la *qabbalah* hébraïque, en raison de l'étroite affinité des langues qui servent à l'expression de ces deux traditions, langues dont cette science peut même seule donner la compréhension profonde. Telles sont aussi les diverses sciences « cosmologiques » qui rentrent en partie dans ce qu'on désigne sous le nom d'« hermétisme », et nous devons noter à ce propos que l'alchimie n'est entendue dans un sens « matériel » que par les ignorants pour qui le symbolisme est lettre morte, ceux-là mêmes que les véritables alchimistes du Moyen Âge occidental stigmatisaient des noms de « souffleurs » et de « brûleurs de charbon », et qui furent les authentiques précurseurs de la chimie moderne, si peu flatteuse que soit pour celle-ci une telle origine. De même, l'astrologie, autre science cosmologique, est en réalité tout autre chose que l'« art divinatoire » ou la « science conjecturale » que veulent y voir uniquement les modernes ; elle se rapporte avant tout à la connaissance des « lois cycliques », qui joue un rôle important dans toutes les doctrines traditionnelles. Il y a d'ailleurs une certaine correspondance entre toutes ces sciences qui, par le fait qu'elles procèdent essentiellement des mêmes principes, sont, à certain point de vue, comme des représentations différentes d'une seule et même chose : ainsi, l'astrologie, l'alchimie et même la science des lettres ne font pour ainsi dire que traduire les mêmes vérités dans les langages propres à différents ordres de réalité, unis entre eux par la loi de l'analogie universelle, fondement de toute correspondance symbolique ; et, en vertu de cette même analogie, ces sciences trouvent, par une transposition appropriée, leur application dans le domaine du « microcosme » aussi bien que dans celui du « macrocosme », car le processus initiatique reproduit, dans toutes ses phases, le processus cosmologique lui-même. Il faut d'ailleurs, pour avoir la pleine conscience de toutes ces corrélations, être parvenu à un degré très élevé de la hiérarchie initiatique, degré qui se désigne comme celui du « soufre rouge » (*el-Kebrît el ahmar*) ; et celui qui possède ce degré peut, par la science appelée *simiâ* (mot qu'il ne faut pas confondre avec *Kimia*), en opérant certaines mutations sur les

lettres et les nombres, agir sur les êtres et les choses qui correspondent à ceux-ci dans l'ordre cosmique. Le *jafr*, qui, suivant la tradition, doit son origine à Seyidnâ Ali lui-même, est une application de ces mêmes sciences à la prévision des événements futurs ; et cette application, où interviennent naturellement les « lois cycliques » auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure, présente, pour qui sait la comprendre et l'interpréter (car il y a là comme une sorte de « cryptographie », ce qui n'est d'ailleurs pas plus étonnant au fond que la notation algébrique), toute la rigueur d'une science exacte et mathématique. On pourrait citer bien d'autres « sciences traditionnelles » dont certaines sembleraient peut-être encore plus étranges à ceux qui n'ont point l'habitude de ces choses ; mais il faut nous borner, et nous ne pourrions insister davantage là-dessus sans sortir du cadre de cet exposé où nous devons forcément nous en tenir aux généralités.

Enfin, nous devons ajouter une dernière observation dont l'importance est capitale pour bien comprendre le véritable caractère de la doctrine initiatique : c'est que celle-ci n'est point affaire d'« érudition » et ne saurait aucunement s'apprendre par la lecture des livres à la façon des connaissances ordinaires et « profanes ». Les écrits des plus grands maîtres eux-mêmes ne peuvent que servir de « supports » à la méditation ; on ne devient point *mutaṣawwuf* uniquement pour les avoir lus, et ils demeurent d'ailleurs le plus souvent incompréhensibles à ceux qui ne sont point « qualifiés ». Il faut en effet, avant tout, posséder certaines dispositions ou aptitudes innées auxquelles aucun effort ne saurait suppléer ; et il faut ensuite le rattachement à une *silsilah* régulière, car la transmission de l'« influence spirituelle », qui s'obtient par ce rattachement, est, comme nous l'avons déjà dit, la condition essentielle sans laquelle il n'est point d'initiation, fût-ce au degré le plus élémentaire. Cette transmission, étant acquise une fois pour toutes, doit être le point de départ d'un travail purement intérieur pour lequel tous les moyens extérieurs ne peuvent être rien de plus que des aides et des appuis, d'ailleurs nécessaires dès lors qu'il faut tenir compte de la nature de l'être humain tel qu'il est en fait ; et c'est par ce travail intérieur seul que l'être s'élèvera de degré en degré, s'il en est capable, jusqu'au sommet de la hiérarchie initiatique, jusqu'à l'« Identité suprême », état absolument permanent et inconditionné, au delà des limitations de toute existence contingente et transitoire, qui est l'état du véritable *ḥuṭfî*.

LV

L'écorce et le noyau (*El-Qishr wa el-Lobb*)

Publié dans le Voile d'Isis, mars 1931.

Ce titre, qui est celui d'un des nombreux traités de Seyidi Mohyiddin ibn Arabi, exprime sous une forme symbolique les rapports de l'exotérisme et de l'ésotérisme, comparés respectivement à l'enveloppe d'un fruit et à sa partie intérieure, pulpe ou amande¹. L'enveloppe ou l'écorce (*el-qishr*) c'est la *shariyah*, c'est-à-dire la loi religieuse extérieure, qui s'adresse à tous et qui est faite pour être suivie par tous, comme l'indique d'ailleurs le sens de « grande route » qui s'attache à la dérivation de son nom. Le noyau (*el-lobb*), c'est la *haqîqah*, c'est-à-dire la vérité ou la réalité essentielle, qui, au contraire de la *shariyah*, n'est pas à la portée de tous, mais est réservée à ceux qui savent la découvrir sous les apparences et l'atteindre à travers les formes extérieures qui la recouvrent, la protégeant et la dissimulant tout à la fois². Dans un autre symbolisme, *shariyah* et *haqîqah* sont aussi désignées respectivement comme le « corps » (*el-jism*) et la « moelle » (*el-mukh*)³ dont les rapports sont exactement les mêmes que ceux de l'écorce et du noyau ; et sans doute trouverait-on encore d'autres symboles équivalents à ceux-là.

Ce dont il s'agit, sous quelque désignation que ce soit, c'est toujours l'« extérieur » (*ez-zâher*) et l'« intérieur » (*el-bâten*), c'est-à-dire l'apparent et le caché, qui d'ailleurs sont tels par leur nature même, et non pas par l'effet de conventions quelconques ou de précautions prises artificiellement, sinon arbitrairement, par les détenteurs de la doctrine traditionnelle. Cet « extérieur » et cet « intérieur » sont figurés par la circonférence et son centre, ce qui peut être considéré comme la coupe même du fruit évoqué par le symbolisme précédent, en même temps que nous sommes ainsi ramené d'autre part à l'image, commune à toutes les traditions, de la « roue des choses ». En effet, si l'on envisage les deux termes dont il

¹ Signalons incidemment que le symbole du fruit a un rapport avec l'« Œuf du Monde », ainsi qu'avec le cœur.

² On pourra remarquer que le rôle des formes extérieures est en rapport avec le double sens du mot « révélation », puisqu'elles manifestent et voilent en même temps la doctrine essentielle, la vérité une, comme la parole le fait d'ailleurs inévitablement pour la pensée qu'elle exprime ; et ce qui est vrai de la parole, à cet égard, l'est aussi de toute autre expression formelle.

³ On se rappellera ici la « substantifique moelle » de Rabelais, qui représente aussi une signification intérieure et cachée.

s'agit au sens universel, et sans se limiter à l'application qui en est faite le plus habituellement à une forme traditionnelle particulière, on peut dire que la *shariyah*, la « grande route » parcourue par tous les êtres, n'est pas autre chose que ce que la tradition extrême-orientale appelle le « courant des formes », tandis que la *haqîqah*, la vérité une et immuable, réside dans l'« invariable milieu »⁴. Pour passer de l'une à l'autre, donc de la circonférence au centre, il faut suivre un des rayons : c'est la *tariqah*, c'est-à-dire le « sentier », la voie étroite qui n'est suivie que par un petit nombre⁵.

Il y a d'ailleurs une multitude de *turuq*, qui sont tous les rayons de la circonférence pris dans le sens centripète, puisqu'il s'agit de partir de la multiplicité du manifesté pour aller à l'unité principielle : chaque *tariqah*, partant d'un certain point de la circonférence, est particulièrement appropriée aux êtres qui se trouvent en ce point ; mais toutes, quel que soit leur point de départ, tendent pareillement vers un point unique⁶, toutes aboutissent au centre et ramènent ainsi les êtres qui les suivent à l'essentielle simplicité de l'« état primordial ».

Les êtres, en effet, dès lors qu'ils se trouvent actuellement dans la multiplicité, sont forcés de partir de là pour quelque réalisation que ce soit ; mais cette multiplicité est en même temps, pour la plupart d'entre eux, l'obstacle qui les arrête et les retient : les apparences diverses et changeantes les empêchent de voir la vraie réalité, si l'on peut dire, comme l'enveloppe du fruit empêche de voir son intérieur ; et celui-ci ne peut être atteint que par ceux qui sont capables de percer l'enveloppe, c'est-à-dire de voir le Principe à travers la manifestation, et même de ne voir que lui en toutes choses, car la manifestation elle-même tout entière n'en est plus alors qu'un ensemble d'expressions symboliques. L'application de ceci à l'exotérisme et à l'ésotérisme entendus dans leur sens ordinaire, c'est-à-dire en tant qu'aspects d'une doctrine traditionnelle, est facile à faire : là aussi, les formes extérieures cachent la vérité profonde aux yeux du vulgaire, alors qu'elles la font au contraire apparaître à ceux de l'élite, pour qui ce qui est un obstacle ou une limitation pour les autres devient ainsi un point d'appui et un moyen de réalisation. Il faut bien comprendre que cette différence résulte directement et nécessairement de la nature même des êtres, des possibilités et des aptitudes que chacun porte en lui-même, si bien que le côté exotérique de la doctrine joue toujours ainsi exactement le rôle qu'il doit jouer pour chacun, donnant à ceux qui ne peuvent aller plus loin tout ce qu'il leur est possible de

⁴ Il est à remarquer, à propos de la tradition extrême-orientale, qu'on y trouve les équivalents très nets de ces deux termes, non comme deux aspects exotérique et ésotérique d'une même doctrine, mais comme deux enseignements séparés, du moins depuis l'époque de Confucius et de Lao-tseu : on peut dire en effet, en toute rigueur, que le Confucianisme correspond à la *shariyah* et le Taoïsme à la *haqîqah*.

⁵ Les mots *shariyah* et *tariqah* contiennent l'un et l'autre l'idée de « cheminement », donc de mouvement (et il faut noter le symbolisme du mouvement circulaire pour la première et du mouvement rectiligne pour la seconde) ; il y a en effet changement et multiplicité dans les deux cas, la première devant s'adapter à la diversité des conditions extérieures, la seconde à celle des natures individuelles ; seul, l'être qui a atteint effectivement la *haqîqah* participe par là même de son unité et de son immutabilité.

⁶ Cette convergence est figurée par celle de la *qiblah* (orientation rituelle) de tous les lieux vers la *Kaabah*, qui est la « maison de Dieu » (*Beit Allah*), et dont la forme est celle d'un cube (image de stabilité) occupant le centre d'une circonférence qui est la coupe terrestre (humaine) de la sphère de l'Existence universelle.

recevoir dans leur état actuel, et fournissant en même temps à ceux qui le dépassent les « supports », qui sans être jamais d'une stricte nécessité, puisque contingents, peuvent cependant les aider grandement à avancer dans la voie intérieure, et sans lesquels les difficultés seraient telles, dans certains cas, qu'elles équivaldraient en fait à une véritable impossibilité.

On doit remarquer, à cet égard, que, pour le plus grand nombre des hommes, qui s'en tiennent inévitablement à la loi extérieure, celle-ci prend un caractère qui est moins celui d'une limite que celui d'un guide : c'est toujours un lien, mais un lien qui les empêche de s'égarer ou de se perdre ; sans cette loi qui les assujettit à parcourir une route déterminée, non seulement ils n'atteindraient pas davantage le centre, mais ils risqueraient de s'en éloigner indéfiniment, tandis que le mouvement circulaire les en maintient tout au moins à une distance constante⁷. Par là, ceux qui ne peuvent contempler directement la lumière en reçoivent du moins un reflet et une participation ; et ils demeurent ainsi rattachés en quelque façon au Principe, alors même qu'ils n'en ont pas et n'en sauraient avoir la conscience effective. En effet, la circonférence ne saurait exister sans le centre, dont elle procède en réalité tout entière, et, si les êtres qui sont liés à la circonférence ne voient point le centre ni même les rayons, chacun d'eux ne s'en trouve pas moins inévitablement à l'extrémité d'un rayon dont l'autre extrémité est le centre même. Seulement, c'est ici que l'écorce s'interpose et cache tout ce qui se trouve à l'intérieur, tandis que celui qui l'aura percée, prenant par là même conscience du rayon correspondant à sa propre position sur la circonférence, sera affranchi de la rotation indéfinie de celle-ci et n'aura qu'à suivre ce rayon pour aller vers le centre ; ce rayon est la *tarîqah* par laquelle, parti de la *shariyah*, il parviendra à la *haqîqah*. Il faut d'ailleurs préciser que, dès que l'enveloppe a été pénétrée, on se trouve dans le domaine de l'ésotérisme, cette pénétration étant, dans la situation de l'être par rapport à l'enveloppe elle-même, une sorte de retournement en quoi consiste le passage de l'extérieur à l'intérieur ; c'est même plus proprement, en un sens, à la *tarîqah* que convient cette désignation d'ésotérisme, car, à vrai dire, la *haqîqah* est au delà de la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme, qui implique comparaison et corrélation : le centre apparaît bien comme le point le plus intérieur de tous, mais, dès qu'on y est parvenu, il ne peut plus être question d'extérieur ni d'intérieur, toute distinction contingente disparaissant alors en se résolvant dans l'unité principielle. C'est pourquoi *Allah*, de même qu'il est le « Premier et le Dernier » (*El-Awwal wa El-Akher*)⁸, est aussi « l'Extérieur et l'Intérieur » (*El-Zâher wa El-Bâten*)⁹, car rien de ce qui est ne saurait être hors de Lui, et en Lui seul est contenue toute réalité, parce qu'Il est Lui-même la Réalité absolue, la Vérité totale : *Hoa El-Haqq*.

⁷ Ajoutons que cette loi doit être regardée normalement comme une application ou une spécification humaine de la loi cosmique elle-même, qui relie pareillement toute la manifestation au Principe, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs à propos de la signification de la « loi de Manu » dans la doctrine hindoue.

⁸ C'est-à-dire comme dans le symbole de l'*alpha* et de l'*oméga*, le Principe et la Fin.

⁹ On pourrait aussi traduire par l'« Évident » (par rapport à la manifestation) et le « Caché » (en Soi-même), ce qui correspond encore aux deux points de vue de la *shariyah* (d'ordre social et religieux) et de la *haqîqah* (d'ordre purement intellectuel et métaphysique), quoique cette dernière puisse aussi être dite au delà de tous les points de vue, comme les comprenant tous synthétiquement en elle-même.

Mesr, 8 ramadân 1349 H.

LVI

Et-Tawhîd

Publié dans le Voile d'Isis, juillet 1930.

La doctrine de l'Unité, c'est-à-dire l'affirmation que le Principe de toute existence est essentiellement Un, est un point fondamental commun à toutes les traditions orthodoxes, et nous pouvons même dire que c'est sur ce point que leur identité de fond apparaît le plus nettement, se traduisant jusque dans l'expression même. En effet, lorsqu'il s'agit de l'Unité, toute diversité s'efface, et ce n'est que lorsqu'on descend vers la multiplicité que les différences de formes apparaissent, les modes d'expression étant alors multiples eux-mêmes comme ce à quoi ils se rapportent, et susceptibles de varier indéfiniment pour s'adapter aux circonstances de temps et de lieux. Mais « la doctrine de l'Unité est unique » (suivant la formule arabe : *Et-Tawhîdu wâhidun*), c'est-à-dire qu'elle est partout et toujours la même, invariable comme le Principe, indépendante de la multiplicité et du changement qui ne peuvent affecter que les applications d'ordre contingent.

Aussi pouvons-nous dire que, contrairement à l'opinion courante, il n'y a jamais eu nulle part aucune doctrine réellement « polythéiste », c'est-à-dire admettant une pluralité de principes absolue et irréductible. Ce « pluralisme » n'est possible que comme une déviation résultant de l'ignorance et de l'incompréhension des masses, de leur tendance à s'attacher exclusivement à la multiplicité du manifesté : de là l'« idolâtrie » sous toutes ses formes, naissant de la confusion du symbole en lui-même avec ce qu'il est destiné à exprimer, et la personnification des attributs divins considérés comme autant d'êtres indépendants, ce qui est la seule origine possible d'un « polythéisme » de fait. Cette tendance va d'ailleurs en s'accroissant à mesure qu'on avance dans le développement d'un cycle de manifestation, parce que ce développement lui-même est une descente dans la multiplicité, et en raison de l'obscurité spirituelle qui l'accompagne inévitablement. C'est pourquoi les formes traditionnelles les plus récentes sont celles qui doivent énoncer de la façon la plus apparente à l'extérieur l'affirmation de l'Unité ; et, en fait, cette affirmation n'est exprimée nulle part aussi explicitement et avec autant d'insistance que dans l'Islamisme où elle semble même, si l'on peut dire, absorber en elle toute autre affirmation.

La seule différence entre les doctrines traditionnelles, à cet égard, est celle que nous venons d'indiquer : l'affirmation de l'Unité est partout, mais, à l'origine, elle n'avait pas même besoin d'être formulée expressément pour apparaître comme la

plus évidente de toutes les vérités, car les hommes étaient alors trop près du Principe pour la méconnaître ou la perdre de vue. Maintenant au contraire, on peut dire que la plupart d'entre eux, engagés tout entiers dans la multiplicité, et ayant perdu la connaissance intuitive des vérités d'ordre supérieur, ne parviennent qu'avec peine à la compréhension de l'Unité ; et c'est pourquoi il devient peu à peu nécessaire, au cours de l'histoire de l'humanité terrestre, de formuler cette affirmation de l'Unité à maintes reprises et de plus en plus nettement, nous pourrions dire de plus en plus énergiquement.

Si nous considérons l'état actuel des choses, nous voyons que cette affirmation est en quelque sorte plus enveloppée dans certaines formes traditionnelles, qu'elle en constitue même parfois comme le côté ésotérique, en prenant ce mot dans son sens le plus large, tandis que, dans d'autres, elle apparaît à tous les regards, si bien qu'on en arrive à ne plus voir qu'elle, quoiqu'il y ait assurément, là aussi, bien d'autres choses, mais qui ne sont plus que secondaires vis-à-vis de celle-là. Ce dernier cas est celui de l'Islamisme, même exotérique ; l'ésotérisme ne fait ici qu'expliquer et développer tout ce qui est contenu dans cette affirmation et toutes les conséquences qui en dérivent, et, s'il le fait en termes souvent identiques à ceux que nous rencontrons dans d'autres traditions, telles que le Vêdânta et le Taoïsme, il n'y a pas lieu de s'en étonner, ni de voir là l'effet d'emprunts qui sont historiquement contestables ; il en est ainsi simplement parce que la vérité est une, et parce que, dans cet ordre principiel, comme nous le disions au début, l'Unité se traduit nécessairement jusque dans l'expression elle-même.

D'autre part, il est à remarquer, toujours en envisageant les choses dans leur état présent, que les peuples occidentaux, et plus spécialement les peuples nordiques, sont ceux qui semblent éprouver le plus de difficultés à comprendre la doctrine de l'Unité, en même temps qu'ils sont plus engagés que tous les autres dans le changement et la multiplicité. Les deux choses vont évidemment ensemble, et peut-être y a-t-il là quelque chose qui tient, au moins en partie, aux conditions d'existence de ces peuples : question de tempérament, mais aussi question de climat, l'un étant d'ailleurs fonction de l'autre, au moins jusqu'à un certain point. Dans les pays du Nord, en effet, où la lumière solaire est faible et souvent voilée, toutes choses apparaissent aux regards avec une égale valeur, si l'on peut dire, et d'une façon qui affirme purement et simplement leur existence individuelle sans rien laisser entrevoir au delà ; ainsi, dans l'expérience ordinaire elle-même, on ne voit véritablement que la multiplicité. Il en est tout autrement dans les pays où le soleil, par son rayonnement intense, absorbe pour ainsi dire toutes choses en lui-même, les faisant disparaître devant lui comme la multiplicité disparaît devant l'Unité, non qu'elle cesse d'exister selon son mode propre, mais parce que cette existence n'est rigoureusement rien au regard du Principe. Ainsi, l'Unité devient en quelque sorte sensible : ce flamboiement solaire, c'est l'image de la fulguration de l'œil de *Shiva*, qui réduit en cendres toute manifestation. Le soleil s'impose ici comme le symbole par excellence du Principe Un (*Allahu Ahad*), qui est l'Être nécessaire, Celui qui seul Se suffit à Lui-même dans Son absolue plénitude (*Allahu Es-Samad*), et de qui dépendent entièrement l'existence et la subsistance de toutes choses, qui hors de Lui ne seraient que néant.

Le « monothéisme », si l'on peut employer ce mot pour traduire *Et-Tawhîd*, bien qu'il en restreigne quelque peu la signification en faisant penser presque inévitablement à un point de vue exclusivement religieux, le « monothéisme », disons-nous, a donc un caractère essentiellement « solaire ». Il n'est nulle part plus « sensible » que dans le désert, où la diversité des choses est réduite à son minimum, et où, en même temps, les mirages font apparaître tout ce qu'a d'illusoire le monde manifesté. Là, le rayonnement solaire produit les choses et les détruit tour à tour ; ou plutôt, car il est inexact de dire qu'il les détruit, il les transforme et les résorbe après les avoir manifestées. On ne pourrait trouver une image plus vraie de l'Unité se déployant extérieurement dans la multiplicité sans cesser d'être elle-même et sans en être affectée, puis ramenant à elle, toujours selon les apparences, cette multiplicité qui, en réalité, n'en est jamais sortie, car il ne saurait rien y avoir en dehors du Principe, auquel on ne peut rien ajouter et duquel on ne peut rien retrancher, parce qu'il est l'indivisible totalité de l'Existence unique. Dans la lumière intense des pays d'Orient, il suffit de voir pour comprendre ces choses, pour en saisir immédiatement la vérité profonde ; et surtout il semble impossible de ne pas les comprendre ainsi dans le désert, où le soleil trace les Noms divins en lettres de feu dans le ciel.

Gebel Seyidna Mousa, 23 shawal 1348 H.

Mesr, Seyidna El-Hussein, 10 moharram 1349 H.

(anniversaire de la bataille de Kerbela).

LVII

El-Faqr

Publié dans le Voile d'Isis, octobre 1930.

L'être contingent peut être défini comme celui qui n'a pas en lui-même sa raison suffisante ; un tel être, par conséquent, n'est rien par lui-même, et rien de ce qu'il est ne lui appartient en propre. Tel est le cas de l'être humain, en tant qu'individu, ainsi que de tous les êtres manifestés, en quelque état que ce soit, car, quelle que soit la différence entre les degrés de l'Existence universelle, elle est toujours nulle au regard du Principe. Ces êtres, humains ou autres, sont donc, en tout ce qu'ils sont, dans une dépendance complète vis-à-vis du Principe, « hors duquel il n'y a rien, absolument rien qui existe »¹ ; c'est dans la conscience de cette dépendance que consiste proprement ce que plusieurs traditions désignent comme la « pauvreté spirituelle ». En même temps, pour l'être qui est parvenu à cette conscience, celle-ci a pour conséquence immédiate le détachement à l'égard de toutes les choses manifestées, car il sait dès lors que ces choses aussi ne sont rien, que leur importance est rigoureusement nulle par rapport à la Réalité absolue. Ce détachement, dans le cas de l'être humain, implique essentiellement et avant tout l'indifférence à l'égard des fruits de l'action, telle que l'enseigne notamment la *Bhagavad-Gîtâ*, indifférence par laquelle l'être échappe à l'enchaînement indéfini des conséquences de cette action : c'est l'« action sans désir » (*nishkâma Karma*), tandis que l'« action avec désir » (*sakâma Karma*) est l'action accomplie en vue de ses fruits.

Par là, l'être sort donc de la multiplicité ; il échappe, suivant les expressions employées par la doctrine taoïste, aux vicissitudes du « courant des formes », à l'alternance des états de « vie » et de « mort », de « condensation » et de « dissipation »², passant de la circonférence de la « roue cosmique » à son centre, qui est désigné lui-même comme « le vide (le non-manifesté) qui unit les rayons et en fait une roue »³. « Celui qui est arrivé au maximum du vide, dit aussi Lao-tseu, celui-là sera fixé solidement dans le repos... Retourner à sa racine (c'est-à-dire au Principe à la fois origine première et fin dernière de tous les êtres), c'est entrer dans l'état de

¹ Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*.

² Aristote, dans un sens semblable, dit « génération » et « corruption ».

³ *Tao-te-king*, XI.

repos »⁴. « La paix dans le vide, dit Lie-tseu, est un état indéfinissable ; on ne la prend ni ne la donne ; on arrive à s'y établir »⁵. Cette « paix dans le vide », c'est la « grande paix » (*Es-Sakînah*) de l'ésotérisme musulman⁶, qui est en même temps la « présence divine » au centre de l'être, impliquée par l'union avec le Principe, qui ne peut effectivement s'opérer qu'en ce centre même. « À celui qui demeure dans le non-manifesté, tous les êtres se manifestent... Uni au Principe, il est en harmonie, par lui, avec tous les êtres. Uni au Principe, il connaît tout par les raisons générales supérieures, et n'use plus, par conséquent, de ses divers sens, pour connaître en particulier et en détail. La vraie raison des choses est invisible, insaisissable, indéfinissable, indéterminable. Seul, l'esprit rétabli dans l'état de simplicité parfaite peut l'atteindre dans la contemplation profonde »⁷.

La « simplicité », expression de l'unification de toutes les puissances de l'être, caractérise le retour à l'« état primordial » ; et l'on voit ici toute la différence qui sépare la connaissance transcendante du sage, du savoir ordinaire et « profane ». Cette « simplicité », c'est aussi ce qui est désigné ailleurs comme l'état d'« enfance » (en sanscrit *bâlya*), entendu naturellement au sens spirituel, et qui, dans la doctrine hindoue, est considéré comme une condition préalable pour l'acquisition de la connaissance par excellence. Ceci rappelle les paroles similaires qui se trouvent dans l'Évangile : « Quiconque ne recevra point le Royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera point »⁸. « Tandis que vous avez caché ces choses aux savants et aux prudents, vous les avez révélées aux simples et aux petits »⁹.

« Simplicité » et « petitesse » sont ici, au fond, des équivalents de la « pauvreté », dont il est si souvent question aussi dans l'Évangile, et qu'on comprend généralement fort mal : « Bienheureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux leur appartient »¹⁰. Cette « pauvreté » (en arabe *El-faqr*) conduit, suivant l'ésotérisme musulman, à *El-fanâ*, c'est-à-dire à l'« extinction » du « moi »¹¹ ; et, par cette « extinction », on atteint la « station divine » (*El-maqâmul-ilahî*), qui est le point central où toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs sont dépassées, où toutes les oppositions ont disparu et sont résolues dans un parfait équilibre. « Dans l'état primordial, ces oppositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres (inhérente à la manifestation et contingente comme elle), et de leurs contacts causés par la giration universelle (c'est-à-dire par la rotation de la “roue cosmique” autour de son axe). Elles cessent d'emblée d'affecter l'être qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien »¹².

⁴ *Tao-te-king*, XVI.

⁵ *Lie-tseu*, I.

⁶ Voir le chapitre sur *La Guerre et la Paix* dans *Le Symbolisme de la Croix*.

⁷ *Lie-tseu*, IV.

⁸ *Luc*, XVIII, 17.

⁹ *Matthieu*, XI, 25 ; *Luc*, X, 21.

¹⁰ *Matthieu*, V, 2.

¹¹ Cette « extinction » n'est pas sans analogie, même quant au sens littéral du terme qui la désigne, avec le *Nirvâna* de la doctrine hindoue ; au delà d'*El-fanâ* il y a encore *Fanâ el-fanâî*, l'« extinction de l'extinction » qui correspond de même au *Parinirvâna*.

¹² *Tchoang-tseu*, XIX.

Cette réduction du « moi distinct », qui finalement disparaît en se résorbant en un point unique, est la même chose qu'*El-fanâ*, et aussi que le « vide » dont il a été question plus haut ; il est d'ailleurs évident, d'après le symbolisme de la roue, que le « mouvement » d'un être est d'autant plus réduit que cet être est plus rapproché du centre. « Cet être n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini¹³. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre où il n'y a pas de conflits. Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière (totalisée synthétiquement dans l'unité principielle), son esprit vital étant intact, aucun être ne saurait l'entamer¹⁴. »

La « simplicité » dont il a été question plus haut correspond à l'unité « sans dimensions » du point primordial, auquel aboutit le mouvement de retour vers l'origine. « L'homme absolument simple fléchit par sa simplicité tous les êtres, ... si bien que rien ne s'oppose à lui dans les six régions de l'espace, que rien ne lui est hostile, que le feu et l'eau ne le blessent pas¹⁵. » En effet, il se tient au centre, dont les six directions sont issues par rayonnement, et où elles viennent, dans le mouvement de retour, se neutraliser deux à deux, de sorte que, en ce point unique, leur triple opposition cesse entièrement, et que rien de ce qui en résulte ou s'y localise ne peut atteindre l'être qui demeure dans l'unité immuable. Celui-ci ne s'opposant à rien, rien non plus ne saurait s'opposer à lui, car l'opposition est nécessairement une relation réciproque, qui exige deux termes en présence, et qui, par conséquent, est incompatible avec l'unité principielle ; et l'hostilité, qui n'est qu'une suite ou une manifestation extérieure de l'opposition, ne peut exister à l'égard d'un être qui est en dehors et au delà de toute opposition. Le feu et l'eau, qui sont le type des contraires dans le « monde élémentaire », ne peuvent le blesser, car, à vrai dire, ils n'existent même plus pour lui en tant que contraires, étant rentrés, en s'équilibrant et se neutralisant l'un l'autre par la réunion de leurs qualités apparemment opposées, mais réellement complémentaires, dans l'indifférenciation de l'éther primordial.

Ce point central, par lequel s'établit, pour l'être humain, la communication avec les états supérieurs ou « célestes », est aussi la « porte étroite » du symbolisme évangélique, et l'on peut dès lors comprendre ce que sont les « riches » qui ne peuvent y passer : ce sont les êtres attachés à la multiplicité, et qui, par suite, sont incapables de s'élever de la connaissance distinctive à la connaissance unifiée. Cet attachement, en effet, est directement contraire au détachement dont il a été question plus haut, comme la richesse est contraire à la pauvreté, et il enchaîne l'être à la série indéfinie des cycles de manifestation¹⁶. L'attachement à la multiplicité est aussi, en

¹³ La première de ces deux expressions se rapporte à la « personnalité » et la seconde à l'« individualité ».

¹⁴ *Ibid.* La dernière phrase se rapporte encore aux conditions de l'« état primordial » : c'est ce que la tradition judéo-chrétienne désigne comme l'immortalité de l'homme avant la « chute », immortalité recouvrée par celui qui, revenu au « Centre du Monde », s'alimente à l'« Arbre de Vie ».

¹⁵ *Lie-tseu*, II.

¹⁶ C'est le *samsâra* bouddhique, la rotation indéfinie de la « roue de vie » dont l'être doit se libérer pour atteindre le *Nirvâna*.

un certain sens, la « tentation » biblique, qui, en faisant goûter à l'être le fruit de l'« Arbre de la Science du bien et du mal », c'est-à-dire de la connaissance duelle et distinctive des choses contingentes, l'éloigne de l'unité centrale originelle et l'empêche d'atteindre le fruit de l'« Arbre de Vie » ; et c'est bien par là, en effet, que l'être est soumis à l'alternance des mutations cycliques, c'est-à-dire à la naissance et à la mort. Le parcours indéfini de la multiplicité est figuré précisément par les spires du serpent s'enroulant autour de l'arbre qui symbolise l'« Axe du Monde » : c'est le chemin des « égarés » (*Ed-dâllîn*), de ceux qui sont dans l'« erreur » au sens étymologique de ce mot, par opposition au « chemin droit » (*Et-çîrâtul-mustaqîm*), en ascension verticale suivant l'axe même, dont il est parlé dans la première sûrat du *Qorân*¹⁷.

« Pauvreté », « simplicité », « enfance », ce n'est là qu'une seule et même chose, et le dépouillement que tous ces mots expriment¹⁸ aboutit à une « extinction » qui est, en réalité, la plénitude de l'être, de même que le « non-agir » (*wou-wei*) est la plénitude de l'activité, puisque c'est de là que sont dérivées toutes les activités particulières : « Le Principe est toujours non-agissant, et cependant tout est fait par lui »¹⁹. L'être qui est ainsi arrivé au point central a réalisé par là même l'intégralité de l'état humain : c'est l'« homme véritable » (*tchenn-jen*) du Taoïsme, et lorsque, partant de ce point pour s'élever aux états supérieurs, il aura accompli la totalisation parfaite de ses possibilités, il sera devenu l'« homme divin » (*cheun-jen*), qui est l'« Homme Universel » (*El-Insânul-Kâmil*) de l'ésotérisme musulman. Ainsi, on peut dire que ce sont les « riches » au point de vue de la manifestation qui sont véritablement les « pauvres » au regard du Principe, et inversement ; c'est ce qu'exprime encore très nettement cette parole de l'Évangile : « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers »²⁰ ; et nous devons constater à cet égard, une fois de plus, le parfait accord de toutes les doctrines traditionnelles, qui ne sont que les expressions diverses de la Vérité une.

Mesr, 11-12 rabî awwal 1349 H. (Mûlid En-Nabi.)

¹⁷ Ce « chemin droit » est identique au *Te* ou « Rectitude » de Lao-tseu, qui est la direction qu'un être doit suivre pour que son existence soit selon la « Voie » (*Tao*), ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe.

¹⁸ C'est le « dépouillement des métaux » dans le symbolisme maçonnique.

¹⁹ *Tao-te-king*, XXXVII.

²⁰ *Matthieu*, XX, 16.

LVIII

Er-Rûh

Publié dans les Études traditionnelles, août-septembre 1938.

Suivant les données traditionnelles de la « science des lettres », *Allah* créa le monde non par l'*alif* qui est la première des lettres, mais par le *ba* qui est la seconde ; et, en effet, bien que l'unité soit nécessairement le principe premier de la manifestation, c'est la dualité que celle-ci présuppose immédiatement, et entre les deux termes de laquelle sera produite, comme entre les deux pôles complémentaires de cette manifestation, figurés par les deux extrémités du *ba*, toute la multiplicité indéfinie des existences contingentes. C'est donc le *ba* qui est proprement à l'origine de la création, et celle-ci s'accomplit par lui et en lui, c'est-à-dire qu'il en est à la fois le « moyen » et le « lieu », suivant les deux sens qu'a cette lettre quand elle est prise comme la préposition *bi*¹. Le *ba*, dans ce rôle primordial, représente *Er-Rûh*, l'« Esprit », qu'il faut entendre comme l'Esprit total de l'Existence universelle, et qui s'identifie essentiellement à la « Lumière » (*En-Nûr*) ; il est produit directement par le « commandement divin » (*min amri'Llah*), et, dès qu'il est produit, il est en quelque sorte l'instrument par lequel ce « commandement » opérera toutes choses, qui seront ainsi toutes « ordonnées » par rapport à lui² ; avant lui, il n'y a donc qu'*el-amr*, affirmation de l'Être pur et formulation première de la Volonté suprême, comme avant la dualité il n'y a que l'unité, ou avant le *ba* il n'y a que l'*alif*. Or l'*alif* est la lettre « polaire » (*qutbâniyah*)³, dont la forme même est celle de l'« axe » suivant lequel s'accomplit l'« ordre » divin ; et la pointe supérieure de l'*alif*, qui est le « secret des secrets » (*sirr el-asrâr*), se reflète dans le point du *ba*, en tant que ce point est le centre de la « circonférence première » (*ed-dâïrah el-awwaliyah*) qui délimite et enveloppe le domaine de l'Existence universelle, circonférence qui d'ailleurs, vue en simultanéité dans toutes les directions possibles, est en réalité une sphère, la forme primordiale et totale de laquelle naîtront par différenciation toutes les formes particulières.

¹ C'est aussi pourquoi le *ba* ou son équivalent est la lettre initiale des Livres sacrés : la *Thorah* commence par *Bereshith*, le *Qorân* par *Bismi'Llah* et, bien qu'on n'ait pas actuellement le texte de l'Évangile dans une langue sacrée, on peut du moins remarquer que le premier mot de l'Évangile de saint Jean, en hébreu, serait aussi *Bereshith*.

² C'est de la racine *amr* que dérive en hébreu le verbe *yâmer*, employé dans la Genèse pour exprimer l'action créatrice représentée comme « parole » divine.

³ Comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, *alif* = *qutb* = 111 (*Un hiéroglyphe du Pôle*, n° de mai 1937) ; ajoutons que le nom *Aâlâ*, « Très-Haut », a aussi le même nombre.

Si l'on considère la forme verticale de l'*alif* et la forme horizontale du *ba*, on voit que leur rapport est celui d'un principe actif et d'un principe passif ; et ceci est conforme aux données de la science des nombres sur l'unité et la dualité, non seulement dans l'enseignement pythagoricien, qui est le plus généralement connu à cet égard, mais aussi dans celui de toutes les traditions. Ce caractère de passivité est effectivement inhérent au double rôle d'« instrument » et de « milieu » universel dont nous avons parlé tout à l'heure ; aussi *Er-Rûh* est-il, en arabe, un mot féminin ; mais il faut bien prendre garde que, selon la loi de l'analogie, ce qui est passif ou négatif par rapport à la Vérité divine (*El-Haqq*) devient actif ou positif par rapport à la création (*el-Khalq*)⁴. Il est essentiel de considérer ici ces deux faces opposées, puisque ce dont il s'agit est précisément, si l'on peut s'exprimer ainsi, la « limite » même posée entre *El-Haqq* et *el-Khalq*, « limite » par laquelle la création est séparée de son Principe divin et lui est unie tout à la fois, suivant le point de vue sous lequel on l'envisage ; c'est donc, en d'autres termes, le *barzakh* par excellence⁵ ; et, de même qu'*Allah* est « le Premier et le Dernier » (*El-Awwal wa El-Akhir*) au sens absolu, *Er-Rûh* est « le premier et le dernier » relativement à la création.

Ce n'est pas à dire, bien entendu, que le terme *Er-Rûh* ne soit pas pris parfois dans des acceptions plus particulières, comme le mot « esprit » ou ses équivalents plus ou moins exacts dans d'autres langues ; c'est ainsi que, dans certains textes qorâaniques notamment, on a pu penser qu'il s'agissait, soit d'une désignation de *Seyidnâ Jibraîl* (Gabriel), soit d'un autre ange à qui cette dénomination d'*Er-Rûh* serait appliquée plus spécialement ; et tout cela peut assurément être vrai suivant les cas ou suivant les applications qui en sont faites, car tout ce qui est participation ou spécification de l'Esprit universel, ou ce qui en joue le rôle sous un certain rapport et à des degrés divers, est aussi *rûh* en un sens relatif, y compris l'esprit en tant qu'il réside dans l'être humain ou dans tout autre être particulier. Cependant, il est un point auquel beaucoup de commentateurs exotériques semblent ne pas prêter une attention suffisante : lorsque *Er-Rûh* est désigné expressément et distinctement à côté des anges (*el-malaïkah*)⁶, comment serait-il possible d'admettre que, en réalité, il s'agisse simplement de l'un de ceux-ci ? L'interprétation ésotérique est qu'il s'agit alors de *Seyidnâ Mitatrûn* (le *Metatron* de la Kabbale hébraïque) ; cela permet d'ailleurs de s'expliquer l'équivoque qui se produit à cet égard, puisque *Metatron* est aussi représenté comme un ange, bien que, étant au delà du domaine des existences « séparées », il soit véritablement autre chose et plus qu'un ange ; et cela, du reste, correspond bien encore au double aspect du *barzakh*⁷.

Une autre considération qui concorde entièrement avec cette interprétation est celle-ci dans la figuration du « Trône » (*El-Arsh*), *Er-Rûh* est placé au centre, et cette

⁴ Ce double aspect correspond en un certain sens, dans la Kabbale hébraïque, à celui de la *Shekinah*, féminine, et de *Metatron*, masculin, ainsi que la suite le fera mieux comprendre.

⁵ Cf. T. Burckhardt, *Du « barzakh »* (numéro de décembre 1937).

⁶ Par exemple dans la *Sûrat El-Qadr* (XCVII, 4) « *Tanazzalu 'l-malâikatu wa 'r-rûhu fihâ... »*

⁷ Dans certaines formules ésotériques, le nom d'*Er-Rûh* est associé à ceux de quatre anges par rapport auxquels il est, dans l'ordre céleste, ce qu'est, dans l'ordre terrestre, le Prophète par rapport aux quatre premiers *Kholafâ* ; cela convient bien à *Mitatrûn*, qui d'ailleurs s'identifie ainsi nettement à *Er-Rûh el-mohammediyah*.

place est effectivement celle de *Metatron* ; le « Trône » est le lieu de la « Présence divine », c'est-à-dire de la *Shekinah* qui, dans la tradition hébraïque, est la « parèdre » ou l'aspect complémentaire de *Metatron*. D'ailleurs, on peut même dire que, d'une certaine façon, *Er-Rûh* s'identifie au « Trône » même, car celui-ci, entourant et enveloppant tous les mondes (d'où l'épithète *El-Muhît* qui lui est donnée), coïncide par là avec la « circonférence première » dont nous avons parlé plus haut⁸. On retrouve encore ici les deux faces du *barzakh* : du côté d'*El-Haqq*, c'est *Er-Rahmân* qui repose sur le « Trône »⁹ ; mais, du côté d'*el-Khalq*, il n'apparaît en quelque sorte que par réfraction à travers *Er-Rûh*, ce qui est en connexion directe avec le sens de ce *hadîth* : « Celui qui me voit, celui-là voit la Vérité » (*man raanî faqad raa el-Haqq*). C'est là, en effet, le mystère de la manifestation « prophétique »¹⁰ ; et l'on sait que, suivant la tradition hébraïque également, *Metatron* est l'agent des « théophanies » et le principe même de la prophétie¹¹, ce qui, exprimé en langage islamique, revient à dire qu'il n'est autre qu'*Er-Rûh el-mohammediyah*, en qui tous les prophètes et les envoyés divins ne sont qu'un, et qui a, dans le « monde d'en bas » son expression ultime dans celui qui est leur « sceau » (*Khâtam el-anbiâi wa 'l-mursalîn*), c'est-à-dire qui les réunit en une synthèse finale qui est le reflet de leur unité principielle dans le « monde d'en haut » (où il est *awwal Khalqi 'Llah*, ce qui est le dernier dans l'ordre manifesté étant analogiquement le premier dans l'ordre principiel), et qui est ainsi le « seigneur des premiers et des derniers » (*seyid el-awwalîna wa 'l-akhirîn*). C'est par là, et par là seulement, que peuvent réellement être compris, dans leur sens profond, tous les noms et les titres du Prophète, qui sont en définitive ceux mêmes de l'« Homme universel » (*El-Insânul-kâmil*), totalisant finalement en lui tous les degrés de l'Existence, comme il les contenait tous en lui dès l'origine : *alayhi çalatu Rabbil-Arshi dawman*, « que sur lui la prière du Seigneur du Trône soit perpétuellement » !

⁸ Sur ce sujet du « Trône » et du *Metatron*, envisagé au point de vue de la Kabbale et de l'angéologie hébraïques, cf. Basilide, *Notes sur le monde céleste* (numéro de juillet 1934, p. 274-275), et *Les Anges* (numéro de février 1935, p. 88-70).

⁹ Suivant ce verset de la *Sûrat Taha* (XX, 5) : « *Er-Rahmânu 'alâ 'l-'arshi estawâ* ».

¹⁰ On peut remarquer que par là se rejoignent d'une certaine façon la conception du Prophète et celle de l'*Avatâra*, qui procèdent en sens inverse l'une de l'autre, la seconde partant de la considération du principe qui se manifeste, tandis que la première part de celle du « support » de cette manifestation (et le « Trône » est aussi le « support » de la Divinité).

¹¹ Cf. *Le Roi du Monde*, p. 30-33.

LIX

Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe

Publié dans les Études traditionnelles, août-septembre 1938.

Le « Trône » divin qui entoure tous les mondes (*El-Arsh El-Muhît*) est représenté, comme il est facile de le comprendre, par une figure circulaire ; au centre est *Er-Rûh*, ainsi que nous l'expliquons par ailleurs ; et le « Trône » est soutenu par huit anges qui sont placés à la circonférence, les quatre premiers aux quatre points cardinaux, et les quatre autres aux quatre points intermédiaires. Les noms de ces huit anges sont formés par autant de groupes de lettres, prises en suivant l'ordre de leurs valeurs numériques, de telle sorte que l'ensemble de ces noms comprend la totalité des lettres de l'alphabet.

Il y a lieu de faire ici une remarque : il s'agit naturellement de l'alphabet de 28 lettres, mais on dit que l'alphabet arabe n'avait tout d'abord que 22 lettres, correspondant exactement à celles de l'alphabet hébraïque ; de là la distinction qui est faite entre le petit *Jafr*, qui n'emploie que ces 22 lettres, et le grand *Jafr*, qui emploie les 28 en les prenant toutes avec des valeurs numériques distinctes. On peut d'ailleurs dire que les 28 ($2 + 8 = 10$) sont contenues dans les 22 ($2 + 2 = 4$) comme 10 est contenu dans 4, suivant la formule de la *Tétraktys* pythagoricienne : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ¹ ; et, en fait, les six lettres supplémentaires ne sont que des modifications d'autant de lettres primitives, dont elles sont formées par la simple adjonction d'un point, et auxquelles elles se ramènent immédiatement par la suppression de ce même point. Ces six lettres supplémentaires sont celles qui composent les deux derniers des huit groupes dont nous venons de parler ; il est évident que, si on ne les considérait pas comme des lettres distinctes, ces groupes se trouveraient modifiés, soit quant à leur nombre, soit quant à leur composition. Par conséquent, le passage de l'alphabet de 22 lettres à l'alphabet de 28 a dû nécessairement amener un changement dans les noms angéliques dont il s'agit, donc dans les « entités » que ces noms désignent ; mais, si étrange que cela puisse sembler à certains, il est en réalité normal qu'il en soit ainsi, car toutes les modifications des formes traditionnelles, et en particulier celles qui affectent la constitution de leurs

¹ Voir *La Tétraktys et le carré de quatre* (numéro d'avril 1927).

langues sacrées, doivent avoir effectivement leurs « archétypes » dans le monde céleste.

Cela dit, la distribution des lettres et des noms est la suivante :

Aux quatre points cardinaux :

à l'Est : A B J a D² ;

à l'Ouest : H a W a Z ;

au Nord : H a T a Y ;

au Sud : K a L M a N.

Aux quatre points intermédiaires :

au Nord-Est : S a A F a Ç ;

au Nord-Ouest : Q a R S h a T ;

au Sud-Est : T h a K h a D h ;

au Sud-Ouest : D a Z a G h.

On remarquera que chacun de ces deux ensembles de quatre noms contient exactement la moitié de l'alphabet, soit 14 lettres, qui y sont réparties respectivement de la façon suivante :

Dans la première moitié :

$$4 + 3 + 3 + 4 = 14 ;$$

dans la seconde moitié :

$$4 + 4 + 3 + 3 = 14.$$

Les valeurs numériques des huit noms, formées de la somme de celles de leurs lettres, sont, en les prenant naturellement dans le même ordre que ci-dessus :

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10 ;$$

$$5 + 6 + 7 = 18 ;$$

$$8 + 9 + 10 = 27 ;$$

$$20 + 30 + 40 + 50 = 140 ;$$

$$60 + 70 + 80 + 90 = 300 ;$$

$$100 + 200 + 300 + 400 = 1000 ;$$

$$500 + 600 + 700 = 1800 ;$$

$$800 + 900 + 1000 = 2700.$$

Les valeurs des trois derniers noms sont égales à celles des trois premiers multipliées par 100, ce qui est d'ailleurs évident, si l'on remarque que les trois

² Il est bien entendu que l'*alif* et le *ba* prennent place ici, comme toutes les autres lettres de l'alphabet, à leur rang numérique : cela ne fait en rien intervenir les considérations symboliques que nous exposons d'autre part et qui leur donnent en outre un autre rôle plus spécial.

premiers contiennent les nombres de 1 à 10 et les trois derniers les centaines de 100 à 1000 ; les uns et les autres y étant également répartis en 4 + 3 + 3.

La valeur de la première moitié de l'alphabet est la somme de celles des quatre premiers noms :

$$10 + 18 + 27 + 140 = 195.$$

De même, celle de la seconde moitié est la somme de celles des quatre derniers noms :

$$300 + 1000 + 1800 + 2700 = 5800.$$

Enfin, la valeur totale de l'alphabet entier est :

$$195 + 5800 = 5995.$$

Ce nombre 5995 est remarquable par sa symétrie : sa partie centrale est 99, nombre des noms « attributifs » d'*Allah* ; ses chiffres extrêmes forment 55, somme des dix premiers nombres, où le dénaire se retrouve d'ailleurs divisé en ses deux moitiés ($5 + 5 = 10$) ; de plus, $5 + 5 = 10$ et $9 + 9 = 18$ sont les valeurs numériques des deux premiers noms.

On peut mieux se rendre compte de la façon dont le nombre 5995 est obtenu en partageant l'alphabet suivant une autre division, en trois séries de neuf lettres plus une lettre isolée : la somme des neuf premiers nombres est 45, valeur numérique du nom d'Adam ($1 + 4 + 40 = 45$, c'est-à-dire, au point de vue de la hiérarchie ésotérique, *El-Qutb El-Ghawth* au centre, les quatre *Awtâd* aux quatre points cardinaux, et les quarante *Anjâb* sur la circonférence) ; celle des dizaines, de 10 à 90, est 45×10 , et celle des centaines, de 100 à 900, 45×100 ; l'ensemble des sommes de ces trois séries novénaires est donc le produit de 45 par 111, le nombre « polaire » qui est celui de l'*alif* « développé » : $45 \times 111 = 4995$; il faut y ajouter le nombre de la dernière lettre 1000, unité du quatrième degré qui termine l'alphabet comme l'unité du premier degré le commence, et ainsi on a finalement 5995.

Enfin, la somme des chiffres de ce nombre est $5 + 9 + 9 + 5 = 28$, c'est-à-dire le nombre même des lettres de l'alphabet dont il représente la valeur totale.

On pourrait assurément développer encore beaucoup d'autres considérations en partant de ces données, mais ces quelques indications suffiront pour qu'on puisse tout au moins avoir un aperçu de certains des procédés de la science des lettres et des nombres dans la tradition islamique.

LX

La chirologie dans l'ésotérisme islamique

Publié dans le Voile d'Isis, mai 1932.

Nous avons eu souvent l'occasion de faire remarquer combien la conception des « sciences traditionnelles » est, dans les temps modernes, devenue étrangère aux Occidentaux, et combien il leur est difficile d'en comprendre la véritable nature. Récemment encore, nous avons un exemple de cette incompréhension dans une étude consacrée à Mohyiddin ibn Arabi, et dont l'auteur s'étonnait de trouver chez celui-ci, à côté de la doctrine purement spirituelle, de nombreuses considérations sur l'astrologie, sur la science des lettres et des nombres, sur la géométrie symbolique, et sur beaucoup d'autres choses du même ordre, qu'il semblait regarder comme n'ayant aucun lien avec cette doctrine. Il y avait d'ailleurs là une double méprise, car la partie proprement spirituelle de l'enseignement de Mohyiddin était elle-même présentée comme « mystique », alors qu'elle est essentiellement métaphysique et initiatique ; et, s'il s'agissait de « mystique », cela ne pourrait effectivement avoir aucun rapport avec des sciences quelles qu'elles soient. Au contraire, dès lors qu'il s'agit de doctrine métaphysique, ces sciences traditionnelles, dont le même auteur méconnaissait d'ailleurs totalement la valeur, suivant l'ordinaire préjugé moderne, en découlent normalement en tant qu'applications, comme les conséquences découlent du principe, et, à ce titre, bien loin de représenter des éléments en quelque sorte adventices et hétérogènes, elles font partie intégrante d'*et-tačawwuf*, c'est-à-dire de l'ensemble des connaissances initiatiques.

De ces sciences traditionnelles, la plupart sont aujourd'hui complètement perdues pour les Occidentaux, et ils ne connaissent des autres que des débris plus ou moins informes, souvent dégénérés au point d'avoir pris le caractère de recettes empiriques ou de simples « arts divinatoires », évidemment dépourvus de toute valeur doctrinale. Pour faire comprendre par un exemple combien une telle façon de les envisager est loin de la réalité, nous donnerons ici quelques indications sur ce qu'est, dans l'ésotérisme islamique, la chirologie (*ilm el-kaff*), qui ne constitue d'ailleurs qu'une des nombreuses branches de ce que nous pouvons appeler, faute d'un meilleur terme, la « physiognomonie », bien que ce mot ne rende pas exactement toute l'étendue du terme arabe qui désigne cet ensemble de connaissances (*ilm el-firâsah*).

La chirologie, si étrange que cela puisse sembler à ceux qui n'ont aucune notion de ces choses, se rattache directement, sous sa forme islamique, à la science des noms divins : la disposition des lignes principales trace dans la main gauche le nombre 81 et dans la main droite le nombre 18, soit au total 99, le nombre des noms attributifs (*çifutiyah*). Quant au nom *Allah* lui-même, il est formé par les doigts, de la façon suivante : l'auriculaire correspond à l'*alif*, l'annulaire au premier *lam*, le médium et l'index au second *lam*, qui est double, et le pouce au *he* (qui, régulièrement, doit être tracé sous sa forme « ouverte ») ; et c'est là la raison principale de l'usage de la main comme symbole, si répandu dans tous les pays islamiques (une raison secondaire se référant au nombre 5, d'où le nom de *khoms* donné parfois à cette main symbolique). On peut comprendre par là la signification de cette parole du *Sifr Seyidna Ayûb* (*Livre de Job*, XXXVII, 7) : « Il a mis un sceau (*khâtîm*) dans la main de tout homme, afin que tous puissent connaître Son œuvre » ; et nous ajouterons que ceci n'est pas sans rapport avec le rôle essentiel de la main dans les rites de bénédiction et de consécration.

D'autre part, on connaît généralement la correspondance des diverses parties de la main avec les planètes (*kawâkib*), que la chiromancie occidentale elle-même a conservée, mais de telle façon qu'elle ne peut plus guère y voir autre chose que des sortes de désignations conventionnelles, tandis que, en réalité, cette correspondance établit un lien effectif entre la chirologie et l'astrologie. De plus, à chacun des sept ciels planétaires préside un des principaux prophètes, qui en est le « Pôle » (*El-Qutb*) ; et les qualités et les sciences qui sont rapportées plus spécialement à chacun de ces prophètes sont en relation avec l'influence astrale correspondante. La liste des sept *Aqtâb* célestes est la suivante :

- Ciel de la Lune (*El-Qamar*) : Seyidna Adam.
- Ciel de Mercure (*El-Utârid*) : Seyidna Aïssa.
- Ciel de Vénus (*Ez-Zohrah*) : Seyidna Yûsuf.
- Ciel du Soleil (*Es-Shams*) : Seyidna Idris.
- Ciel de Mars (*El-Mirrîkh*) : Seyidna Dâwûd.
- Ciel de Jupiter (*El-Barjîs*) : Seyidna Mûsa.
- Ciel de Saturne (*El-Kaywân*) : Seyidna Ibrahîm.

À Seyidna Adam se rapporte la culture de la terre (Cf. *Genèse*, II, 15 : « Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder ») ; à Seyidna Aïssa, les connaissances d'ordre purement spirituel ; à Seyidna Yûsuf, la beauté et les arts ; à Seyidna Idris, les sciences « intermédiaires », c'est-à-dire celles de l'ordre cosmologique et psychique ; à Seyidna Dâwûd, le gouvernement ; à Seyidna Mûsa, auquel est inséparablement associé son frère Seyidna Harûn, les choses de la religion sous le double aspect de la législation et du culte ; à Seyidna Ibrahîm, la foi (pour laquelle cette correspondance avec le septième ciel doit être rapprochée de ce que nous rappelions récemment à propos de Dante, quant à sa situation au plus haut des sept échelons de l'échelle initiatique).

En outre, autour de ces prophètes principaux se répartissent, dans les sept ciels planétaires, les autres prophètes connus (c'est-à-dire ceux qui sont nommément

désignés dans le *Qorân*, au nombre de 25) et inconnus (c'est-à-dire tous les autres, le nombre des prophètes étant de 124 000 d'après la tradition).

Les 99 noms qui expriment les attributs divins sont également répartis suivant ce septénaire : 15 pour le ciel du Soleil, en raison de sa position centrale, et 14 pour chacun des six autres cieux ($15 + 6 \times 14 = 99$). L'examen des signes qui se trouvent sur la partie de la main correspondant à chacune des planètes indique dans quelle proportion ($s/14$ ou $s/15$) le sujet possède les qualités qui s'y rapportent ; cette proportion correspond elle-même à un même nombre (s) de noms divins parmi ceux qui appartiennent au ciel planétaire considéré ; et ces noms peuvent être déterminés ensuite, au moyen d'un calcul d'ailleurs très long et très compliqué.

Ajoutons que dans la région du poignet, au delà de la main proprement dite, se localise la correspondance des deux cieux supérieurs, ciel des étoiles fixes et ciel empyrée, qui, avec les sept cieux planétaires, complètent le nombre 9.

De plus, dans les différentes parties de la main se situent les douze signes zodiacaux (*burûj*), en rapport avec les planètes dont ils sont les domiciles respectifs (un pour le Soleil et la Lune, deux pour chacune des cinq autres planètes), et aussi les seize figures de la géomancie (*ilm er-raml*), car toutes les sciences traditionnelles sont étroitement liées entre elles.

L'examen de la main gauche indique la « nature » (*et-tabiyah*) du sujet, c'est-à-dire l'ensemble des tendances, dispositions ou aptitudes qui constituent en quelque sorte ses caractères innés. Celui de la main droite fait connaître les caractères acquis (*el-istiksâb*) ; ceux-ci se modifient d'ailleurs continuellement, de telle sorte que, pour une étude suivie, cet examen doit être renouvelé tous les quatre mois. Cette période de quatre mois constitue, en effet, un cycle complet, en ce sens qu'elle amène le retour à un signe zodiacal correspondant au même élément que celui du point de départ ; on sait que cette correspondance avec les éléments se fait dans l'ordre de succession suivant : feu (*nâr*), terre (*turâb*), air (*hawâ*), eau (*mâ*). C'est donc une erreur de penser, comme l'ont fait certains, que la période en question ne devrait être que de trois mois, car la période de trois mois correspond seulement à une saison, c'est-à-dire à une partie du cycle annuel, et n'est pas en elle-même un cycle complet.

Ces quelques indications, si sommaires qu'elles soient, montreront comment une science traditionnelle régulièrement constituée se rattache aux principes d'ordre doctrinal et en dépend entièrement ; et elles feront en même temps comprendre ce que nous avons déjà dit souvent, qu'une telle science est strictement liée à une forme traditionnelle définie, de telle sorte qu'elle serait tout à fait inutilisable en dehors de la civilisation pour laquelle elle a été constituée selon cette forme. Ici, par exemple, les considérations qui se réfèrent aux noms divins et aux prophètes, et qui sont précisément celles sur lesquelles tout le reste se base, seraient inapplicables en dehors du monde islamique, de même que, pour prendre un autre exemple, le calcul onomantique, employé soit isolément, soit comme élément de l'établissement de l'horoscope dans certaines méthodes astrologiques, ne saurait être valable que pour les noms arabes, dont les lettres possèdent des valeurs numériques déterminées. Il y a

toujours, dans cet ordre des applications contingentes, une question d'adaptation qui rend impossible le transport de ces sciences telles qu'elles d'une forme traditionnelle à une autre ; et là est aussi, sans doute, une des principales raisons de la difficulté qu'ont à les comprendre ceux qui, comme les Occidentaux modernes, n'en ont pas l'équivalent dans leur propre civilisation¹.

Mesr, 18 dhûl-qadah 1350 H. (Mûlid Seyid Ali El-Bayûmi).

¹ Les données qui ont servi de base à ces notes sont tirées des traités inédits du Sheikh Seyid Ali Nûreddin El-Bayûmi, fondateur de la *tariqah* qui porte son nom (*bayûmiyah*) ; ces manuscrits sont encore actuellement en la possession de ses descendants directs.

LXI

Influence de la civilisation islamique en Occident

*Traduction en français, revue par René Guénon,
de l'article original en arabe publié dans la revue El Maarifah, n°2, juin 1931,
pour sa publication ultérieure dans les Études Traditionnelles,
qui a eu lieu en décembre 1950.*

La plupart des Européens n'ont pas exactement évalué l'importance de l'apport qu'ils ont reçu de la civilisation islamique, ni compris la nature de leurs emprunts à cette civilisation dans le passé, et certains vont jusqu'à totalement méconnaître tout ce qui s'y rapporte. Cela vient de ce que l'histoire telle qu'elle leur est enseignée travestit les faits et paraît avoir été altérée volontairement sur beaucoup de points. C'est avec outrance que cet enseignement affiche le peu de considération que lui inspire la civilisation islamique, et il a l'habitude d'en rabaisser le mérite chaque fois que l'occasion s'en présente. Il importe de remarquer que l'enseignement historique dans les Universités d'Europe ne montre pas l'influence dont il s'agit. Au contraire, les vérités qui devraient être dites à ce sujet, qu'il s'agisse de professer ou d'écrire, sont systématiquement écartées, surtout pour les événements les plus importants.

Par exemple, s'il est généralement connu que l'Espagne est restée sous la loi islamique pendant plusieurs siècles, on ne dit jamais qu'il en fut de même d'autres pays, tels que la Sicile et la partie méridionale de la France actuelle. Certains veulent attribuer ce silence des historiens à quelque préjugés religieux. Mais que dire des historiens actuels dont la plupart sont sans religion, sinon adversaires de toute religion, quand ils viennent confirmer ce que leurs devanciers ont dit de contraire à la vérité ?

Il faut donc voir là une conséquence de l'orgueil et de la présomption des Occidentaux, travers qui les empêchent de reconnaître la vérité et l'importance de leurs dettes envers l'Orient.

Le plus étrange en cette occurrence, c'est de voir les Européens se considérer comme les héritiers directs de la civilisation hellénique, alors que la vérité des faits infirme cette prétention. La réalité tirée de l'histoire même établit péremptoirement que la science et la philosophie grecques ont été transmises aux Européens par des intermédiaires musulmans. En d'autres termes, le patrimoine intellectuel des Hellènes

n'est parvenu à l'Occident qu'après avoir été sérieusement étudié par le Proche-Orient, et n'étaient les savants de l'Islam et ses philosophes, les Européens seraient restés dans l'ignorance totale de ces connaissances pendant fort longtemps, si tant est qu'ils soient jamais parvenus à les connaître.

Il convient de faire remarquer que nous parlons ici de l'influence de la civilisation islamique et non spécialement arabe, comme on le dit quelquefois à tort. Car la plupart de ceux qui ont exercé cette influence en Occident n'étaient pas de race arabe, et si leur langue était l'arabe, c'était seulement une conséquence de leur adoption de la religion islamique.

Puisque nous sommes amené à parler de la langue arabe, nous pouvons voir une preuve certaine de l'extension de cette même influence en Occident dans l'existence de termes d'origine et de racine arabes beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit généralement, incorporés dans presque toutes les langues européennes et dont l'emploi s'est continué jusqu'à nous, encore que beaucoup parmi les Européens qui s'en servent ignorent totalement leur véritable origine. Comme les mots ne sont autre chose que le véhicule des idées et le moyen d'extériorisation de la pensée, on conçoit qu'il soit extrêmement facile de déduire de ces faits la transmission des idées et des conceptions islamiques elles-mêmes.

En fait, l'influence de la civilisation islamique s'est étendue dans une très large mesure et d'une manière sensible à tous les domaines, sciences, arts, philosophie, etc. L'Espagne était alors un milieu très important à cet égard et le principal centre de diffusion de cette civilisation. Notre intention n'est pas de traiter en détail chacun de ces aspects ni de définir l'aire d'extension de la civilisation islamique, mais seulement d'indiquer certains faits que nous considérons comme particulièrement importants, bien que peu nombreux soient à notre époque ceux qui reconnaissent cette importance.

En ce qui concerne les sciences, nous pouvons faire une distinction entre les sciences naturelles et les sciences mathématiques. Pour les premières, nous savons avec certitude que certaines d'entre elles ont été transmises par la civilisation islamique à l'Europe qui les lui emprunta d'une façon complète. La chimie, par exemple, a toujours gardé son nom arabe, nom dont l'origine remonte d'ailleurs à l'Égypte ancienne, et cela bien que le sens premier et profond de cette science soit devenu tout à fait inconnu des modernes et comme perdu pour eux.

Pour prendre un autre exemple, celui de l'astronomie, les mots techniques qui y sont employés dans toutes les langues européennes sont encore pour la plupart d'origine arabe, et les noms de beaucoup des corps célestes n'ont pas cessé d'être les noms arabes employés tels quels par les astronomes de tous les pays. Ceci est dû au fait que les travaux des astronomes grecs de l'antiquité, tels que Ptolémée d'Alexandrie, avaient été connus par des traductions arabes, en même temps que ceux de leurs continuateurs musulmans. Il serait d'ailleurs facile de montrer en général que la plupart des connaissances géographiques concernant les contrées les plus éloignées d'Asie ou d'Afrique ont été acquises pendant longtemps par des explorateurs arabes

qui ont visité de très nombreuses régions, et on pourrait citer beaucoup d'autres faits de ce genre.

Pour ce qui a trait aux inventions qui ne sont que des applications des sciences naturelles, elles ont également suivi la même voie de transmission, c'est-à-dire l'entremise musulmane, et l'histoire de « l'horloge à eau », offerte par le Khalife Haroun-el-Rachid à l'empereur Charlemagne, n'a pas encore disparu des mémoires.

En ce qui concerne les sciences mathématiques, il convient de leur accorder une attention particulière sous ce rapport. Dans ce vaste domaine, ce n'est pas seulement la science grecque qui a été transmise à l'Occident par l'intermédiaire de la civilisation islamique, mais aussi la science hindoue. Les Grecs avaient aussi développé la géométrie, et même la science des nombres, pour eux, était toujours rattachée à la considération de figures géométriques correspondantes. Cette prédominance donnée à la géométrie apparaît clairement, par exemple dans Platon. Il existe cependant une autre partie des mathématiques appartenant à la science des nombres qui n'est pas connue, comme les autres, sous une dénomination grecque dans les langues européennes, pour la raison que les anciens grecs l'ont ignorée. Cette science est l'algèbre, dont la source première a été l'Inde et dont l'appellation arabe montre assez comment elle a été transmise à l'Occident.

Un autre fait, qu'il est bon de signaler ici malgré sa moindre importance, vient encore corroborer ce que nous avons dit, c'est que les chiffres employés par les Européens sont partout connus comme chiffres arabes, quoique leur origine première soit en réalité hindoue, car les signes de numération employés originellement par les Arabes n'étaient autres que les lettres de l'alphabet elles-mêmes.

Si maintenant nous quittons l'examen des sciences pour celui des arts, nous remarquons que, en ce qui concerne la littérature et la poésie, bien des idées provenant des écrivains et des poètes musulmans ont été utilisées dans la littérature européenne, et que même certains écrivains occidentaux sont allés jusqu'à l'imitation pure et simple de leurs œuvres. De même, on peut relever des traces de l'influence islamique en architecture, et cela d'une façon toute particulière au Moyen Âge ; ainsi, la croisée d'ogive, dont le caractère s'est affirmé à ce point qu'elle a donné son nom à un style architectural, a incontestablement son origine dans l'architecture islamique, bien que de nombreuses théories fantaisistes aient été inventées pour dissimuler cette vérité. Ces théories sont contredites par l'existence d'une tradition chez les constructeurs eux-mêmes affirmant constamment la transmission de leurs connaissances à partir du Proche-Orient.

Ces connaissances revêtaient un caractère secret et donnaient à leur art un sens symbolique ; elles avaient des relations très étroites avec la science des nombres, et leur origine première a toujours été rapportée à ceux qui bâtirent le Temple de Salomon.

Quoi qu'il en soit de l'origine lointaine de cette science, il n'est pas possible qu'elle ait été transmise à l'Europe du Moyen Âge par un intermédiaire autre que

celui du monde musulman. Il convient de dire à cet égard que ces constructeurs, constitués en corporations qui possédaient des rites spéciaux, se considéraient et se désignaient comme étrangers en Occident, fût-ce dans leur pays natal, et que cette dénomination a subsisté jusqu'à nos jours, bien que ces choses soient devenues obscures et ne soient plus connues que par un nombre infime de gens.

Dans ce rapide exposé, il faut mentionner spécialement un autre domaine, celui de la philosophie, où l'influence islamique atteignit au Moyen Âge une importance si considérable qu'aucun des plus acharnés adversaires de l'Orient ne saurait en méconnaître la force. On peut dire véritablement que l'Europe, à ce moment, ne disposait d'aucun autre moyen pour arriver à la connaissance de la philosophie grecque. Les traductions latines de Platon et d'Aristote, qui étaient utilisées alors, n'avaient pas été faites directement sur les originaux grecs, mais bien sur des traductions arabes antérieures, auxquelles étaient joints les commentaires des philosophes musulmans contemporains, tels qu'Averroès, Avicenne, etc.

La philosophie d'alors, connue sous le nom de scolastique, est généralement distinguée en musulmane, juive et chrétienne. Mais c'est la musulmane qui est à la source des deux autres et plus particulièrement de la philosophie juive, qui a fleuri en Espagne et dont le véhicule était la langue arabe, comme on peut le constater par des œuvres aussi importantes que celles de Moussa-ibn-Maimoun, qui a inspiré la philosophie juive postérieure de plusieurs siècles jusqu'à celle de Spinoza, où certaines de ses idées sont encore très reconnaissables.

Mais il n'est pas nécessaire de continuer l'énumération de faits que tous ceux qui ont quelque notion de l'histoire de la pensée connaissent. Il est préférable d'étudier pour terminer d'autres faits d'un ordre tout différent, totalement ignorés de la plupart des modernes qui, particulièrement en Europe, n'en ont pas même la plus légère idée ; alors qu'à notre point de vue ces choses présentent un intérêt beaucoup plus considérable que toutes les connaissances extérieures de la science et de la philosophie. Nous voulons parler de l'ésotérisme avec tout ce qui s'y rattache et en découle en fait de connaissance dérivée, constituant des sciences totalement différentes de celles qui sont connues des modernes.

En réalité, l'Europe n'a de nos jours rien qui puisse rappeler ces sciences, bien plus, l'Occident ignore tout des connaissances véritables telles que l'ésotérisme et ses analogues, alors qu'au Moyen Âge il en était tout autrement ; et, en ce domaine aussi, l'influence islamique à cette époque apparaît de la façon la plus lumineuse et la plus évidente. Il est d'ailleurs très facile d'en relever les traces dans des œuvres aux sens multiples et dont le but réel était tout autre que littéraire.

Certains Européens ont eux-mêmes commencé à découvrir quelque chose de ce genre, notamment par l'étude qu'ils ont faite des poèmes de Dante, mais sans arriver toutefois à la compréhension parfaite de leur véritable nature. Il y a quelques années, un orientaliste espagnol, Don Miguel Asin Palacios, a écrit un ouvrage sur les influences musulmanes dans l'œuvre de Dante, et a démontré que bien des symboles et des expressions employées par le poète l'avaient été avant lui par des ésotéristes

musulmans et en particulier par Sidi Mohyiddin-ibn-Arabi. Malheureusement, les remarques de cet érudit n'ont pas montré l'importance des symboles mis en œuvre. Un écrivain italien, mort récemment, Luigi Valli, a étudié un peu plus profondément l'œuvre de Dante et a conclu qu'il n'a pas été seul à employer les procédés symboliques utilisés dans la poésie ésotérique persane et arabe ; au pays de Dante et parmi ses contemporains, tous ces poètes étaient membres d'une organisation à caractère secret appelée « Fidèles d'Amour » dont Dante lui-même était l'un des chefs. Mais lorsque Luigi Valli a essayé de pénétrer le sens de leur « langage secret », il lui a été impossible à lui aussi de reconnaître le véritable caractère de cette organisation ou des autres de même nature constituées en Europe au Moyen Âge. La vérité est que certaines personnalités inconnues se trouvaient derrière ces associations et les inspiraient ; elles étaient connues sous différents noms, dont le plus important était celui de « Frères de la Rose-Croix ». Ceux-ci ne possédaient point d'ailleurs de règles écrites et ne constituaient point une société, ils n'avaient point non plus de réunions déterminées, et tout ce qu'on peut en dire est qu'ils avaient atteint un certain état spirituel qui nous autorise à les appeler « soufis » européens, ou tout au moins *mutaṣawwufīn* parvenus à un haut degré dans cette hiérarchie. On dit aussi que ces « Frères de la Rose-Croix », qui se servaient comme « couverture » de ces corporations de constructeurs dont nous avons parlé, enseignaient l'alchimie et d'autres sciences identiques à celles qui étaient alors en pleine floraison dans le monde de l'Islam. À la vérité, ils formaient un anneau de la chaîne qui liait l'Orient à l'Occident et établissaient un contact permanent avec les soufis musulmans, contact symbolisé par les voyages attribués à leur fondateur légendaire.

Mais tous ces faits ne sont pas venus à la connaissance de l'histoire ordinaire qui ne pousse pas ses investigations plus loin que l'apparence des faits, alors que c'est là, peut-on dire, que se trouve la véritable clef qui permettrait la solution de tant d'énigmes, qui autrement resteraient toujours obscures et indéchiffrables.

LXII

Création et Manifestation

Publié dans les Études traditionnelles, octobre 1937.

Nous avons fait remarquer, en différentes occasions, que l'idée de « création », si on veut l'entendre dans son sens propre et exact et sans lui donner une extension plus ou moins abusive, ne se rencontre en réalité que dans des traditions appartenant à une ligne unique, celle qui est constituée par le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme ; cette ligne étant celle des formes traditionnelles qui peuvent être dites spécifiquement religieuses, on doit conclure de là qu'il existe un lien direct entre cette idée et le point de vue religieux lui-même. Partout ailleurs, le mot de « création », si on tient à l'employer dans certains cas, ne pourra que rendre très inexactement une idée différente, pour laquelle il serait bien préférable de trouver une autre expression ; du reste, cet emploi n'est le plus souvent, en fait, que le résultat d'une de ces confusions ou de ces fausses assimilations comme il s'en produit tant en Occident pour tout ce qui concerne les doctrines orientales. Cependant, il ne suffit pas d'éviter cette confusion, et il faut se garder tout aussi soigneusement d'une autre erreur contraire, celle qui consiste à vouloir voir une contradiction ou une opposition quelconque entre l'idée de création et cette autre idée à laquelle nous venons de faire allusion, et pour laquelle le terme le plus juste que nous ayons à notre disposition est celui de « manifestation » ; c'est sur ce dernier point que nous nous proposons d'insister présentement.

Certains, en effet, reconnaissant que l'idée de création ne se trouve pas dans les doctrines orientales (à l'exception de l'Islamisme qui, bien entendu, ne peut être mis en cause sous ce rapport), prétendent aussitôt, et sans essayer d'aller plus au fond des choses, que l'absence de cette idée est la marque de quelque chose d'incomplet ou de défectueux, pour en conclure que les doctrines dont il s'agit ne sauraient être considérées comme une expression adéquate de la vérité. S'il en est ainsi du côté religieux, où s'affirme trop souvent un fâcheux « exclusivisme », il faut dire qu'il en est aussi qui, du côté antireligieux, veulent, de la même constatation, tirer des conséquences toutes contraires : ceux-là, attaquant naturellement l'idée de création comme toutes les autres idées d'ordre religieux, affectent de voir dans son absence même une sorte de supériorité ; ils ne le font d'ailleurs évidemment que par esprit de négation et d'opposition, et non point pour prendre réellement la défense des doctrines orientales dont ils ne se soucient guère. Quoi qu'il en soit, ces reproches et ces éloges ne valent pas mieux et ne sont pas plus acceptables les uns que les autres, puisqu'ils procèdent en somme d'une même erreur, exploitée seulement suivant des

intentions contraires, conformément aux tendances respectives de ceux qui la commettent ; la vérité est que les uns et les autres portent entièrement à faux, et qu'il y a dans les deux cas une incompréhension à peu près égale.

La raison de cette commune erreur ne semble d'ailleurs pas très difficile à découvrir : ceux dont l'horizon intellectuel ne va pas au delà des conceptions philosophiques occidentales s'imaginent d'ordinaire que, là où il n'est pas question de création, et où il est cependant manifeste, d'autre part, qu'on n'a pas affaire à des théories matérialistes, il ne peut y avoir que du « panthéisme ». Or on sait combien ce mot, à notre époque, est souvent employé à tort et à travers : il représente pour les uns un véritable épouvantail, à tel point qu'ils se croient dispensés d'examiner sérieusement ce à quoi ils se sont hâtés de l'appliquer (l'usage si courant de l'expression « tomber dans le panthéisme » est bien caractéristique à cet égard), tandis que, probablement à cause de cela même plus que pour tout autre motif, les autres le revendiquent volontiers et sont tout disposés à s'en faire comme une sorte de drapeau. Il est donc assez clair que ce que nous venons de dire se rattache étroitement, dans la pensée des uns et des autres, à l'imputation de « panthéisme » adressée communément aux mêmes doctrines orientales, et dont nous avons assez souvent montré l'entière fausseté, voire même l'absurdité (puisque le panthéisme est en réalité une théorie essentiellement anti-métaphysique), pour qu'il soit inutile d'y revenir encore une fois de plus.

Puisque nous avons été amené à parler du panthéisme, nous en profiterons pour faire tout de suite une observation qui a ici une certaine importance, à propos d'un mot qu'on a précisément l'habitude d'associer aux conceptions panthéistes : ce mot est celui d'« émanation », que certains, toujours pour les mêmes raisons et par suite des mêmes confusions, veulent employer pour désigner la manifestation quand elle n'est pas présentée sous l'aspect de création. Or, pour autant du moins qu'il s'agit de doctrines traditionnelles et orthodoxes, ce mot doit être absolument écarté, non pas seulement à cause de cette association fâcheuse (que celle-ci soit d'ailleurs plus ou moins justifiée au fond, ce qui actuellement ne nous intéresse pas), mais surtout parce que, en lui-même et par sa signification étymologique, il n'exprime véritablement rien d'autre qu'une impossibilité pure et simple. En effet, l'idée d'« émanation » est proprement celle d'une « sortie » ; mais la manifestation ne doit en aucune façon être envisagée ainsi, car rien ne peut réellement sortir du Principe ; si quelque chose en sortait, le Principe, dès lors, ne pourrait plus être infini, et il se trouverait limité par le fait même de la manifestation ; la vérité est que, hors du Principe, il n'y a et il ne peut y avoir que le néant. Si même on voulait considérer l'« émanation », non par rapport au Principe suprême et infini, mais seulement par rapport à l'Être, principe immédiat de la manifestation, ce terme donnerait encore lieu à une objection qui, pour être autre que la précédente, n'est pas moins décisive : si les êtres sortaient de l'Être pour se manifester, on ne pourrait pas dire qu'ils sont réellement des êtres, et ils seraient proprement dépourvus de toute existence, car l'existence, sous quelque mode que ce soit, ne peut être autre chose qu'une participation de l'Être ; cette conséquence, outre qu'elle est visiblement absurde en elle-même comme dans l'autre cas, est contradictoire avec l'idée même de la manifestation.

Ces remarques étant faites, nous dirons nettement que l'idée de la manifestation, telle que les doctrines orientales l'envisagent d'une façon purement métaphysique, ne s'oppose nullement à l'idée de création ; elles se réfèrent seulement à des niveaux et à des points de vue différents, de telle sorte qu'il suffit de savoir situer chacune d'elles à sa véritable place pour se rendre compte qu'il n'y a entre elles aucune incompatibilité. La différence, en cela comme sur bien d'autres points, n'est en somme que celle même du point de vue métaphysique et du point de vue religieux ; or, s'il est vrai que le premier est d'ordre plus élevé et plus profond que le second, il ne l'est pas moins qu'il ne saurait aucunement annuler ou contredire celui-ci, ce qui est d'ailleurs suffisamment prouvé par le fait que l'un et l'autre peuvent fort bien coexister à l'intérieur d'une même forme traditionnelle ; nous aurons d'ailleurs à revenir là-dessus par la suite. Au fond, il ne s'agit donc que d'une différence qui, pour être d'un degré plus accentué en raison de la distinction très nette des deux domaines correspondants, n'est pas plus extraordinaire ni plus embarrassante que celle des points de vue divers auxquels on peut légitimement se placer dans un même domaine, suivant qu'on le pénétrera plus ou moins profondément. Nous pensons ici à des points de vue tels que, par exemple, ceux de Shankarâchârya et de Râmânûja à l'égard du *Vêdânta* ; il est vrai que, là aussi, l'incompréhension a voulu trouver des contradictions, qui sont inexistantes en réalité ; mais cela même ne fait que rendre l'analogie plus exacte et plus complète.

Il convient d'ailleurs de préciser le sens même de l'idée de création, car il semble donner lieu parfois aussi à certains malentendus : si « créer » est synonyme de « faire de rien », suivant la définition unanimement admise, mais peut-être insuffisamment explicite, il faut assurément entendre par là, avant tout, de rien qui soit extérieur au Principe ; en d'autres termes, celui-ci, pour être « créateur », se suffit à lui-même, et n'a pas à recourir à une sorte de « substance » située hors de lui et ayant une existence plus ou moins indépendante, ce qui, à vrai dire, est du reste inconcevable. On voit immédiatement que la première raison d'être d'une telle formulation est d'affirmer expressément que le Principe n'est point un simple « Dêmiurge » (et ici il n'y a pas lieu de distinguer selon qu'il s'agit du Principe suprême ou de l'Être, car cela est également vrai dans les deux cas) ; ceci ne veut cependant pas dire nécessairement que toute conception « dêmiurgique » soit radicalement fausse ; mais, en tout cas, elle ne peut trouver place qu'à un niveau beaucoup plus bas et correspondant à un point de vue beaucoup plus restreint, qui, ne se situant qu'à quelque phase secondaire du processus cosmogonique, ne concerne plus le Principe en aucune façon. Maintenant, si l'on se borne à parler de « faire de rien » sans préciser davantage, comme on le fait d'ordinaire, il y a un autre danger à éviter : c'est de considérer ce « rien » comme une sorte de principe, négatif sans doute, mais dont serait pourtant tirée effectivement l'existence manifestée ; ce serait là revenir à une erreur à peu près semblable à celle contre laquelle on a justement voulu se prémunir en attribuant au « rien » même une certaine « substantialité » ; et, en un sens, cette erreur serait même encore plus grave que l'autre, car il s'y ajouterait une contradiction formelle, celle qui consiste à donner quelque réalité au « rien », c'est-à-dire en somme au néant. Si l'on prétendait, pour échapper à cette contradiction, que le « rien » dont il s'agit n'est pas le néant pur et simple, mais qu'il

n'est tel que par rapport au Principe, on commettrait encore en cela une double erreur : d'une part, on supposerait cette fois quelque chose de bien réel en dehors du Principe, et alors il n'y aurait plus aucune différence véritable avec la conception « démiurgique » elle-même ; d'autre part, on méconnaîtrait que les êtres ne sont aucunement tirés de ce « rien » relatif par la manifestation, le fini ne cessant jamais d'être strictement nul vis-à-vis de l'Infini.

Dans ce qui vient d'être dit, et aussi dans tout ce qui pourrait être dit d'autre au sujet de l'idée de création, il manque, quant à la façon dont la manifestation est considérée, quelque chose qui est pourtant tout à fait essentiel : la notion même de la possibilité n'y apparaît pas ; mais, qu'on le remarque bien, ceci ne constitue nullement un grief, et une telle vue, pour être incomplète, n'en est pas moins légitime, car la vérité est que cette notion de la possibilité n'a à intervenir que lorsqu'on se place au point de vue métaphysique, et, nous l'avons déjà dit, ce n'est pas à ce point de vue que la manifestation est envisagée comme création. Métaphysiquement, la manifestation présuppose nécessairement certaines possibilités capables de se manifester ; mais, si elle procède ainsi de la possibilité, on ne peut dire qu'elle vient de « rien », car il est évident que la possibilité n'est pas « rien » ; et, objectera-t-on peut-être, cela n'est-il pas précisément contraire à l'idée de création ? La réponse est bien facile : toutes les possibilités sont comprises dans la Possibilité totale, qui ne fait qu'un avec le Principe même ; c'est donc dans celui-ci, en définitive, qu'elles sont réellement contenues à l'état permanent et de toute éternité ; et d'ailleurs, s'il en était autrement, c'est alors qu'elles ne seraient véritablement « rien », et il ne pourrait même plus être question de possibilités. Donc, si la manifestation procède de ces possibilités ou de certaines d'entre elles (nous rappellerons ici que, outre les possibilités de manifestation, il y a également à envisager les possibilités de non-manifestation, du moins dans le Principe suprême, mais non plus quand on se limite à l'Être), elle ne vient de rien qui soit extérieur au Principe ; et c'est là justement le sens que nous avons reconnu à l'idée de création correctement entendue, de sorte que, au fond, les deux points de vue sont non seulement conciliables, mais même en parfait accord entre eux. Seulement, la différence consiste en ce que le point de vue auquel se rapporte l'idée de création n'envisage rien au delà de la manifestation, ou du moins n'envisage que le Principe sans approfondir davantage, parce qu'il n'est encore qu'un point de vue relatif, tandis qu'au contraire, au point de vue métaphysique, c'est ce qui est dans le Principe, c'est-à-dire la possibilité, qui est en réalité l'essentiel et qui importe beaucoup plus que la manifestation en elle-même.

On pourrait dire, somme toute, que ce sont là deux expressions différentes d'une même vérité, à la condition d'ajouter, bien entendu, que ces expressions correspondent à deux aspects ou à deux points de vue qui eux-mêmes sont réellement différents ; mais alors on peut se demander si celle de ces deux expressions qui est la plus complète et la plus profonde ne serait pas pleinement suffisante, et quelle est la raison d'être de l'autre. C'est, tout d'abord et d'une façon générale, la raison d'être même de tout point de vue exotérique, en tant que formulation des vérités traditionnelles bornée à ce qui est à la fois indispensable et accessible à tous les

hommes sans distinction. D'autre part, en ce qui concerne le cas spécial dont il s'agit, il peut y avoir des motifs d'« opportunité », en quelque sorte, particuliers à certaines formes traditionnelles, en raison des circonstances contingentes auxquelles elles doivent être adaptées, et requérant une mise en garde expresse contre une conception de l'origine de la manifestation en mode « démiurgique », alors qu'une semblable précaution serait tout à fait inutile ailleurs. Cependant, quand on observe que l'idée de création est strictement solidaire du point de vue proprement religieux, on peut être amené par là à penser qu'il doit y avoir autre chose encore ; c'est ce qu'il nous reste à examiner maintenant, même s'il ne nous est pas possible d'entrer dans tous les développements auxquels ce côté de la question pourrait donner lieu.

Qu'il s'agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu'ils sont réellement, à l'égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l'autre ; c'est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d'autre qu'apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une « participation » : dans toute la mesure de ce qu'ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe, puisque toute réalité est en celui-ci ; il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que ces êtres, en tant que contingents et limités, ainsi que la manifestation tout entière dont ils font partie, sont nuls par rapport au Principe, comme nous le disions plus haut ; mais il y a dans cette participation comme un lien avec celui-ci, donc un lien entre le manifesté et le non-manifesté, qui permet aux êtres de dépasser la condition relative inhérente à la manifestation. Le point de vue religieux, par contre, insiste plutôt sur la nullité propre des êtres manifestés, parce que, par sa nature même, il n'a pas à les conduire au delà de cette condition ; et il implique la considération de la dépendance sous un aspect auquel correspond pratiquement l'attitude d'*el-ubûdiyâh*, pour employer le terme arabe que le sens ordinaire de « servitude » ne rend sans doute qu'assez imparfaitement dans cette acception spécifiquement religieuse, mais suffisamment néanmoins pour permettre de comprendre celle-ci mieux que ne le ferait le mot d'« adoration » (lequel répond d'ailleurs plutôt à un autre terme de même racine, *el-ibâdah*) ; or l'état d'*abd*, ainsi envisagé, est proprement la condition de la « créature » vis-à-vis du « Créateur ».

Puisque nous venons d'emprunter un terme au langage de la tradition islamique, nous ajouterons ceci : personne n'oserait certes contester que l'Islamisme, quant à son côté religieux ou exotérique, soit au moins aussi « créationniste » que peut l'être le Christianisme lui-même ; pourtant, cela n'empêche nullement que, dans son aspect ésotérique, il y a un certain niveau à partir duquel l'idée de création disparaît. Ainsi, il est un aphorisme suivant lequel « le *Çûfî* (on doit bien faire attention qu'il ne s'agit pas ici du simple *mutaṣawwuf*) n'est pas créé » (*Eṣ-Çûfî lam yukhlaq*) ; cela revient à dire que son état est au delà de la condition de « créature », et en effet, en tant qu'il a réalisé l'« Identité Suprême », donc qu'il est actuellement identifié au Principe ou à l'Incréé, il ne peut nécessairement être lui-même qu'incrée. Là, le point de vue religieux est non moins nécessairement dépassé, pour faire place

au point de vue métaphysique pur ; mais, si l'un et l'autre peuvent ainsi coexister dans la même tradition, chacun au rang qui lui convient et dans le domaine qui lui appartient en propre, cela prouve très évidemment qu'ils ne s'opposent ou ne se contredisent en aucune façon.

Nous savons qu'il ne peut y avoir aucune contradiction réelle, soit à l'intérieur de chaque tradition, soit entre celle-ci et les autres traditions, puisqu'il n'y a en tout cela que des expressions diverses de la Vérité une. Si quelqu'un croit y voir d'apparentes contradictions, ne devrait-il donc pas en conclure tout simplement qu'il y a là quelque chose qu'il comprend mal ou incomplètement, au lieu de prétendre imputer aux doctrines traditionnelles elles-mêmes des défauts qui, en réalité, n'existent que du fait de sa propre insuffisance intellectuelle ?

Tradition hindoue

LXIII

Âtmâ-Gîtâ

Publié dans le Voile d'Isis, mars 1930.

Dans notre plus récent ouvrage, nous avons fait allusion à un sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui lorsqu'elle est envisagée à ce point de vue, prend le nom d'Âtmâ-Gîtâ¹ ; comme on nous a demandé quelques explications à ce sujet, nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt de les donner ici.

La *Bhagavad-Gîtâ*, qui est, ainsi qu'on le sait, un épisode détaché du *Mahâbhârata*², a été tant de fois traduite dans les langues occidentales qu'elle devrait être bien connue de tout le monde ; mais il n'en est rien, car, à vrai dire, aucune de ces traductions ne témoigne d'une véritable compréhension. Le titre même est généralement rendu d'une façon quelque peu inexacte, par « Chant du Bienheureux », car en réalité, le sens principal de *Bhagavat* est celui de « glorieux » et de « vénérable » ; celui d'« heureux » existe aussi, mais d'une façon très secondaire, et d'ailleurs il convient assez mal dans le cas dont il s'agit³. En effet, *Bhagavat* est une épithète qui s'applique à tous les aspects divins, et aussi aux êtres qui sont considérés comme particulièrement dignes de vénération⁴ ; l'idée de bonheur, qui est d'ailleurs, au fond, d'ordre tout individuel et humain, ne s'y trouve pas nécessairement contenue. Il n'y a rien d'étonnant à ce que cette épithète soit donnée notamment à Khrishna, qui n'est pas seulement un personnage vénérable, mais qui, en tant que huitième *avatâra* de *Vishnu*, correspond réellement à un aspect divin ; mais il y a encore ici quelque chose de plus.

Pour comprendre ceci, il faut se souvenir que les deux points de vue vishnuïte et shivaïte, qui correspondent à deux grandes voies convenant à des êtres de nature différente, prennent chacun, comme support pour s'élever vers le Principe suprême,

¹ *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. V.

² Nous rappelons que les deux *Itihâsas*, c'est-à-dire le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata*, faisant partie de la *Smriti*, donc ayant le caractère d'écrits traditionnels, sont tout autre chose que les simples « poèmes épiques », au sens profane et « littéraire », qu'y voient d'ordinaire les Occidentaux.

³ Il y a une certaine parenté, qui peut prêter à confusion, entre les racines *bhaj* et *bhuj* ; cette dernière, dont le sens primitif est celui de « manger », exprime surtout les idées de jouissance, de possession, de bonheur ; par contre, dans la première et dans ses dérivés, comme *bhaga* et surtout *bhakti*, les idées prédominantes sont celles de vénération, d'adoration, de respect, de dévouement ou d'attachement.

⁴ Les Bouddhistes donnent naturellement ce titre à Bouddha, et les Jaïnas le donnent de même à leurs *Tîrthankaras*.

un des deux aspects divins, complémentaires en quelque sorte, auxquels ils doivent leurs désignations respectives, et transposent cet aspect de telle façon qu'ils l'identifient au Principe même, envisagé sans aucune restriction et au-delà de toute détermination ou spécification quelconque. C'est pourquoi les *Shaivas* désignent le Principe suprême comme *Mahâdêva* ou *Mahêshwara*, qui est proprement un équivalent de *Shiva*, tandis que les *Vaishnavas* le désignent de même par quelque'un des noms de *Vishnu*, comme *Nârâyana* ou *Bhagavat*, ce dernier étant surtout employé par une certaine branche qui porte pour cette raison la dénomination de *Bhâgavatas*. Il n'y a d'ailleurs dans tout cela aucun élément de contradiction : les noms sont multiples comme les voies auxquelles ils se rapportent, mais ces voies, plus ou moins directement, conduisent toutes vers le même but ; la doctrine hindoue ne connaît rien de semblable à l'exclusivisme occidental, pour lequel une seule et même voie devrait convenir pareillement à tous les êtres, sans tenir aucun compte des différences de nature qui existent entre ceux-ci.

Maintenant, il sera facile de comprendre que *Bhagavat*, étant identifié au Principe suprême, n'est autre, par là-même, que l'*Âtmâ* inconditionné ; et ceci est vrai dans tous les cas, que cet *Âtmâ* soit envisagé dans l'ordre « macrocosmique » ou dans l'ordre « microcosmique », suivant qu'on voudra faire l'application à des points de vue divers ; nous ne pouvons évidemment songer à reproduire tous les développements que nous avons déjà donnés ailleurs à ce sujet⁵. Ce qui nous intéresse le plus directement ici, c'est l'application que nous pouvons appeler « microcosmique » c'est-à-dire celle qui est faite à chaque être considéré en particulier ; à cet égard, Krishna et Arjuna représentent respectivement le « Soi » et le « moi », la personnalité et l'individualité, qui sont *Âtmâ* inconditionné et *jîvâtmâ*. L'enseignement donné par Krishna à Arjuna c'est, à ce point de vue intérieur, l'intuition intellectuelle supra-rationnelle par laquelle le « Soi » se communique au « moi », lorsque celui-ci est « qualifié » et préparé de telle façon que cette communication puisse s'établir effectivement.

On devra remarquer, car ceci est de la plus grande importance pour ce dont il s'agit, que Krishna et Arjuna sont représentés comme montés sur un même char ; ce char est le « véhicule » de l'être envisagé dans son état de manifestation ; et, tandis qu'Arjuna combat, Krishna conduit le char sans combattre, c'est-à-dire sans être lui-même engagé dans l'action. En effet, la bataille dont il est question symbolise l'action, d'une façon tout à fait générale, sous une forme appropriée à la nature et à la fonction des Kshatriyas, à qui le livre est plus spécialement destiné⁶ ; le champ de bataille (*Kshêtra*) est le domaine de l'action, dans lequel l'individu développe ses possibilités ; et cette action n'affecte aucunement l'être principiel, permanent et

⁵ Nous renverrons surtout, pour ceci et pour ce qui va suivre, aux considérations que nous avons exposées dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*.

⁶ Il est à noter que ce sens est aussi, très exactement, celui de la conception islamique de la « guerre sainte » (*jihad*) ; l'application sociale et extérieure n'est ici que secondaire, et ce qui le montre bien, c'est qu'elle constitue seulement la « petite guerre sainte » (*jihad seghir*), tandis que la « grande guerre sainte » (*jihad kebir*) est d'ordre purement intérieur et spirituel.

immuable, mais concerne seulement l'« âme vivante » individuelle (*jîvâtmâ*). Les deux qui sont montés sur le même char sont donc la même chose que les deux oiseaux dont il est parlé dans les *Upanishads* : « Deux oiseaux, compagnons inséparablement unis, résident sur un même arbre ; l'un mange le fruit de l'arbre, l'autre regarde sans manger »⁷. Ici aussi, avec un symbolisme différent pour représenter l'action, le premier de ces deux oiseaux est *jîvâtmâ*, et le second est *Âtmâ* inconditionné ; il en est encore de même pour les « deux qui sont entrés dans la caverne », dont il est question dans un autre texte⁸ ; et, si ces deux sont toujours étroitement unis, c'est que véritablement ils ne sont qu'un au regard de la réalité absolue, car *jîvâtmâ* ne se distingue d'*Âtmâ* qu'en mode illusoire.

Il y a aussi, pour exprimer cette union, et précisément en rapport direct avec l'*Âtmâ-Gîtâ*, un terme qui est particulièrement remarquable : c'est celui de *Nara-nârâyana*. On sait que *Nârâyana*, « Celui qui marche (ou qui est porté) sur les eaux », est un nom de *Vishnu*, appliqué par transposition à *Paramâtmâ* ou au Principe suprême, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; les eaux représentent ici les possibilités formelles ou individuelles⁹. D'autre part, *nara* ou *nri* est l'homme, l'être individuel en tant qu'appartenant à l'espèce humaine ; et il y a lieu de remarquer l'étroite relation qui existe entre ce mot et celui de *nâra* qui désigne les eaux¹⁰ ; ceci nous entraînerait d'ailleurs trop loin de notre sujet. Ainsi, *Nara* et *Nârâyana* sont respectivement l'individuel et l'Universel, le « moi » et le « Soi », l'état manifesté d'un être et son principe non-manifesté ; et ils sont réunis indissolublement dans l'ensemble *Nara-nârâyana*, dont il est parlé parfois comme de deux ascètes résidant sur l'Himâlaya, ce qui rappelle plus spécialement le dernier des textes des *Upanishads* que nous avons mentionnés tout à l'heure, texte dans lequel les « deux qui sont entrés dans la caverne » sont désignés en même temps comme « demeurant sur le plus haut sommet »¹¹. On dit aussi que, dans ce même ensemble, *Nara* est Arjuna, et *Nârâyana* est Krishna ; ce sont les deux qui sont montés sur le même char, et c'est toujours, sous un nom ou sous un autre, et quelles que soient les formes symboliques employées, *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*.

Ces indications permettront de comprendre ce qu'est le sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, sens par rapport auquel tous les autres ne sont en somme que des applications plus ou moins contingentes. Cela est vrai notamment du sens social, dans lequel les fonctions de contemplation et d'action, se rapportant respectivement au supra-individuel et à l'individuel, sont considérées comme étant celles du Brâhmane

⁷ *Mundaka Upanishad*, 3^{ème} Mundaka, 1^{er} Khanda, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4^{ème} Adhyâya, shruti 6.

⁸ *Katha Upanishad*, 1^{er} Adhyâya, 3^{ème} Vallî, shruti 1. – La « caverne » n'est autre que la cavité du cœur, qui représente le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel, ou du « moi » avec le « Soi ».

⁹ Dans la tradition chrétienne, la marche du Christ sur les eaux a une signification qui se rapporte exactement au même symbolisme.

¹⁰ Peut-être, chez les Grecs, le nom de Nérée et des Néréides, nymphes des eaux, n'est-il pas sans rapport avec le sanscrit *Nârâ*.

¹¹ Il y a là une indication des rapports symboliques de la caverne et de la montagne, auxquels nous avons eu l'occasion de faire allusion dans *Le Roi du Monde*.

et du Kshatriya¹². Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres fixes ou immuables (*sthâvara*), et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants (*jangama*)¹³ ; on peut voir sans difficulté l'analogie qui existe entre ces deux classes d'êtres d'une part, et, d'autre part, la personnalité immuable et l'individualité soumise au changement ; et ceci établit immédiatement le lien entre ce sens et le précédent. Nous voyons, en outre, que là même où il est spécialement question du Kshatriya, celui-ci, parce que l'action est sa fonction propre, peut être pris pour symboliser l'individualité quelle qu'elle soit, qui forcément est aussi engagée dans l'action par les conditions mêmes de son existence, tandis que le Brâhmane, en raison de sa fonction de contemplation ou de connaissance pure, représente les états supérieurs de l'être¹⁴ ; et ainsi l'on pourrait dire que tout être a en lui-même le Brâhmane et le Kshatriya, mais avec prédominance de l'une ou de l'autre des deux natures, suivant que ses tendances le portent principalement du côté de la contemplation ou du côté de l'action. On voit par là que la portée de l'enseignement contenu dans la *Bhagavad-Gîtâ* est loin de se limiter aux Kshatriyas, entendus au sens propre, bien que la forme sous laquelle cet enseignement est exposé leur convienne tout particulièrement ; et, si les Occidentaux, chez qui la nature du Kshatriya se rencontre beaucoup plus fréquemment que celle du Brâhmane, revenaient à la compréhension des idées traditionnelles, une telle forme est sans doute aussi celle qui leur serait le plus immédiatement accessible.

¹² Ce point de vue est celui que nous avons développé surtout dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

¹³ L'ensemble des êtres est parfois désigné par le composé *sthâvarajangama*.

¹⁴ C'est pourquoi le Brâhmane est désigné comme un *Dêva* sur la terre, les *Dêvas* correspondant aux états supra-individuels ou informels (quoique encore manifestés) ; cette désignation, qui est rigoureusement juste, semble n'avoir jamais été comprise des Occidentaux.

LXIV

L'esprit de l'Inde

Publié dans Le Monde Nouveau, juin 1930.

Republié dans les Études Traditionnelles, novembre 1937.

L'opposition de l'Orient et de l'Occident, ramenée à ses termes les plus simples, est au fond identique à celle que l'on se plaît souvent à établir entre la contemplation et l'action. Nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en maintes occasions, et nous avons examiné les différents points de vue où l'on peut se placer pour envisager les rapports de ces deux termes : sont-ce vraiment là deux contraires, ou ne seraient-ce pas plutôt deux complémentaires, ou bien encore n'y aurait-il pas, en réalité, entre l'un et l'autre une relation, non de coordination, mais de subordination ? Nous ne ferons donc ici que résumer très rapidement ces considérations, indispensables à qui veut comprendre l'esprit de l'Orient en général et celui de l'Inde en particulier.

Le point de vue qui consiste à opposer purement et simplement l'une à l'autre la contemplation et l'action est le plus extérieur et le plus superficiel de tous. L'opposition existe bien dans les apparences, mais elle ne peut être absolument irréductible ; d'ailleurs, on pourrait en dire autant pour tous les contraires, qui cessent d'être tels dès qu'on s'élève au-dessus d'un certain niveau, celui où leur opposition a toute sa réalité. Qui dit opposition ou contraste dit, par là même, désharmonie ou déséquilibre, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut exister que sous un point de vue particulier et limité ; dans l'ensemble des choses, l'équilibre est fait de la somme de tous les déséquilibres, et tous les désordres partiels concourent bon gré mal gré à l'ordre total.

En considérant la contemplation et l'action comme complémentaires, on se place à un point de vue déjà plus profond et plus vrai que le précédent, parce que l'opposition s'y trouve conciliée et résolue, ses deux termes s'équilibrant en quelque sorte l'un par l'autre. Il s'agirait alors de deux éléments également nécessaires qui se complètent et s'appuient mutuellement, et qui constituent la double activité, intérieure et extérieure, d'un seul et même être, que ce soit chaque homme pris en particulier ou l'humanité envisagée collectivement. Cette conception est assurément plus harmonieuse et plus satisfaisante que la première ; cependant, si l'on s'y tenait exclusivement, on serait tenté, en vertu de la corrélation ainsi établie, de placer sur le même plan la contemplation et l'action, de sorte qu'il n'y aurait qu'à s'efforcer de tenir autant que possible la balance égale entre elles, sans jamais poser la question

d'une supériorité quelconque de l'une par rapport à l'autre. Or, en fait, cette question s'est toujours posée, et, en ce qui concerne l'antithèse de l'Orient et de l'Occident, nous pouvons dire qu'elle consiste précisément en ce que l'Orient maintient la supériorité de la contemplation, tandis que l'Occident, et spécialement l'Occident moderne, affirme au contraire la supériorité de l'action sur la contemplation. Ici, il ne s'agit plus de points de vue dont chacun peut avoir sa raison d'être et être accepté tout au moins comme l'expression d'une vérité relative ; un rapport de subordination étant irréversible, les deux conceptions en présence sont réellement contradictoires, donc exclusives l'une de l'autre, de sorte que forcément l'une est vraie et l'autre fausse. Il faut donc choisir, et peut-être la nécessité de ce choix ne s'est-elle jamais imposée avec autant de force et d'urgence que dans les circonstances actuelles ; peut-être même s'imposera-t-elle encore davantage dans un prochain avenir.

Dans ceux de nos ouvrages auxquels nous avons fait allusion plus haut¹, nous avons exposé que la contemplation est supérieure à l'action, comme l'immuable est supérieur au changement. L'action, n'étant qu'une modification transitoire et momentanée de l'être, ne saurait avoir en elle-même son principe et sa raison suffisante ; si elle ne se rattache à un principe qui est au-delà de son domaine contingent, elle n'est qu'une pure illusion ; et ce principe dont elle tire toute la réalité dont elle est susceptible, et son existence et sa possibilité même, ne peut se trouver que dans la contemplation ou, si l'on préfère, dans la connaissance. De même, le changement, dans son acception la plus générale, est incompréhensible et contradictoire, c'est-à-dire impossible, sans un principe dont il procède et qui, par là même qu'il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément immuable ; et c'est pourquoi, dans l'antiquité occidentale, Aristote avait affirmé la nécessité du « moteur immobile de toutes choses ». Il est évident que l'action appartient au monde du changement, du « devenir » ; la connaissance seule permet de sortir de ce monde et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu'elle atteint l'immuable, elle possède elle-même l'immutabilité, car toute connaissance est essentiellement identification avec son objet. C'est là précisément ce qu'ignorent les Occidentaux modernes qui, en fait de connaissance, n'envisagent plus qu'une connaissance rationnelle et discursive, donc indirecte et imparfaite, ce qu'on pourrait appeler une connaissance par reflet, et qui, de plus en plus, n'apprécie même cette connaissance inférieure que dans la mesure où elle peut servir directement à des fins pratiques ; engagés dans l'action au point de nier tout ce qui la dépasse, ils ne s'aperçoivent pas que cette action même dégénère ainsi, par défaut de principe, en une agitation aussi vaine que stérile.

Dans l'organisation sociale de l'Inde, qui n'est qu'une application de la doctrine métaphysique à l'ordre humain, les rapports de la connaissance et de l'action sont représentés par ceux des deux premières castes, les Brâhmanes et les Kshatriyas, dont elles sont respectivement les fonctions propres. Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres stables, et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants ; ainsi, tous les êtres de ce monde, suivant leur nature, sont principalement en relation

¹ *Orient et Occident ; La Crise du Monde moderne ; Autorité spirituelle et pouvoir temporel.*

avec l'un ou avec l'autre, car il y a une parfaite correspondance entre l'ordre cosmique et l'ordre humain. Ce n'est pas, bien entendu, que l'action soit interdite au Brâhmane, ni la connaissance au Kshatriya, mais elles ne leur conviennent en quelque sorte que par accident et non essentiellement ; le *swadharma*, la loi propre de la caste, en conformité avec la nature de l'être qui lui appartient, est dans la connaissance pour le Brâhmane, dans l'action pour le Kshatriya. Aussi le Brâhmane est-il supérieur au Kshatriya, comme la connaissance est supérieure à l'action ; en d'autres termes, l'autorité spirituelle est supérieure au pouvoir temporel, et c'est en reconnaissant sa subordination vis-à-vis de celle-là que celui-ci sera légitime, c'est-à-dire qu'il sera vraiment ce qu'il doit être ; autrement, se séparant de son principe, il ne pourra s'exercer que d'une façon désordonnée et ira fatalement à sa perte.

Aux Kshatriyas appartient normalement toute la puissance extérieure, puisque le domaine de l'action, c'est le monde extérieur ; mais cette puissance n'est rien sans un principe intérieur, purement spirituel, qu'incarne l'autorité des Brâhmanes, et dans lequel elle trouve sa seule garantie valable. En échange de cette garantie, les Kshatriyas doivent, à l'aide de la force dont ils disposent, assurer aux Brâhmanes le moyen d'accomplir en paix, à l'abri du trouble et de l'agitation, leur propre fonction de connaissance et d'enseignement ; c'est ce qu'on représente sous la figure de *Skanda*, le Seigneur de la guerre, protégeant la méditation de *Ganêsha*, le Seigneur de la connaissance. Tels sont les rapports réguliers de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel ; et, s'ils étaient partout et toujours observés, aucun conflit ne pourrait jamais s'élever entre l'une et l'autre, chacun occupant la place qui doit lui revenir en vertu de la hiérarchie des fonctions et des êtres, hiérarchie strictement conforme à la nature des choses. On voit que la place qui est faite aux Kshatriyas, et par conséquent à l'action, tout en étant subordonnée, est fort loin d'être négligeable, puisqu'elle comprend tout le pouvoir extérieur, à la fois militaire, administratif et judiciaire, qui se synthétise dans la fonction royale. Les Brâhmanes n'ont à exercer qu'une autorité invisible, qui, comme telle, peut être ignorée du vulgaire, mais qui n'en est pas moins le principe de tout pouvoir visible ; cette autorité est comme le pivot autour duquel tournent toutes choses, l'axe fixe autour duquel le monde accomplit sa révolution, le centre immuable qui dirige et règle le mouvement cosmique sans y participer ; et c'est ce que représente l'antique symbole du *swastika*, qui est, pour cette raison, un des attributs de *Ganêsha*.

Il convient d'ajouter que la place qui doit être faite à l'action sera, dans l'application, plus ou moins grande selon les circonstances ; il en est, en effet, des peuples comme des individus, et, alors que la nature de certains est surtout contemplative, celle des autres est surtout active. Il n'est sans doute aucun pays où l'aptitude à la contemplation soit aussi répandue et aussi généralement développée que dans l'Inde ; et c'est pourquoi celle-ci peut être considérée comme représentant par excellence l'esprit oriental. Par contre, parmi les peuples occidentaux, il est bien certain que c'est l'aptitude à l'action qui prédomine chez le plus grand nombre des hommes, et que, même si cette tendance n'était pas exagérée et déviée comme elle l'est présentement, elle subsisterait néanmoins, de sorte que la contemplation ne pourrait jamais être là que l'affaire d'une élite beaucoup plus restreinte. Cela suffirait

cependant pour que tout rentre dans l'ordre, car la puissance spirituelle, tout au contraire de la force matérielle, n'est nullement basée sur le nombre ; mais, actuellement, les Occidentaux ne sont véritablement que des hommes sans caste, aucun d'eux n'occupant la place et la fonction qui conviendraient à sa nature. Ce désordre s'étend même rapidement, il ne faut pas se le dissimuler, et semble gagner jusqu'à l'Orient, bien qu'il ne l'affecte encore que d'une façon très superficielle et beaucoup plus limitée que ne pourraient se l'imaginer ceux qui, ne connaissant que des Orientaux plus ou moins occidentalisés, ne se doutent pas du peu d'importance qu'ils ont en réalité. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a là un danger qui, malgré tout, risque de s'aggraver, au moins transitoirement ; le « péril occidental » n'est pas un vain mot, et l'Occident, qui en est lui-même la première victime, semble vouloir entraîner l'humanité tout entière dans la ruine dont il est menacé par sa propre faute.

Ce péril, c'est celui de l'action désordonnée, parce que privée de son principe ; une telle action n'est en elle-même qu'un pur néant, et elle ne peut conduire qu'à une catastrophe. Pourtant, dira-t-on, si cela existe, c'est que ce désordre même doit finalement rentrer dans l'ordre universel, qu'il en est un élément au même titre que tout le reste ; et, d'un point de vue supérieur, cela est rigoureusement vrai. Tous les êtres, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non, dépendent entièrement de leur principe en tout ce qu'ils sont ; l'action désordonnée n'est elle-même possible que par le principe de toute action, mais, parce qu'elle est inconsciente de ce principe, parce qu'elle ne reconnaît pas la dépendance où elle est à son égard, elle est sans règle et sans efficacité positive, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, elle ne possède que le plus bas degré de réalité, celui qui est le plus proche de l'illusion pure et simple, précisément parce qu'il est le plus éloigné du principe, en lequel seul est la réalité absolue. Au point de vue du principe, il n'y a que l'ordre ; mais, au point de vue des contingences, le désordre existe, et, en ce qui concerne l'humanité terrestre, nous sommes à une époque où ce désordre paraît triompher.

On peut se demander pourquoi il en est ainsi, et la doctrine hindoue, avec la théorie des cycles cosmiques, fournit une réponse à cette question. Nous sommes dans le *Kali-Yuga*, dans l'âge sombre où la spiritualité est réduite à son minimum, par les lois mêmes du développement du cycle humain, amenant une sorte de matérialisation progressive à travers ses diverses périodes, dont celle-ci est la dernière ; par cycle humain, nous entendons ici uniquement la durée d'un *Manvantara*. Vers la fin de cet âge, tout est confondu, les castes sont mélangées, la famille même n'existe plus ; n'est-ce pas là exactement ce que nous voyons autour de nous ? Faut-il en conclure que le cycle actuel touche effectivement à sa fin, et que bientôt nous verrons poindre l'aurore d'un nouveau *Manvantara* ? On pourrait être tenté de le croire, surtout si l'on songe à la vitesse croissante avec laquelle les événements se précipitent ; mais peut-être le désordre n'a-t-il pas encore atteint son point le plus extrême, peut-être l'humanité doit-elle descendre encore plus bas, dans les excès d'une civilisation toute matérielle, avant de pouvoir remonter vers le principe et vers les réalités spirituelles et divines. Peu importe d'ailleurs : que ce soit un peu plus tôt ou un peu plus tard, ce développement descendant que les Occidentaux modernes appellent « progrès » trouvera sa limite, et alors l'« âge noir »

prendra fin ; alors paraîtra le *Kalkin-avatâra*, celui qui est monté sur le cheval blanc, qui porte sur sa tête un triple diadème, signe de la souveraineté dans les trois mondes, et qui tient dans sa main un glaive flamboyant comme la queue d'une comète ; alors le monde du désordre et de l'erreur sera détruit, et, par la puissance purificatrice et régénératrice d'*Agni*, toutes choses seront rétablies et restaurées dans l'intégralité de leur état primordial, la fin du cycle présent étant en même temps le commencement du cycle futur. Ceux qui savent qu'il doit en être ainsi ne peuvent, même au milieu de la pire confusion, perdre leur immuable sérénité ; si fâcheux qu'il soit de vivre dans une époque de trouble et d'obscurité presque générale, ils ne peuvent en être affectés au fond d'eux-mêmes, et c'est là ce qui fait la force de l'élite véritable. Sans doute, si l'obscurité doit encore aller en s'étendant de plus en plus, cette élite pourra, même en Orient, être réduite à un très petit nombre ; mais il suffit que quelques-uns gardent intégralement la véritable connaissance, pour être prêts, lorsque les temps seront accomplis, à sauver tout ce qui pourra encore être sauvé du monde actuel, et qui deviendra le germe du monde futur.

Ce rôle de conservation de l'esprit traditionnel, avec tout ce qu'il implique en réalité lorsqu'on l'entend dans son sens le plus profond, c'est l'Orient seul qui peut le remplir actuellement ; nous ne voulons pas dire l'Orient tout entier, puisque malheureusement le désordre qui vient de l'Occident peut l'atteindre dans certains de ses éléments ; mais c'est en Orient seulement que subsiste encore une véritable élite, où l'esprit traditionnel se retrouve avec toute sa vitalité. Ailleurs, ce qui en reste se réduit à des formes extérieures dont la signification est depuis longtemps déjà à peu près incomprise, et, si quelque chose de l'Occident peut être sauvé, ce ne sera possible qu'avec l'aide de l'Orient ; mais encore faudra-t-il que cette aide, pour être efficace, trouve un point d'appui dans le monde occidental, et ce sont là des possibilités sur lesquelles il serait actuellement bien difficile d'apporter quelque précision.

Quoi qu'il en soit, l'Inde a en un certain sens, dans l'ensemble de l'Orient, une situation privilégiée sous le rapport que nous envisageons, et la raison en est que, sans l'esprit traditionnel, l'Inde ne serait plus rien. En effet, l'unité hindoue (nous ne disons pas indienne) n'est pas une unité de race ni de langue, elle est exclusivement une unité de tradition ; sont Hindous tous ceux qui adhèrent effectivement à cette tradition, et ceux-là seulement. Ceci explique ce que nous disions précédemment de l'aptitude à la contemplation, plus générale dans l'Inde que partout ailleurs : la participation à la tradition, en effet, n'est pleinement effective que dans la mesure où elle implique la compréhension de la doctrine, et celle-ci consiste avant tout dans la connaissance métaphysique, puisque c'est dans l'ordre métaphysique pur que se trouve le principe dont dérive tout le reste. C'est pourquoi l'Inde apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu'au bout la suprématie de la contemplation sur l'action, à opposer par son élite une barrière infranchissable à l'envahissement de l'esprit occidental moderne, à conserver intacte, au milieu d'un monde agité par des changements incessants, la conscience du permanent, de l'immuable et de l'éternel.

Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que ce qui est immuable, c'est le principe seul, et que les applications auxquelles il donne lieu dans tous les domaines peuvent et doivent même varier suivant les circonstances et suivant les époques, car, tandis que le principe est absolu, les applications sont relatives et contingentes comme le monde auquel elles se rapportent. La tradition permet des adaptations indéfiniment multiples et diverses dans leurs modalités ; mais toutes ces adaptations, dès lors qu'elles sont faites rigoureusement selon l'esprit traditionnel, ne sont autre chose que le développement normal de certaines des conséquences qui sont éternellement contenues dans le principe ; il ne s'agit donc, dans tous les cas, que de rendre explicite ce qui était jusque-là implicite, et ainsi le fond, la substance même de la doctrine, demeure toujours identique sous toutes les différences des formes extérieures. Les applications peuvent être de bien des sortes ; telles sont notamment, non seulement les institutions sociales, auxquelles nous avons déjà fait allusion, mais aussi les sciences, quand elles sont vraiment ce qu'elles doivent être ; et ceci montre la différence essentielle qui existe entre la conception de ces sciences traditionnelles et celle des sciences telles que les a constituées l'esprit occidental moderne. Tandis que celles-là prennent toute leur valeur de leur rattachement à la doctrine métaphysique, celles-ci, sous prétexte d'indépendance, sont étroitement renfermées en elles-mêmes et ne peuvent prétendre qu'à pousser toujours plus loin, mais sans sortir de leur domaine borné ni en reculer les limites d'un pas, une analyse qui pourrait se poursuivre ainsi indéfiniment sans qu'on en soit jamais plus avancé dans la vraie connaissance des choses. Est-ce par un obscur sentiment de cette impuissance que les modernes en sont arrivés à préférer la recherche au savoir, ou est-ce tout simplement parce que cette recherche sans terme satisfait leur besoin d'une incessante agitation qui veut être à elle-même sa propre fin ? Que pourraient faire les Orientaux de ces sciences vaines que l'Occident prétend leur apporter, alors qu'ils possèdent d'autres sciences incomparablement plus réelles et plus vastes et que le moindre effort de concentration intellectuelle leur en apprend bien plus que toutes ces vues fragmentaires et dispersées, cet amas chaotique de faits et de notions qui ne sont reliés que par des hypothèses plus ou moins fantaisistes, péniblement édifiées pour être aussitôt renversées et remplacées par d'autres qui ne seront pas mieux fondées ? Et qu'on ne vante pas outre mesure, en croyant compenser par là tous leurs défauts, les applications industrielles et techniques auxquelles ces sciences ont donné naissance ; personne ne songe à contester qu'elles ont du moins cette utilité pratique, si leur valeur spéculative est plutôt illusoire ; mais c'est là une chose à laquelle l'Orient ne pourra jamais s'intéresser vraiment, et il estime trop peu ces avantages tout matériels pour leur sacrifier son esprit, parce qu'il sait quelle est l'immense supériorité du point de vue de la contemplation sur celui de l'action, et que toutes les choses qui passent ne sont que néant au regard de l'éternel.

L'Inde véritable, pour nous, ce n'est donc pas cette Inde plus ou moins modernisée, c'est-à-dire occidentalisée, que rêvent quelques jeunes gens élevés dans les Universités d'Europe ou d'Amérique, et qui, si fiers qu'ils soient du savoir tout extérieur qu'ils y ont acquis, ne sont pourtant, au point de vue oriental, que de parfaits ignorants, constituant, en dépit de leurs prétentions, tout le contraire d'une élite intellectuelle au sens où nous l'entendons. L'Inde véritable, c'est celle qui

demeure toujours fidèle à l'enseignement que son élite se transmet à travers les siècles, c'est celle qui conserve intégralement le dépôt d'une tradition dont la source remonte plus haut et plus loin que l'humanité ; c'est l'Inde de *Manu* et des *Rishis*, l'Inde de Shrî Râma et de Shrî Krishna. Nous savons que ce ne fut pas toujours la contrée qu'on désigne aujourd'hui par ce nom ; sans doute même, depuis le séjour arctique primitif dont parle le *Vêda*, occupa-t-elle successivement bien des situations géographiques différentes ; peut-être en occupera-t-elle d'autres encore, mais peu importe, car elle est toujours là où est le siège de cette grande tradition dont le maintien parmi les hommes est sa mission et sa raison d'être. Par la chaîne ininterrompue de ses Sages, de ses *Gurus* et de ses *Yogîs*, elle subsiste à travers toutes les vicissitudes du monde extérieur, inébranlable comme le *Mêru* ; elle durera autant que le *Sanâtana Dharma* (qu'on pourrait traduire par *Lex perennis*, aussi exactement que le permet une langue occidentale), et jamais elle ne cessera de contempler toutes choses, par l'œil frontal de *Shiva*, dans la sereine immutabilité de l'éternel présent. Tous les efforts hostiles se briseront finalement contre la seule force de la vérité, comme les nuages se dissipent devant le soleil, même s'ils sont parvenus à l'obscurcir momentanément à nos regards. L'action destructrice du temps ne laisse subsister que ce qui est supérieur au temps : elle dévorera tous ceux qui ont borné leur horizon au monde du changement et placé toute réalité dans le devenir, ceux qui se sont fait une religion du contingent et du transitoire, car « celui qui sacrifie à un dieu deviendra la nourriture de ce dieu » ; mais que pourrait-elle contre ceux qui portent en eux-mêmes la conscience de l'éternité ?

LXV

Kundalinî-Yoga

Publié dans le Voile d'Isis, octobre-novembre 1933.

Il a déjà été question ici à diverses reprises des ouvrages d'Arthur Avalon (sir John Woodroffe), consacrés à l'un des aspects les plus mal connus des doctrines hindoues ; ce qu'on appelle le « tantrisme », parce qu'il se base sur les traités désignés sous le nom générique de *tantras*, et qui est d'ailleurs beaucoup plus étendu et moins nettement délimité qu'on ne le croit d'ordinaire, a toujours été, en effet, à peu près entièrement laissé de côté par les orientalistes, qui en ont été écartés à la fois par la difficulté de le comprendre et par certains préjugés, ceux-ci n'étant d'ailleurs que la conséquence directe de leur incompréhension. L'un des principaux de ces ouvrages, qui a pour titre *The Serpent Power*, a été réédité récemment¹ ; nous ne nous proposons pas d'en faire une analyse, ce qui serait à peu près impossible et d'ailleurs peu intéressant (mieux vaut, pour ceux de nos lecteurs qui savent l'anglais, se reporter au volume lui-même, dont nous ne donnerions jamais qu'une idée incomplète), mais plutôt de préciser la véritable signification de ce dont il traite, sans nous astreindre, d'ailleurs, à suivre l'ordre dans lequel les questions y sont exposées².

Nous devons dire, tout d'abord, que nous ne pouvons pas être entièrement d'accord avec l'auteur sur le sens fondamental du mot *yoga*, qui, étant littéralement celui d'« union », ne pourrait se comprendre s'il ne s'appliquait essentiellement au but suprême de toute « réalisation » ; il objecte à cela qu'il ne peut être question d'union qu'entre deux êtres distincts, et que *Jīvâtâmâ* n'est point réellement distinct de *Paramâtâmâ*. Ceci est parfaitement exact, mais, quoique l'individu ne se distingue en effet de l'Universel qu'en mode illusoire, il ne faut pas oublier que c'est de l'individu que part forcément toute « réalisation » (ce mot lui-même n'aurait autrement aucune raison d'être), et que, de son point de vue, celle-ci présente l'apparence d'une « union », laquelle, à vrai dire, n'est point quelque chose « qui doit être effectué », mais seulement une prise de conscience de « ce qui est », c'est-à-dire de l'« Identité suprême ». Un terme comme celui de *yoga* exprime donc l'aspect que prennent les

¹ *The Serpent Power*, 3^{ème} édition revue ; Ganesh et Cie, Madras. Ce volume comprend la traduction de deux textes : *Shatchakra nirûpana* et *Pâdukâ-panchaka*, précédée d'une longue et importante introduction ; c'est au contenu de celle-ci que se rapporte notre étude.

² Sur beaucoup de points, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer d'autre part à notre propre ouvrage, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, pour de plus amples explications qu'il nous est impossible de reproduire dans le cadre d'un article, et que nous devons, par conséquent, supposer déjà connues.

choses vues du côté de la manifestation, et qui est évidemment illusoire au même titre que cette manifestation elle-même ; mais il en est de même, inévitablement, de toutes les formes du langage, puisqu'elles appartiennent au domaine de la manifestation individuelle, et il suffit d'en être averti pour ne pas être induit en erreur par leur imperfection, ni tenté de voir là l'expression d'un « dualisme » réel. Ce n'est que secondairement et par extension que ce même mot *yoga* peut être ensuite appliqué à l'ensemble des divers moyens mis en œuvre pour atteindre la « réalisation », moyens qui ne sont que préparatoires et auxquels le nom d'« union », de quelque façon qu'on l'entende, ne saurait convenir proprement ; mais tout ceci, d'ailleurs, n'affecte en rien l'exposé de ce dont il s'agit, car, dès lors que le mot *yoga* est précédé d'un déterminatif, de manière à en distinguer plusieurs sortes, il est bien évident qu'il est employé pour désigner les moyens, qui seuls sont multiples, tandis que le but est nécessairement un et le même dans tous les cas.

Le genre de *yoga* dont il est ici question se rattache à ce qui est appelé *laya-yoga*, et qui consiste essentiellement dans un processus de « dissolution » (*laya*), c'est-à-dire de résorption, dans le non-manifesté, des différents éléments constitutifs de la manifestation individuelle, cette résorption s'effectuant graduellement suivant un ordre qui est rigoureusement inverse de celui de la production (*srishti*) ou du développement (*prapancha*) de cette même manifestation³. Les éléments ou principes dont il s'agit sont les *tattwas* que le *Sânkhya* énumère comme productions de *Prakriti* sous l'influence de *Purusha* : le « sens interne », c'est-à-dire le « mental » (*manas*), joint à la conscience individuelle (*ahankâra*), et par l'intermédiaire de celle-ci à l'intellect (*Buddhi* ou *Mahat*) ; les cinq *tanmâtras* ou essences élémentaires subtiles ; les cinq facultés de sensation (*jnânêndriyas*) et les cinq facultés d'action (*karmêndriyas*)⁴ ; enfin, les cinq *bhûtas* ou éléments corporels⁵. Chaque *bhûta*, avec le *tanmâtra* auquel il correspond et les facultés de sensation et d'action qui procèdent de celui-ci, est résorbé dans celui qui le précède immédiatement selon l'ordre de production, de telle sorte que l'ordre de résorption est le suivant : 1° la terre (*prithvî*), avec la qualité olfactive (*gandha*), le sens de l'odorat (*ghrâna*) et la faculté de locomotion (*pâda*) ; 2° l'eau (*ap*), avec la qualité sapide (*rasa*), le sens du goût

³ Il est regrettable que l'auteur emploie fréquemment, et en particulier pour traduire *srishti*, le mot de « création », qui, ainsi que nous l'avons souvent expliqué, ne convient pas au point de vue de la doctrine hindoue ; nous ne savons que trop à combien de difficultés donne lieu la nécessité de se servir d'une terminologie occidentale, aussi inadéquate que possible à ce qu'il s'agit d'exprimer ; mais nous pensons cependant que ce mot est de ceux qu'on peut assez facilement éviter, et, en fait, nous ne l'avons jamais employé nous-même. Pendant que nous en sommes à cette question de terminologie, signalons aussi l'impropriété qu'il y a à traduire *samâdhi* par « extase » ; ce dernier mot est d'autant plus fâcheux qu'il est normalement employé, dans le langage occidental, pour désigner des états mystiques, c'est-à-dire quelque chose qui est d'un tout autre ordre et avec quoi il importe essentiellement d'éviter toute confusion ; d'ailleurs, il signifie étymologiquement « sortir de soi-même » (ce qui convient bien au cas des états mystiques), tandis que ce que désigne le terme de *samâdhi* est, tout au contraire, une « rentrée » de l'être dans son propre Soi.

⁴ Le mot *indriya* désigne à la fois une faculté et l'organe correspondant, mais il est préférable de le traduire généralement par « faculté », d'abord parce que cela est conforme à son sens primitif, qui est celui de « pouvoir », et aussi parce que la considération de la faculté est ici plus essentielle que celle de l'organe corporel, en raison de la prééminence de la manifestation subtile par rapport à la manifestation grossière.

⁵ Nous ne comprenons pas très bien l'objection faite par l'auteur à l'emploi, pour désigner les *bhûtas*, du mot « éléments », qui est le terme traditionnel de la physique ancienne ; il n'y a pas lieu de se préoccuper de l'oubli dans lequel cette acception est tombée chez les modernes, à qui, d'ailleurs, toute conception proprement « cosmologique » est devenue pareillement étrangère.

(*rasana*) et la faculté de préhension (*pâni*) ; 3° le feu (*têjas*), avec la qualité visuelle (*rûpa*), le sens de la vue (*chakshus*) et la faculté d'excrétion (*pâyû*) ; 4° l'air (*vâyû*), avec la qualité tactile (*sparsha*), le sens du toucher (*twach*) et la faculté de génération (*upastha*) ; 5° l'éther (*âkâsha*), avec la qualité sonore (*shabda*), le sens de l'ouïe (*shrotra*) et la faculté de la parole (*vâch*) ; et enfin, au dernier stade, le tout est résorbé dans le « sens interne » (*manas*), toute la manifestation individuelle se trouvant ainsi réduite à son premier terme, et comme concentrée en un point au-delà duquel l'être passe dans un autre domaine. Tels seront donc les six degrés préparatoires que devra traverser successivement celui qui suit cette voie de « dissolution », s'affranchissant ainsi graduellement des différentes conditions limitatives de l'individualité, avant d'atteindre l'état supra-individuel où pourra être réalisée, dans la Conscience pure (*Chit*), totale et informelle, l'union effective avec le Soi suprême (*Paramâtmâ*), union dont résulte immédiatement la « Délivrance » (*Moksha*).

Pour bien comprendre ce qui va suivre, il importe de ne jamais perdre de vue la notion de l'analogie constitutive du « Macrocosme » et du « Microcosme », en vertu de laquelle tout ce qui existe dans l'Univers se trouve aussi d'une certaine façon dans l'homme, ce que le *Vishwasâra Tantra* exprime en ces termes : « Ce qui est ici est là, ce qui n'est pas ici n'est nulle part » (*Yad ihâsti tad anyatra, yan nêhâsti na tat kwachit*). Il faut ajouter que, en raison de la correspondance qui existe entre tous les états de l'existence, chacun d'eux contient en quelque sorte en lui-même comme un reflet de tous les autres, ce qui permet de « situer », par exemple, dans le domaine de la manifestation grossière, qu'on l'envisage d'ailleurs dans l'ensemble cosmique ou dans le corps humain, des « régions » correspondant à des modalités diverses de la manifestation subtile, et même à toute une hiérarchie de « mondes » qui représentent autant de degrés différents dans l'existence universelle.

Cela dit, il est facile de concevoir qu'il y ait dans l'être humain des « centres » correspondant respectivement à chacun des groupes de *tattwas* que nous avons énumérés, et que ces centres, bien qu'appartenant essentiellement à la forme subtile (*sûkshma-sharîra*), puissent en un certain sens être « localisés » dans la forme corporelle ou grossière (*sthûla-sharîra*), ou, pour mieux dire, par rapport aux différentes parties de celle-ci, ces « localisations » n'étant en réalité rien d'autre qu'une façon d'exprimer des correspondances telles que celles dont nous venons de parler, correspondances qui impliquent d'ailleurs très réellement un lien spécial entre tel centre subtil et telle portion déterminée de l'organisme corporel. C'est ainsi que les six centres dont il s'agit sont rapportés aux divisions de la colonne vertébrale, appelée *Mêru-danda* parce qu'elle constitue l'axe du corps humain, de même que, au point de vue « macrocosmique », le *Mêru* est l'« axe du monde »⁶ : les cinq premiers, dans le sens ascendant, correspondent respectivement aux régions coccygienne, sacrée, lombaire, dorsale et cervicale, et le sixième à la partie encéphalique du

⁶ Il est assez étonnant que l'auteur n'ait pas signalé le rapport de ceci avec le symbolisme du bâton brahmanique (*Brahma-danda*), d'autant plus qu'il fait allusion à plusieurs reprises au symbolisme équivalent du caducée.

système nerveux central ; mais il doit être bien compris qu'ils ne sont point des centres nerveux, au sens physiologique de ce mot, et qu'on ne doit nullement les assimiler à divers plexus comme certains l'ont prétendu (ce qui est d'ailleurs en contradiction formelle avec leur « localisation » à l'intérieur de la colonne vertébrale elle-même), car ce n'est point d'une identité qu'il s'agit, mais seulement d'une relation entre deux ordres distincts de manifestation, relation qui est d'ailleurs suffisamment justifiée par le fait que c'est précisément par le moyen du système nerveux que s'établit une des liaisons les plus directes de l'état corporel avec l'état subtil⁷.

De même, les « canaux » subtils (*nâdîs*) ne sont pas plus des nerfs qu'ils ne sont des vaisseaux sanguins ; ce sont, peut-on dire, « les lignes de direction que suivent les forces vitales ». De ces « canaux », les trois principaux sont *sushumnâ*, qui occupe la position centrale, *idâ* et *pingalâ*, les deux *nâdîs* de gauche et de droite, la première féminine ou négative, la seconde masculine ou positive, ces deux dernières correspondant ainsi à une « polarisation » des courants vitaux. *Sushumnâ* est « située » à l'intérieur de l'axe cérébro-spinal s'étendant jusqu'à l'orifice qui correspond à la couronne de la tête (*Brahma-randhra*) ; *idâ* et *pingalâ* sont à l'extérieur de ce même axe, autour duquel elles s'entrecroisent par une sorte de double enroulement hélicoïdal, pour aboutir respectivement aux deux narines gauche et droite, étant ainsi en rapport avec la respiration alternée de l'une à l'autre narine⁸. C'est sur le parcours de *sushumnâ*, et même plus exactement à son intérieur (car elle est décrite comme renfermant deux autres « canaux » concentriques et plus ténus, appelés *vajrâ* et *chitrâ*)⁹, que sont placés les « centres » dont nous avons parlé ; et, comme *sushumnâ* est elle-même « localisée » dans le canal médullaire, il est bien évident qu'il ne peut en aucune façon s'agir là d'organes corporels quelconques.

Ces centres sont appelés « roues » (*chakras*), et sont décrits aussi comme des « lotus » (*padmas*), dont chacun a un nombre déterminé de pétales (rayonnant dans l'intervalle compris entre *vajrâ* et *chitrâ*, c'est-à-dire à l'intérieur de la première et autour de la seconde). Les six chakras sont : *mûlâdhâra*, à la base de la colonne vertébrale ; *swâdhishtâna*, correspondant à la région abdominale ; *manipûra*, à la région ombilicale ; *anâhata*, à la région du cœur ; *vishuddha*, à la région de la gorge ;

⁷ L'auteur fait remarquer très justement combien sont erronées les interprétations données d'ordinaire par les Occidentaux, qui, confondant les deux ordres de manifestation, veulent ramener tout ce dont il s'agit à un point de vue purement anatomique et physiologique : les orientalistes, ignorants de toute science traditionnelle, croient qu'il ne s'agit là que d'une description plus ou moins fantaisiste de certains organes corporels ; les occultistes, de leur côté, s'ils admettent l'existence distincte de l'organisme subtil, se l'imaginent comme une sorte de « double » du corps, soumis aux mêmes conditions que celui-ci, ce qui n'est guère plus exact et ne peut qu'aboutir encore à des représentations grossièrement matérialisées ; et, à ce dernier propos, l'auteur montre avec quelque détail combien les conceptions des théosophistes, en particulier, sont éloignées de la véritable doctrine hindoue.

⁸ Dans le symbole du caducée, la baguette centrale correspond à *sushumnâ*, les deux serpents à *idâ* et *pingalâ* : celles-ci sont aussi présentées parfois, sur le bâton brahmanique, par le tracé de deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse l'une de l'autre, de façon à se croiser au niveau de chacun des nœuds qui figurent les différents centres. Dans les correspondances cosmiques, *idâ* est rapportée à la Lune, *pingalâ* au Soleil, et *sushumnâ* au principe igné ; il est intéressant de noter la relation que ceci présente avec les trois « Grandes Lumières » du symbolisme maçonnique.

⁹ Il est encore dit que *sushumnâ* correspond par sa nature au feu, *vajrâ* au Soleil, et *chitrâ* à la Lune ; l'intérieur de cette dernière, formant le conduit le plus central, est appelé *Brahma-nâdî*.

âjnâ à la région située entre les deux yeux, c'est-à-dire au « troisième œil » ; enfin, au sommet de la tête, autour du *Brahma-randhra*, est un septième « lotus », *sahasrâra* ou le « lotus à mille pétales », qui n'est pas compté au nombre des *chakras*, parce que, comme nous le verrons par la suite, il se rapporte, en tant que « centre de conscience », à un état qui est au-delà des limites de l'individualité¹⁰. Suivant les descriptions données pour la méditation (*dhyâna*), chaque lotus porte dans son péricarpe le *yantra* ou symbole géométrique du *bhûta* correspondant, dans lequel est le *bîja-mantra* de celui-ci, supporté par son « véhicule » symbolique (*vâhana*) ; là réside aussi une « déité » (*dêvatâ*), accompagnée d'une *shakti* particulière. Les « déités » qui président aux six *chakras*, et qui ne sont autre chose que les « formes de conscience » par lesquelles passe l'être aux stades correspondants, sont respectivement, dans l'ordre ascendant, *Brahmâ*, *Vishnu*, *Rudra*, *Isha*, *Sadâshiva* et *Shambhû*, qui ont d'autre part, au point de vue « macrocosmique », leurs demeures dans six « mondes » (*lokas*) hiérarchiquement superposés : *Bhûrloka*, *Bhuvarkloka*, *Swarloka*, *Janaloka*, *Tapoloka* et *Maharloka* ; à *sahasrâra* préside *Paramashiva*, dont la demeure est le *Satyalo* ; ainsi, tous ces mondes ont leur correspondance dans les « centres de conscience » de l'être humain, suivant le principe analogique que nous avons indiqué précédemment. Enfin, chacun des pétales des différents « lotus » porte une des lettres de l'alphabet sanscrit, ou peut-être serait-il plus exact de dire que les pétales sont les lettres mêmes¹¹ ; mais il serait peu utile d'entrer maintenant dans plus de détails sur ce sujet, et les compléments nécessaires à cet égard trouveront mieux leur place dans la seconde partie de notre étude, après que nous aurons dit ce qu'est *Kundalinî*, dont nous n'avons pas encore parlé jusqu'ici.

Kundalinî est un aspect de la *Shakti* considérée comme force cosmique : c'est, pourrait-on dire, cette force même en tant qu'elle réside dans l'être humain, où elle agit comme force vitale ; et ce nom de *Kundalinî* signifie qu'elle est représentée comme enroulée sur elle-même à la façon d'un serpent ; ses manifestations les plus générales s'effectuent d'ailleurs sous la forme d'un mouvement en spirale se développant à partir d'un point central qui en est le « pôle »¹². L'« enroulement » symbolise un état de repos, celui d'une énergie « statique » dont procèdent toutes les formes d'activité manifestée ; en d'autres termes, toutes les forces vitales plus ou moins spécialisées qui sont constamment en action dans l'individualité humaine, sous sa double modalité subtile et corporelle, ne sont que des aspects secondaires de cette même *Shakti* qui en elle-même, en tant que *Kundalinî*, demeure immobile dans le « centre-racine » (*mûlâdhâra*), comme base et support de toute la manifestation individuelle. Lorsqu'elle est « éveillée », elle se déroule et se meut suivant une

¹⁰ Les sept nœuds du bâton brahmanique symbolisent les sept « lotus » ; dans le caducée, par contre, il semble que la boule terminale doive être rapportée seulement à *âjnâ*, les deux ailes qui l'accompagnent s'identifiant alors aux deux pétales de ce « lotus ».

¹¹ Les nombres de pétales sont : 4 pour *mûlâdhâra*, 6 pour *swâdhishtâna*, 10 pour *manipûra*, 12 pour *anâhata*, 16 pour *vishuddha*, 2 pour *âjnâ*, soit au total 50, ce qui est aussi le nombre des lettres de l'alphabet sanscrit ; toutes les lettres se retrouvent dans *sahasrâra*, chacune d'elles y étant répétée 20 fois (50 × 20 = 1000).

¹² Voir ce que nous avons dit au sujet de la spirale dans *Le Symbolisme de la Croix* ; rappelons aussi la figure du serpent enroulé autour de l'« Œuf du Monde » (*Brahmânda*), ainsi que de l'*omphalos*, dont nous retrouverons précisément l'équivalent un peu plus loin.

direction ascendante, résorbant en elle-même ces diverses *Shaktis* secondaires à mesure qu'elle traverse les différents centres dont nous avons parlé précédemment, jusqu'à ce qu'elle s'unisse finalement à *Paramashiva* dans le « lotus à mille pétales » (*sahasrâra*).

La nature de *Kundalinî* est décrite comme étant à la fois lumineuse (*jyotirmayî*) et sonore (*shabdamayî* ou *mantramayî*) ; on sait que la « luminosité » est considérée comme caractérisant proprement l'état subtil, et l'on connaît d'autre part le rôle primordial du son dans le processus cosmogonique ; il y aurait aussi beaucoup à dire, au même point de vue cosmogonique, sur l'étroite connexion qui existe entre le son et la lumière¹³. Nous ne pouvons nous étendre ici sur la théorie très complexe du son (*shabda*) et de ses différentes modalités (*parâ* ou non manifesté, *pashyantî* et *madhyamâ*, appartenant l'une et l'autre à l'ordre subtil, et enfin *vaikharî* qui est la parole articulée), théorie sur laquelle repose toute la science du mantra (*mantra-vidyâ*) ; mais nous ferons remarquer que c'est par là que s'explique, non seulement la présence des *bîja-mantras* des éléments à l'intérieur des « lotus », mais aussi celle des lettres sur leurs pétales. Il doit être bien entendu, en effet, qu'il ne s'agit pas ici des lettres en tant que caractères écrits, ni même des sons articulés que perçoit l'oreille ; mais ces lettres sont regardées comme les *bîja-mantras* ou « noms naturels » de toutes les activités (*kriyâ*) en connexion avec le *tattwa* du centre correspondant, ou comme les expressions en son grossier (*vaikharîshabda*) des sons subtils produits par les forces qui constituent ces activités.

Kundalinî, tant qu'elle demeure dans son état de repos, réside dans le *mûlâdhâra chakra*, qui est, comme nous l'avons dit, le centre « localisé » à la base de la colonne vertébrale, et qui est la racine (*mûla*) de *sushumnâ* et de toutes les *nâdîs*. Là est le triangle (*trikona*) appelé *Traipura*¹⁴, qui est le siège de la *Shakti* (*Shakti-pîtha*) ; celle-ci y est enroulée trois fois et demie¹⁵ autour du *linga* symbolique de *Shiva*, désigné comme *Swayambhu*, couvrant avec sa tête le *Brahma-dwâra*, c'est-à-dire l'entrée de *sushumnâ*¹⁶. Il y a deux autres *lingas*, l'un (*Bâna*) dans l'*anâhata chakra*, et l'autre (*Itara*) dans l'*âjnâ chakra* ; ils correspondent aux principaux « nœuds vitaux » (*granthis*), dont la traversée constitue ce qu'on pourrait appeler les

¹³ Sur ce point, nous rappellerons seulement, à titre de concordance particulièrement frappante, l'identification établie, au début de l'Évangile de saint Jean, entre les termes *Verbum*, *Lux* et *Vita*, en précisant que, pour être pleinement comprise, elle doit être rapportée au monde de l'*Hiranyagarbha*.

¹⁴ Le triangle, comme *yantra* de la *Shakti*, est toujours tracé avec la base en haut et le sommet en bas ; il serait facile d'en montrer la similitude avec nombre d'autres symboles du principe féminin.

¹⁵ Nous indiquerons en passant une analogie entre ces trois tours et demi de l'enroulement de *Kundalinî* et les trois jours et demi pendant lesquels, suivant diverses traditions, l'esprit demeure encore lié au corps après la mort, et qui représentent le temps nécessaire au « dénouement » de la force vitale, demeurée à l'état « non-éveillé » dans le cas de l'homme ordinaire. Un jour est une révolution cyclique, correspondant à un tour de la spirale ; et, le processus de résorption étant toujours inverse de celui de la manifestation, ce déroulement est considéré comme résumant en quelque sorte la vie entière de l'individu, mais reprise en remontant le cours des événements qui l'ont constituée ; il est à peine besoin d'ajouter que ces données mal comprises ont trop souvent engendré toutes sortes d'interprétations fantaisistes.

¹⁶ Le *mandala* ou *yantra* de l'élément *Prithvî* est un carré, correspondant comme figure plane au cube, dont la forme symbolise les idées de « fondement » et de « stabilité » ; on pourrait dire, dans le langage de la tradition islamique, qu'on a ici la correspondance dans la « pierre noire », équivalente au *linga* hindou, et aussi à l'*omphalos* qui est, comme nous l'avons exposé ailleurs, un des symboles du « centre du monde ».

« points critiques » dans le processus de *Kundalinî-yoga*¹⁷ ; et il y en a enfin un quatrième (*Para*) dans *sahasrâra*, résidence de *Paramashiva*.

Lorsque *Kundalinî* est « éveillée » par des pratiques appropriées, dans la description desquelles nous n'entrerons pas, elle pénètre à l'intérieur de *sushumnâ* et, au cours de son ascension, « perce » successivement les différents « lotus », qui s'épanouissent à son passage ; et, à mesure qu'elle atteint ainsi chaque centre, elle résorbe en elle, comme nous l'avons déjà dit, les divers principes de la manifestation individuelle qui sont spécialement liés à ce centre, et qui, ramenés ainsi à l'état potentiel, sont entraînés avec elle dans son mouvement vers le centre supérieur. Ce sont là autant de stades du *laya-yoga* ; à chacun de ces stades est rapportée aussi l'obtention de certains « pouvoirs » (*siddhis*) particuliers, mais il importe de remarquer que ce n'est nullement là ce qui en constitue l'essentiel, et même on ne saurait trop y insister, car la tendance générale des Occidentaux est d'attribuer à ces sortes de choses, comme d'ailleurs à tout ce qui est « phénomènes », une importance qu'elles n'ont pas et ne peuvent avoir en réalité. Ainsi que le fait remarquer très justement l'auteur, le *yogî* (ou, pour parler plus exactement, celui qui est en voie de le devenir) n'aspire à la possession d'aucun état conditionné, fût-ce un état supérieur ou « céleste », si élevé même qu'il puisse être, mais uniquement à la « Délivrance » ; à plus forte raison ne peut-il s'attacher à des « pouvoirs » dont l'exercice relève entièrement du domaine de la manifestation la plus extérieure. Celui qui recherche ces « pouvoirs » pour eux-mêmes et qui en fait le but de son développement, au lieu de n'y voir que de simples résultats accidentels, ne sera jamais un véritable *yogî*, car ils constitueront pour lui des obstacles infranchissables, l'empêchant de continuer à suivre la voie ascendante jusqu'à son terme ultime ; toute sa « réalisation » ne consistera donc jamais qu'en certaines extensions de l'individualité humaine, résultat dont la valeur est rigoureusement nulle au regard du but suprême. Normalement, les « pouvoirs » dont il s'agit ne doivent être regardés que comme des signes indiquant que l'être a atteint effectivement tel ou tel stade ; c'est, si l'on veut, un moyen extérieur de contrôle ; mais ce qui importe réellement, à quelque stade que ce soit, c'est un certain « état de conscience », représenté, ainsi que nous l'avons dit, par une « déité » (*dêvatâ*) à laquelle l'être s'identifie à ce degré de « réalisation » ; et ces états eux-mêmes ne valent que comme préparation graduelle à l'« union » suprême, qui n'a avec eux aucune commune mesure, car il ne saurait y en avoir entre le conditionné et l'inconditionné.

Nous ne reprendrons pas ici l'énumération, que nous avons déjà donnée dans la première partie de cette étude, des centres correspondant aux cinq *bhûtas* et de leurs « localisations » respectives¹⁸ ; ils se rapportent aux différents degrés de la manifestation corporelle, et, dans le passage de l'un à l'autre, chaque groupe de

¹⁷ Ces trois *lingas* se rapportent aussi aux différentes situations, suivant l'état de développement de l'être, du *luz* ou « noyau d'immortalité », dont nous avons parlé dans *Le Roi du Monde*.

¹⁸ Il importe de remarquer qu'*anâhata*, rapporté à la région du cœur, doit être distingué du « lotus du cœur », à huit pétales, qui est la résidence du *Purusha* : ce dernier est « situé » dans le cœur même, considéré comme « centre vital » de l'individualité.

tattwas est « dissous » dans le groupe immédiatement supérieur, le plus grossier étant toujours résorbé dans le plus subtil (*sthûlânâm sūkshmê layah*). En dernier lieu vient l'*âjnâ chakra*, où sont les *tattwas* subtils de l'ordre « mental », et dans le péricarpe duquel est le monosyllabe sacré *Om* ; ce centre est ainsi appelé parce que c'est là qu'est reçu d'en haut (c'est-à-dire du domaine supra-individuel) le commandement (*âjnâ*) du *Guru* intérieur, qui est *Paramashiva*, auquel le « Soi » est identique en réalité¹⁹. La « localisation » de ce *chakra* est en rapport direct avec le « troisième œil », qui est l'« œil de la Connaissance » (*Jnâna-chakshus*) ; le centre cérébral correspondant est la glande pinéale, qui n'est point le « siège de l'âme », suivant la conception véritablement absurde de Descartes, mais qui n'en a pas moins un rôle particulièrement important comme organe de connexion avec les modalités extra-corporelles de l'être humain. Comme nous l'avons expliqué ailleurs, la fonction du « troisième œil » se réfère essentiellement au « sens de l'éternité » et à la restauration de l'« état primordial » (dont nous avons aussi signalé à diverses reprises le rapport avec *Hamsa*, sous la forme duquel *Paramashiva* est dit se manifester dans ce centre) ; le stade de « réalisation » correspondant à l'*âjnâ chakra* implique donc la perfection de l'état humain, et là est le point de contact avec les états supérieurs, aux quels se rapporte tout ce qui est au-delà de ce stade²⁰.

Au-dessus d'*âjnâ* sont deux *chakras* secondaires appelés *manas* et *soma*²¹ ; et dans le péricarpe même de *sahasrâra* est encore un « lotus » à douze pétales, contenant le triangle suprême *Kâmakalâ*, qui est la demeure de la *Shakti*²². *Shabdabrahma*, c'est-à-dire l'état « causal » et non-manifesté du son (*shabda*), est représenté par *Kâmakalâ*, qui est la « racine » (*mûla*) de tous les *mantras*, et qui a sa correspondance inférieure (pouvant être regardée comme son reflet par rapport à la manifestation grossière) dans le triangle *Traipura* de *mûlâdhâra*. Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail des descriptions fort complexes qui sont données de ces différents centres pour la méditation, et qui se rapportent pour la plus grande partie à la *mantra-vidyâ*, ni de l'énumération des diverses *Shaktis* particulières qui ont leurs « sièges » entre *âjnâ* et *sahasrâra*. Enfin, *sahasrâra* est appelé *Shivasthâna*, parce qu'il est la résidence de *Paramashiva*, en union avec la suprême *Nirvâna Shakti*, la « Mère des trois mondes » ; c'est la « demeure de béatitude », où le « Soi » (*Âtmâ*)

¹⁹ Ce commandement correspond au « mandat céleste » de la tradition extrême-orientale ; d'autre part, la dénomination d'*âjnâ chakra* pourrait être rendue exactement en arabe par *maqâm el-amr*, indiquant que là est le reflet direct, dans l'être humain, du « monde » appelé *âlam el-amr*, de même que, au point de vue « macrocosmique », ce reflet se situe, dans notre état d'existence, au lieu central du « Paradis terrestre » ; on pourrait même déduire de là des considérations précises sur la modalité des manifestations « angéliques » par rapport à l'homme, mais ceci sortirait entièrement de notre sujet.

²⁰ La vue du « troisième œil », par laquelle l'être est affranchi de la condition temporelle (et qui n'a rien de commun avec la « clairvoyance » des occultistes et des théosophistes), est intimement liée à la fonction « prophétique » ; c'est à quoi fait allusion le mot sanscrit *rishi*, qui signifie proprement « voyant », et qui a son équivalent exact dans l'hébreu *ro'eh*, désignation ancienne des prophètes, remplacée ultérieurement par le mot *nabi* (c'est-à-dire « celui qui parle par inspiration »). Signalons encore, sans pouvoir y insister autrement, que ce que nous indiquons dans cette note et dans la précédente est en relation avec l'interprétation ésotérique de la *Sûrat El-Qadr*, concernant la « descente » du *Qorân*.

²¹ Ces deux *chakras* sont représentés comme des « lotus » à six et seize pétales respectivement.

²² Une des raisons pour lesquelles la *Shakti* est symbolisée par le triangle est la triplicité de sa manifestation comme Volonté (*Ichchhâ*), Action (*Kriyâ*) et Connaissance (*Jnâna*).

est réalisé. Celui qui connaît véritablement et pleinement *sahasrâra* est affranchi de la « transmigration » (*samsâra*), car il a brisé, par cette connaissance même, tous les liens qui l'y tenaient attaché, et il est parvenu dès lors à l'état de *jîvanmukta*.



Nous terminerons par une remarque, que nous croyons n'avoir encore été faite nulle part, sur la concordance des centres dont il a été question ici avec les *Sephiroth* de la Kabbale, lesquelles, en effet, doivent nécessairement avoir, comme toutes choses, leur correspondance dans l'être humain. On pourrait objecter que les *Sephiroth* sont au nombre de dix, tandis que les six *chakras* et *sahasrâra* ne forment qu'un total de sept ; mais cette objection tombe si l'on observe que, dans la disposition de l'« arbre séphirothique », il y a trois couples placés symétriquement sur les « colonnes » de droite et de gauche, de sorte que l'ensemble des *Sephiroth* se répartit à sept niveaux différents seulement ; en envisageant leurs projections sur l'axe central ou « colonne du milieu », qui correspond à *sushumnâ* (les deux « colonnes » latérales étant en relation avec *idâ* et *pingalâ*), on se trouve donc bien ramené au septénaire²³.

En commençant par le haut, il n'y a tout d'abord aucune difficulté en ce qui concerne l'assimilation de *sahasrâra*, « localisé » à la couronne de la tête, à la *Sephirah* suprême, *Kether*, dont le nom signifie précisément la « Couronne ». Ensuite vient l'ensemble de *Hokmah* et *Binah*, qui doit correspondre à *âjnâ*, et dont la dualité pourrait même être représentée par les deux pétales de ce « lotus » ; d'ailleurs, elles ont pour « résultante » *Daath*, c'est-à-dire la « Connaissance », et nous avons vu que la « localisation » d'*âjnâ* se réfère aussi à l'« œil de la Connaissance »²⁴. Le couple suivant, c'est-à-dire *Hesed* et *Geburah*, peut, selon un symbolisme très général concernant les attributs de « Miséricorde » et de « Justice », être mis, dans l'homme, en rapport avec les deux bras²⁵ ; ces deux *Sephiroth* se placeront donc aux deux épaules, et par conséquent au niveau de la région gutturale, correspondant ainsi à *vishuddha*²⁶. Quant à *Thiphereth*, sa position centrale se réfère manifestement au cœur, ce qui entraîne immédiatement sa correspondance avec *anâhata*. Le couple de *Netsah* et *Hod* se placera aux hanches, points d'attache des membres inférieurs, comme celui de *Hesed* et *Geburah* aux épaules, points d'attache supérieurs ; or les

²³ On remarquera la similitude du symbolisme de l'« arbre séphirothique » avec celui du caducée, suivant ce que nous avons indiqué précédemment ; d'autre part, les différents « canaux » qui relient les *Sephiroth* entre elles ne sont pas sans analogie avec les *nâdîs* (ceci, bien entendu, en ce qui concerne l'application particulière qui peut en être faite à l'être humain).

²⁴ La dualité de *Hokmah* et *Binah* peut d'ailleurs être mise en relation symbolique avec les deux yeux droit et gauche, correspondance « microcosmique » du Soleil et de la Lune.

²⁵ Voir ce que nous avons dit, dans *Le Roi du Monde*, du symbolisme des deux mains, en relation précisément avec la *Shekinah* (dont nous mentionnerons en passant le rapport avec la *Shakti* hindoue) et l'« arbre séphirothique ».

²⁶ C'est aussi aux deux épaules que se tiennent, suivant la tradition islamique, les deux anges chargés d'enregistrer respectivement les actions bonnes et mauvaises de l'homme, et qui représentent également les attributs divins de « Miséricorde » et de « Justice ». Notons encore, à ce propos, qu'on pourrait « situer » aussi d'une façon analogue dans l'être humain la figure symbolique de la « balance » dont il est parlé dans le *Siphra di-Tseniutha*.

hanches sont au niveau de la région ombilicale, donc de *manipûra*. Enfin, pour ce qui est des deux dernières *Sephiroth*, il semble qu'il y ait lieu d'envisager une interversion, car *Iesod*, d'après la signification même de son nom, est le « fondement », ce qui répond exactement à *mulâdhâra*. Il faudrait alors assimiler *Malkuth* à *swâdhishthâna*, ce que la signification des noms semble d'ailleurs justifier, car *Malkuth* est le « Royaume », et *swâdhishthâna* signifie littéralement la « propre demeure » de la *Shakti*.

Nous n'avons fait, malgré la longueur de cet exposé, qu'esquisser quelques aspects d'un sujet qui est véritablement inépuisable, espérant seulement avoir pu apporter ainsi quelques éclaircissements utiles à ceux qui voudraient en pousser l'étude plus loin.

LXVI

La théorie hindoue des cinq éléments

Publié dans le Voile d'Isis, août-septembre 1935.

On sait que, dans la doctrine hindoue, le point de vue « cosmologique » est représenté principalement par le *Vaishêshika*, et aussi, sous un autre aspect, par le *Sânkhya*, celui-ci pouvant être caractérisé comme « synthétique » et celui-là comme « analytique ». Le nom du *Vaishêshika* est dérivé de *vishêsha*, qui signifie « caractère distinctif » et, par suite, « chose individuelle » ; il désigne donc proprement la branche de la doctrine qui s'applique à la connaissance des choses en mode distinctif et individuel. Ce point de vue est celui qui correspond le plus exactement, sous la réserve des différences qu'entraînent nécessairement les modes de pensée respectifs des deux peuples, à ce que les Grecs, surtout dans la période « présocratique », appelaient « philosophie physique ». Nous préférons cependant employer le terme de « cosmologie » pour éviter toute équivoque, et pour mieux marquer la différence profonde qui existe entre ce dont il s'agit et la physique des modernes ; et, d'ailleurs, c'est bien ainsi que la « cosmologie » était entendue au moyen âge occidental.

Comprenant dans son objet ce qui se rapporte aux choses sensibles ou corporelles, qui sont d'ordre éminemment individuel, le *Vaishêshika* s'est occupé de la théorie des éléments, qui sont les principes constitutifs des corps, avec plus de détails que ne pouvaient le faire les autres branches de la doctrine ; il faut remarquer cependant qu'on est obligé de faire appel à ces dernières, et surtout au *Sânkhya*, lorsqu'il s'agit de rechercher quels sont les principes plus universels, dont procèdent ces éléments. Ceux-ci sont, suivant la doctrine hindoue, au nombre de cinq ; ils sont appelés en sanscrit *bhûtas*, mot dérivé de la racine verbale *bhû*, qui signifie « être », mais plus particulièrement au sens de « subsister » c'est-à-dire qui désigne l'être manifesté envisagé sous son aspect « substantiel » (l'aspect « essentiel » étant exprimé par la racine *as*) ; par suite, une certaine idée de « devenir » s'attache aussi à ce mot, car c'est du côté de la « substance » qu'est la racine de tout « devenir », par opposition à l'immutabilité de l'« essence » ; et c'est en ce sens que *Prakriti* ou la « Substance universelle » peut être désignée proprement comme la « Nature », mot qui, de même que son équivalent grec *phusis*, implique précisément avant tout, par sa dérivation étymologique, cette idée même de « devenir ». Les éléments sont donc regardés comme des déterminations substantielles, ou, en d'autres termes, comme des modifications de *Prakriti*, modifications qui n'ont d'ailleurs qu'un caractère

purement accidentel par rapport à celle-ci, comme l'existence corporelle elle-même, en tant que modalité définie par un certain ensemble de conditions déterminées, n'est rien de plus qu'un simple accident par rapport à l'Existence universelle envisagée dans son intégralité.

Si maintenant l'on considère, dans l'être, l'« essence » corrélativement à la « substance », ces deux aspects étant complémentaires l'un de l'autre et correspondant à ce que nous pouvons appeler les deux pôles de la manifestation universelle, ce qui revient à dire qu'ils sont les expressions respectives de *Purusha* et de *Prakriti* dans cette manifestation, il faudra qu'à ces déterminations substantielles que sont les cinq éléments corporels correspondent un nombre égal de déterminations essentielles ou d'« essences élémentaires », qui en soient, pourrait-on dire, les « archétypes », les principes idéaux ou « formels » au sens aristotélicien de ce dernier mot, et qui appartiennent, non plus au domaine corporel, mais à celui de la manifestation subtile. Le *Sânkhya* considère en effet de cette façon cinq essences élémentaires, qui ont reçu le nom de *tanmâtras* : ce terme signifie littéralement une « mesure » ou une « assignation » délimitant le domaine propre d'une certaine qualité ou « quiddité » dans l'Existence universelle. Il va de soi que ces *tanmâtras*, par là même qu'ils sont de l'ordre subtil, ne sont aucunement perceptibles par les sens comme les éléments corporels et leurs combinaisons ; ils sont seulement « conceptibles » idéalement, et ils ne peuvent recevoir de désignations particulières que par analogie avec les différents ordres de qualités sensibles qui leur correspondent, puisque c'est la qualité qui est ici l'expression contingente de l'essence. En fait, ils sont désignés habituellement par les noms mêmes de ces qualités : auditive ou sonore (*shabda*), tangible (*sparsha*), visible (*rûpa*, avec le double sens de forme et de couleur), sapide (*rasa*), olfactive (*gandha*) ; mais nous disons que ces désignations ne doivent être prises que comme analogiques, car ces qualités ne peuvent être envisagées ici qu'à l'état principiel, en quelque sorte, et « non-développé », puisque c'est seulement par les *bhûtas* qu'elles seront, comme nous allons le voir, manifestées effectivement dans l'ordre sensible. La conception des *tanmâtras* est nécessaire lorsqu'on veut rapporter la notion des éléments aux principes de l'Existence universelle, auxquels elle se rattache encore, d'ailleurs, mais cette fois du côté « substantiel », par un autre ordre de considérations dont nous aurons à parler dans la suite : mais par contre, cette conception n'a évidemment pas à intervenir quand on se borne à l'étude des existences individuelles et des qualités sensibles comme telles, et c'est pourquoi il n'en est pas question dans le *Vaishêshika*, qui, par définition même, se place précisément à ce dernier point de vue.

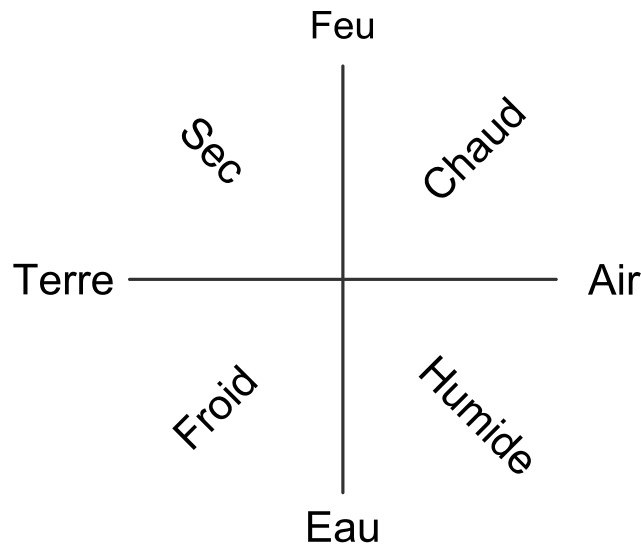
Nous rappellerons que les cinq éléments reconnus par la doctrine hindoue sont les suivants : *âkâsha*, l'éther ; *vâyû*, l'air ; *têjas*, le feu ; *ap*, l'eau ; *prithvî*, la terre. Cet ordre est celui de leur développement ou de leur différenciation, à partir de l'éther qui est l'élément primordial ; c'est toujours dans cet ordre qu'ils sont énumérés dans tous les textes du *Vêda* où il en est fait mention, notamment dans les passages de la *Chhândogya-Upanishad* et de la *Taittirîyaka-Upanishad* où leur genèse est décrite ; et leur ordre de résorption ou de retour à l'état indifférencié, est naturellement inverse de celui-là. D'autre part, à chaque élément correspond une

qualité sensible qui est regardée comme sa qualité propre, celle qui en manifeste essentiellement la nature et par laquelle celle-ci nous est connue ; et la correspondance ainsi établie entre les cinq éléments et les cinq sens est la suivante : à l'éther correspond l'ouïe (*shrotra*), à l'air le toucher (*twach*), au feu la vue (*chakshus*), à l'eau le goût (*rasana*), à la terre l'odorat (*ghrâna*), l'ordre de développement des sens étant aussi celui des éléments auxquels ils sont liés et dont ils dépendent directement ; et cet ordre est, bien entendu, conforme à celui dans lequel nous avons déjà énuméré précédemment les qualités sensibles en les rapportant principiellement aux *tanmâtras*. De plus, toute qualité qui est manifestée dans un élément l'est également dans les suivants, non plus comme leur appartenant en propre, mais en tant qu'ils procèdent des éléments précédents ; il serait en effet contradictoire de supposer que le processus même de développement de la manifestation, en s'effectuant ainsi graduellement, puisse amener, dans un stade ultérieur, le retour à l'état non manifesté de ce qui a été déjà développé dans des stades de moindre différenciation.

Avant d'aller plus loin, nous pouvons, en ce qui concerne le nombre des éléments et leur ordre de dérivation, ainsi que leur correspondance avec les qualités sensibles, faire remarquer certaines différences importantes avec les théories de ces « philosophes physiciens » grecs auxquels nous faisons allusion au début. D'abord, la plupart de ceux-ci n'ont admis que quatre éléments, ne reconnaissant pas l'éther comme un élément distinct ; et en cela, fait assez curieux, ils s'accordent avec les Jâïnas et les Bouddhistes, qui sont en opposition sur ce point, comme sur bien d'autres, avec la doctrine hindoue orthodoxe. Cependant, il faut faire quelques exceptions, notamment pour Empédocle, qui admettait les cinq éléments, mais développés dans l'ordre suivant : l'éther, le feu, la terre, l'eau et l'air, ce qui paraît difficilement justifiable ; et encore, selon certains¹, ce philosophe n'aurait admis, lui aussi, que quatre éléments, qui sont alors énumérés dans un ordre différent ; la terre, l'eau, l'air et le feu. Ce dernier ordre est exactement l'inverse de celui qu'on trouve chez Platon ; aussi faut-il peut-être y voir, non plus l'ordre de production des éléments, mais au contraire leur ordre de résorption les uns dans les autres. D'après divers témoignages, les Orphiques et les Pythagoriciens reconnaissaient les cinq éléments, ce qui est parfaitement normal, étant donné le caractère proprement traditionnel de leurs doctrines ; plus tard, d'ailleurs, Aristote les admit également ; mais, quoi qu'il en soit, le rôle de l'éther n'a jamais été aussi important ni aussi nettement défini chez les Grecs, tout au moins dans leurs écoles exotériques, que chez les Hindous. Malgré certains textes du Phédon et du Timée, qui sont sans doute d'inspiration pythagoricienne, Platon n'envisage généralement que quatre éléments : pour lui, le feu et la terre sont les éléments extrêmes, l'air et l'eau sont les éléments moyens, et cet ordre diffère de l'ordre traditionnel des Hindous en ce que l'air et le feu y sont intervertis ; on peut se demander s'il n'y a pas là une confusion entre l'ordre de production, si toutefois c'est bien réellement ainsi que Platon lui-même a voulu l'entendre, et une répartition suivant ce qu'on pourrait appeler des degrés de

¹ Struve, *De Elementis Empedoclis*.

subtilité, que nous retrouverons du reste tout à l'heure. Platon s'accorde avec la doctrine hindoue en attribuant la visibilité au feu comme sa qualité propre, mais il s'en écarte en attribuant la tangibilité à la terre, au lieu de l'attribuer à l'air ; d'ailleurs il semble assez difficile de trouver chez les Grecs une correspondance rigoureusement établie entre les éléments et les qualités sensibles ; et l'on comprend sans peine qu'il en soit ainsi, car, en ne considérant que quatre éléments, on devrait s'apercevoir immédiatement d'une lacune dans cette correspondance, le nombre de cinq étant, par ailleurs, admis partout uniformément en ce qui concerne les sens.



Chez Aristote, on trouve des considérations d'un caractère tout différent, où il est bien question aussi de qualités, mais qui ne sont point les qualités sensibles proprement dites ; ces considérations sont basées en effet sur les combinaisons du chaud et du froid, qui sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, avec le sec et l'humide ; le feu est chaud et sec, l'air chaud et humide, l'eau froide et humide, la terre froide et sèche. Les groupements de ces quatre qualités, qui s'opposent deux à deux, ne concernent donc que les quatre éléments ordinaires, à l'exclusion de l'éther, ce qui se justifie d'ailleurs par cette remarque que celui-ci, comme élément primordial, doit contenir en lui-même les ensembles de qualités opposées ou complémentaires, coexistant ainsi à l'état neutre en tant qu'elles s'y équilibrent parfaitement l'une par l'autre, et préalablement à leur différenciation, qui peut être regardée comme résultant précisément d'une rupture de cet équilibre originel. L'éther doit donc être représenté comme situé au point où les oppositions n'existent pas encore, mais à partir duquel elles se produisent, c'est-à-dire au centre de la figure cruciale dont les branches correspondent aux quatre autres éléments ; et cette représentation est effectivement celle qu'ont adoptée les hermétistes du moyen âge, qui reconnaissent expressément l'éther sous le nom de « quintessence » (*quinta essentia*), ce qui implique d'ailleurs une énumération des éléments dans un ordre ascendant ou « régressif », c'est-à-dire inverse de celui de leur production, car autrement l'éther serait le premier élément et non le cinquième ; on peut remarquer aussi qu'il s'agit en réalité d'une « substance » et non d'une « essence », et, à cet égard, l'expression employée montre une confusion fréquente dans la terminologie latine médiévale, où cette distinction entre « essence » et « substance », dans le sens

que nous avons indiqué, paraît n'avoir jamais été faite très nettement, ainsi qu'on ne peut que trop facilement s'en rendre compte dans la philosophie scolastique².

Pendant que nous en sommes à ces comparaisons, nous devons encore, d'autre part, mettre en garde contre une fausse assimilation à laquelle donne lieu parfois la doctrine chinoise, où l'on trouve en effet quelque chose qu'on désigne aussi d'ordinaire comme les « cinq éléments » ; ceux-ci sont énumérés ainsi : eau, bois, feu, terre, métal, cet ordre étant considéré, dans ce cas encore, comme celui de leur production. Ce qui peut faire illusion, c'est que le nombre est le même de part et d'autre, et que, sur cinq termes, trois portent des dénominations équivalentes ; mais à quoi pourraient correspondre les deux autres, et comment faire coïncider l'ordre indiqué ici avec celui de la doctrine hindoue³ ? La vérité est que, malgré les apparentes similitudes, il s'agit là d'un point de vue entièrement différent, qu'il serait d'ailleurs hors de propos d'examiner ici ; et, pour éviter toute confusion, il vaudrait certainement beaucoup mieux traduire le terme chinois *hing* par un autre mot que celui d'« éléments », par exemple, comme on l'a proposé⁴, par celui d'« agents », qui est en même temps plus proche de sa signification réelle.

Ces remarques étant faites, nous devons maintenant, si nous voulons préciser la notion des éléments, écarter tout d'abord, mais sans avoir d'ailleurs à y insister bien longuement, plusieurs opinions erronées assez communément répandues à ce sujet à notre époque. En premier lieu, il est à peine besoin de dire que, si les éléments sont les principes constitutifs des corps, c'est dans un tout autre sens que celui où les chimistes envisagent la constitution de ces corps, lorsqu'ils les regardent comme résultant de la combinaison de certains « corps simples » ou soi-disant tels : d'une part, la multiplicité des corps dits simples s'oppose manifestement à cette assimilation, et, d'autre part, il n'est nullement prouvé qu'il y ait des corps vraiment simples, ce nom étant seulement donné, en fait, à ceux que les chimistes ne savent pas décomposer. En tout cas, les éléments ne sont pas des corps, même simples, mais bien les principes substantiels à partir desquels les corps sont formés ; on ne doit pas se laisser tromper par le fait qu'ils sont désignés analogiquement par des noms qui peuvent être en même temps ceux de certains corps, auxquels ils ne sont aucunement identiques pour cela ; et tout corps, quel qu'il soit, procède en réalité de l'ensemble des cinq éléments, bien qu'il puisse y avoir dans sa nature une certaine prédominance de l'un ou de l'autre.

² Dans la figure placée en tête du *Traité De Arte Combinatoria* de Leibnitz et qui reflète la conception des hermétistes, la « quintessence » est figurée, au centre de la croix des éléments (ou, si l'on veut de la double croix des éléments et des qualités), par une rose à cinq pétales, formant ainsi le symbole rosicrucien[(voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*, avant-propos)]. L'expression *quinta essentia* peut aussi être rapportée à la « quintuple nature de l'éther », laquelle doit s'entendre, non pas de cinq « éthers » différents comme l'ont imaginé certains modernes (ce qui est en contradiction avec l'indifférenciation de l'élément primordial), mais de l'éther envisagé en lui-même et comme principe des quatre autres éléments ; c'est d'ailleurs là, l'interprétation alchimique de cette rose à cinq pétales dont nous venons de parler.

³ Ces « cinq éléments » se disposent aussi suivant une figure cruciale formée par la double opposition de l'eau et du feu, du bois et du métal mais le centre est ici occupé par la terre.

⁴ Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, p. 313.

On a voulu aussi, plus récemment, assimiler les éléments aux différents états physiques de la matière telle que l'entendent les physiciens modernes, c'est-à-dire en somme à ses différents degrés de condensation, se produisant à partir de l'éther primordial homogène, qui remplit toute l'étendue, unissant ainsi entre elles toutes les parties du monde corporel. À ce point de vue, on fait correspondre, en allant du plus dense au plus subtil, c'est-à-dire dans un ordre inverse de celui qu'on admet pour leur différenciation, la terre à l'état solide, l'eau à l'état liquide, l'air à l'état gazeux, et le feu à un état encore plus raréfié, assez semblable à ce que certains physiciens ont appelé l'« état radiant », et qui devrait alors être distingué de l'état éthérique. On retrouve là cette vaine préoccupation, si commune de nos jours, d'accorder les idées traditionnelles avec les conceptions scientifiques profanes ; ce n'est pas à dire, d'ailleurs, qu'un tel point de vue ne puisse renfermer quelque part de vérité, en ce sens qu'on peut admettre que chacun de ces états physiques a certains rapports plus particuliers avec un élément déterminé ; mais ce n'est là tout au plus qu'une correspondance, et non une assimilation, qui serait du reste incompatible avec la coexistence constante de tous les éléments dans un corps quelconque, sous quelque état qu'il se présente ; et il serait encore moins légitime de vouloir aller plus loin que de prétendre identifier les éléments avec les qualités sensibles qui, à un autre point de vue, s'y rattachent beaucoup plus directement. D'un autre côté, l'ordre de condensation croissante qui est ainsi établi entre les éléments est le même que celui que nous avons trouvé chez Platon : il place le feu avant l'air et immédiatement après l'éther, comme s'il était le premier élément se différenciant au sein de ce milieu cosmique originel ; ce n'est donc pas de cette façon qu'on peut trouver la justification de l'ordre traditionnel affirmé par la doctrine hindoue. Il faut d'ailleurs toujours avoir le plus grand soin d'éviter de s'en tenir exclusivement à un point de vue trop systématique, c'est-à-dire trop étroitement limité et particularisé ; et ce serait assurément mal comprendre la théorie d'Aristote et des hermétistes que nous avons indiquée, que de chercher, sous prétexte qu'elle fait intervenir des principes d'expansion et de condensation, à l'interpréter en faveur d'une identification des éléments avec les divers états physiques dont il vient d'être question.

Si l'on tient absolument à rechercher un point de comparaison avec les théories physiques, dans l'acception actuelle de ce mot, il serait sans doute plus juste de considérer les éléments, en se référant à leur correspondance avec les qualités sensibles, comme représentant différentes modalités vibratoires de la matière, modalités sous lesquelles elle se rend perceptible successivement à chacun de nos sens ; et d'ailleurs, quand nous disons successivement, il doit être bien entendu qu'il ne s'agit en cela que d'une succession purement logique⁵. Seulement, quand on parle ainsi des modalités vibratoires de la matière, aussi bien que quand il est question de ses états physiques, il est un point auquel il faut faire attention : c'est que, chez les Hindous tout au moins (et même aussi chez les Grecs dans une certaine mesure), on

⁵ Il va de soi qu'on ne peut songer en aucune façon à réaliser, en supposant une succession chronologique dans l'exercice des différents sens, une conception dans le genre de la statue idéale qu'a imaginée Condillac dans son trop fameux *Traité des Sensations*.

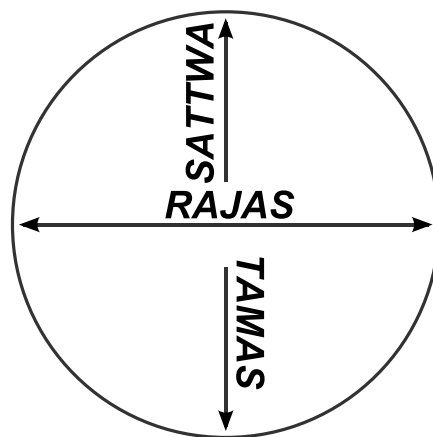
ne trouve pas la notion de matière au sens des physiciens modernes ; la preuve en est que, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, il n'existe en sanscrit aucun mot qui puisse, même approximativement, se traduire par « matière ». Si donc il est permis de se servir parfois de cette notion de matière pour interpréter les conceptions des anciens, afin de se faire comprendre plus facilement, on ne doit cependant jamais le faire qu'avec certaines précautions ; mais il est possible d'envisager des états vibratoires, par exemple, sans faire nécessairement appel aux propriétés spéciales que les modernes attribuent essentiellement à la matière. Malgré cela, une telle conception nous paraît encore plus propre à indiquer analogiquement ce que sont les éléments, à l'aide d'une façon de parler qui fait image, si l'on peut dire, qu'à les définir véritablement ; et peut-être est-ce là, au fond, tout ce qu'il est possible de faire dans le langage que nous avons présentement à notre disposition, par suite de l'oubli où sont tombées les idées traditionnelles dans le monde occidental.

Cependant, nous ajouterons encore ceci : les qualités sensibles expriment, par rapport à notre individualité humaine, les conditions qui caractérisent et déterminent l'existence corporelle, en tant que mode particulier de l'Existence universelle, puisque c'est par ces qualités que nous connaissons les corps, à l'exclusion de toute autre chose ; nous pouvons donc voir dans les éléments l'expression de ces mêmes conditions de l'existence corporelle, non plus au point de vue humain, mais au point de vue cosmique. Il ne nous est pas possible de donner ici à cette question les développements qu'elle comporterait ; mais du moins peut-on comprendre immédiatement par là comment les qualités sensibles procèdent des éléments, en tant que traduction ou réflexion « microcosmique » des réalités « macrocosmiques » correspondantes. On comprend aussi que les corps, étant proprement définis par l'ensemble des conditions dont il s'agit, soient par là-même constitués comme tels par les éléments en lesquels elles se « substantialisent » ; et c'est là, semble-t-il, la notion la plus exacte, en même temps que la plus générale, que l'on puisse donner de ces mêmes éléments.

Nous passerons, après cela, à d'autres considérations qui montreront encore mieux comment la conception des éléments se rattache, non seulement aux conditions spéciales de l'existence corporelle, mais aussi à des conditions d'existence d'un ordre plus universel et, plus précisément, aux conditions mêmes de toute manifestation. On sait quelle importance la doctrine hindoue accorde à la considération des trois *gunas* : ce terme désigne des qualités ou attributions constitutives et primordiales des êtres envisagés dans leurs différents états de manifestation, et qu'ils tiennent du principe « substantiel » de leur existence, car, au point de vue universel, elles sont inhérentes à *Prakriti*, en laquelle elles sont en parfait équilibre dans l'« indistinction » de la pure potentialité indifférenciée. Toute manifestation ou modification de la « substance » représente une rupture de cet équilibre ; les êtres manifestés participent donc des trois *gunas* à des degrés divers, et ce ne sont pas des états, mais des conditions générales auxquelles ils sont soumis dans tout état, par lesquelles ils sont liés en quelque sorte, et qui déterminent la tendance actuelle de leur « devenir ». Nous n'avons pas à entrer ici dans un exposé complet de ce qui concerne les *gunas*, mais seulement à en envisager l'application à la distinction des éléments ; nous ne reviendrons même pas

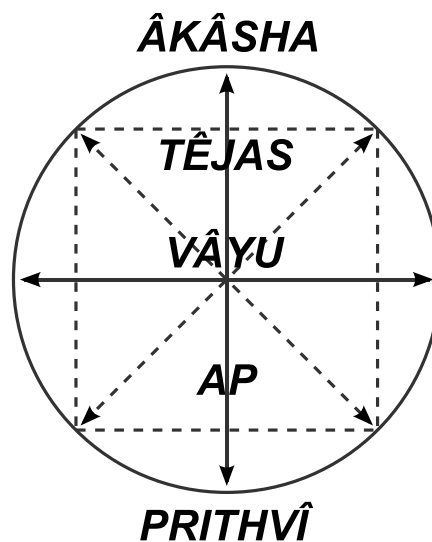
sur la définition de chaque *guna*, que nous avons déjà donnée en plusieurs occasions ; mais nous rappellerons seulement, car c'est là ce qui importe surtout ici, que *sattwa* est représenté comme une tendance ascendante, *tamas* comme une tendance descendante, et *rajas*, qui est intermédiaire entre les deux, comme une expansion dans le sens horizontal.

Les trois *gunas* doivent se trouver en chacun des éléments comme en tout ce qui appartient au domaine de la manifestation universelle ; mais ils s'y trouvent en des proportions différentes, établissant entre ces éléments une sorte de hiérarchie, qu'on peut regarder comme analogue à la hiérarchie qui, à un autre point de vue incomparablement plus étendu, s'établit de même entre les multiples états de l'Existence universelle, bien qu'il ne s'agisse ici que de simples modalités comprises à l'intérieur d'un seul et même état. Dans l'eau et la terre, mais surtout dans la terre, c'est *tamas* qui prédomine ; physiquement, à cette force descendante et compressive correspond la gravitation ou la pesanteur. *Rajas* prédomine dans l'air ; aussi cet élément est-il regardé comme doué essentiellement d'un mouvement transversal. Dans le feu, c'est *sattwa* qui prédomine, car le feu est l'élément lumineux ; la force ascendante est symbolisée par la tendance de la flamme à s'élever, et elle se traduit physiquement par le pouvoir dilatant de la chaleur, en tant que ce pouvoir s'oppose à la condensation des corps.



Pour donner de ceci une interprétation plus précise, nous pouvons figurer la distinction des éléments comme s'effectuant à l'intérieur d'une sphère : dans celle-ci, les deux tendances ascendante et descendante dont nous avons parlé s'exerceront suivant les deux directions opposées prises sur le même axe vertical, en sens contraire l'une de l'autre, et allant respectivement vers les deux pôles ; quant à l'expansion dans le sens horizontal, qui marque un équilibre entre ces deux tendances, elle s'accomplira naturellement dans le plan perpendiculaire au milieu de cet axe vertical, c'est-à-dire le plan de l'équateur. Si nous considérons maintenant les éléments comme se répartissant dans cette sphère suivant les tendances qui prédominent en eux, la terre, en vertu de la tendance descendante de la gravitation, doit occuper le point le plus bas, qui est regardé comme la région de l'obscurité, et qui est en même temps le fond des eaux, tandis que l'équateur marque leur surface, suivant un symbolisme qui est d'ailleurs commun à toutes les doctrines cosmogoniques, à quelque forme traditionnelle qu'elles appartiennent. L'eau occupe donc l'hémisphère inférieur, et, si la tendance descendante s'affirme encore dans la nature de cet

élément, on ne peut pas dire que son action s'y exerce d'une façon exclusive (ou presque exclusive, la coexistence nécessaire des trois *gunas* en toutes choses empêchant l'extrême limite d'être jamais atteinte effectivement dans quelque mode de la manifestation que ce soit), car, si nous considérons un point quelconque de l'hémisphère inférieur autre que le pôle, le rayon qui correspond à ce point a une direction oblique, intermédiaire entre la verticale descendante et l'horizontale. On peut donc regarder la tendance qui est marquée par une telle direction comme se décomposant en deux autres dont elle est la résultante, et qui seront respectivement l'action de *tamas* et celle de *rajas* ; si nous rapportons ces deux actions aux qualités de l'eau, la composante verticale, en fonction de *tamas*, correspondra à la densité, et la composante horizontale, en fonction de *rajas*, à la fluidité. L'équateur marque la région intermédiaire, qui est celle de l'air, élément neutre qui garde l'équilibre entre les deux tendances opposées, comme *rajas* entre *tamas* et *sattwa*, au point où ces deux tendances se neutralisent l'une l'autre, et qui, s'étendant transversalement sur la surface des eaux, sépare et délimite les zones respectives de l'eau et du feu. En effet, l'hémisphère supérieur est occupé par le feu, dans lequel l'action de *sattwa* prédomine, mais où celle de *rajas* s'exerce encore, car la tendance en chaque point de cet hémisphère, indiquée comme précédemment pour l'hémisphère inférieur, est intermédiaire cette fois entre l'horizontale et la verticale ascendante : la composante horizontale, en fonction de *rajas*, correspondra ici à la chaleur, et la composante verticale, en fonction de *sattwa*, à la lumière, en tant que chaleur et lumière sont envisagées comme deux termes complémentaires qui s'unissent dans la nature de l'élément igné.



En tout ceci, nous n'avons pas encore parlé de l'éther : comme il est le plus élevé et le plus subtil de tous les éléments, nous devons le placer au point le plus haut, c'est-à-dire au pôle supérieur, qui est la région de la lumière pure, par opposition au pôle inférieur qui est, comme nous l'avons dit, la région de l'obscurité. Ainsi, l'éther domine la sphère des autres éléments ; mais, en même temps, il faut aussi le regarder comme enveloppant et pénétrant tous ces éléments, dont il est le principe, et cela en raison de l'état d'indifférenciation qui le caractérise, et qui lui permet de réaliser une véritable « omniprésence » dans le monde corporel ; comme le dit Shankarâchârya dans l'*Âtmâ-Bodha*, « l'éther est répandu partout, et il pénètre à la

fois l'extérieur et l'intérieur des choses ». Nous pouvons donc dire que, parmi les éléments, l'éther seul atteint le point où l'action de *sattwa* s'exerce au plus haut degré ; mais nous ne pouvons pas l'y localiser exclusivement, comme nous l'avons fait pour la terre au point opposé, et nous devons le considérer comme occupant en même temps la totalité du domaine élémentaire, quelle que soit d'ailleurs la représentation géométrique dont on se servira pour symboliser l'ensemble de ce domaine. Si nous avons adopté la représentation par une figure sphérique, ce n'est pas seulement parce qu'elle est celle qui permet l'interprétation la plus facile et la plus claire, mais c'est aussi, et même avant tout, parce qu'elle s'accorde mieux que toute autre avec les principes généraux du symbolisme cosmogonique, tels qu'on peut les retrouver dans toutes les traditions ; il y aurait à cet égard des comparaisons fort intéressantes à établir, mais nous ne pouvons entrer ici dans ces développements, qui s'écarteraient beaucoup trop du sujet de la présente étude.

Avant de quitter cette partie de notre exposé, il nous reste encore une dernière remarque à faire : c'est que, si nous prenons les éléments dans l'ordre où nous les avons répartis dans leur sphère, en allant de haut en bas, c'est-à-dire du plus subtil au plus dense, nous retrouvons précisément l'ordre indiqué par Platon ; mais ici cet ordre, que nous pouvons appeler hiérarchique, ne se confond pas avec l'ordre de production des éléments et doit en être soigneusement distingué. En effet, l'air y occupe un rang intermédiaire entre le feu et l'eau, mais il n'en est pas moins produit avant le feu et, à vrai dire, la raison de ces deux situations différentes est au fond la même : c'est que l'air est un élément neutre en quelque sorte, et qui, par là même, correspond à un état de moindre différenciation que le feu et l'eau, parce que les deux tendances ascendante et descendante s'y équilibrent encore parfaitement l'une par l'autre. Par contre, cet équilibre est rompu dans le feu au profit de la tendance ascendante, et dans l'eau au profit de la tendance descendante ; et l'opposition manifestée entre les qualités respectives de ces deux éléments marque nettement l'état de plus grande différenciation auquel ils correspondent. Si l'on se place au point de vue de la production des éléments, il faut regarder leur différenciation comme s'effectuant à partir du centre de la sphère, point primordial où nous placerons alors l'éther en tant qu'il est leur principe ; de là, nous aurons en premier lieu l'expansion horizontale, correspondant à l'air, puis la manifestation de la tendance ascendante, correspondant au feu, et celle de la tendance descendante, correspondant à l'eau d'abord, et ensuite à la terre, point d'arrêt et terme final de toute la différenciation élémentaire.

Nous devons maintenant entrer dans quelques détails sur les propriétés de chacun des cinq éléments, et tout d'abord établir que le premier d'entre eux, *ākāsha* ou l'éther, est bien un élément réel et distinct des autres. En effet, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, certains, notamment les Bouddhistes, ne le reconnaissent pas comme tel, et, sous prétexte qu'il est *nirūpa*, c'est-à-dire « sans forme », en raison de son homogénéité, ils le regardent comme une « non-entité » et l'identifient au vide, car, pour eux, l'homogène ne peut être qu'un pur vide. La théorie du « vide universel » (*sarva-shūnya*) se présente d'ailleurs ici comme une conséquence directe et logique de l'atomisme, car, s'il n'y a dans le monde corporel

que les atomes qui aient une existence positive, et si ces atomes doivent se mouvoir pour s'agréger les uns aux autres et former ainsi tous les corps, ce mouvement ne pourra s'effectuer que dans le vide. Cependant, cette conséquence n'est pas acceptée par l'école de Kanâda, représentative du *Vaishêshika*, mais hétérodoxe précisément en ce qu'elle admet l'atomisme, dont, bien entendu, ce point de vue « cosmologique » n'est nullement solidaire en lui-même ; inversement, les « philosophes physiciens » grecs qui ne comptent pas l'éther parmi les éléments sont loin d'être tous atomistes, et ils semblent du reste plutôt l'ignorer que le rejeter expressément. Quoi qu'il en soit, l'opinion des Bouddhistes se réfute aisément en faisant remarquer qu'il ne peut pas y avoir d'espace vide, une telle conception étant contradictoire : dans tout le domaine de la manifestation universelle, dont l'espace fait partie, il ne peut pas y avoir de vide, parce que le vide, qui ne peut être conçu que négativement, n'est pas une possibilité de manifestation ; en outre, cette conception d'un espace vide serait celle d'un contenant sans contenu, ce qui est évidemment dépourvu de sens. L'éther est donc ce qui occupe tout l'espace, mais il ne se confond pas pour cela avec l'espace lui-même, car celui-ci, n'étant qu'un contenant, c'est-à-dire en somme une condition d'existence et non pas une entité indépendante, ne peut pas, comme tel, être le principe substantiel des corps, ni donner naissance aux autres éléments ; l'éther n'est donc pas l'espace, mais bien le contenu de l'espace envisagé préalablement à toute différenciation. Dans cet état d'indifférenciation primordiale, qui est comme une image de l'« indistinction » de *Prakriti* relativement à ce domaine spécial de manifestation qu'est le monde corporel, l'éther renferme déjà en puissance, non seulement tous les éléments, mais aussi tous les corps, et son homogénéité même le rend apte à recevoir toutes les formes dans ses modifications. Étant le principe des choses corporelles, il possède la quantité, qui est un attribut fondamental commun à tous les corps ; en outre, il est regardé comme essentiellement simple, toujours en raison de son homogénéité, et comme impénétrable, parce que c'est lui qui pénètre tout.

Établie de cette façon, l'existence de l'éther se présente tout autrement que comme une simple hypothèse, et cela montre bien la différence profonde qui sépare la doctrine traditionnelle de toutes les théories scientifiques modernes. Cependant, il y a lieu d'envisager encore une autre objection : l'éther est un élément réel, mais cela ne suffit pas à prouver qu'il soit un élément distinct ; en d'autres termes, il se pourrait que l'élément qui est répandu dans tout l'espace corporel (nous voulons dire par là l'espace capable de contenir des corps) ne soit pas autre que l'air, et alors c'est celui-ci qui serait en réalité l'élément primordial. La réponse à cette objection est que chacun de nos sens nous fait connaître, comme son objet propre, une qualité distincte de celles qui sont connues par les autres sens ; or une qualité ne peut exister que dans quelque chose à quoi elle soit rapportée comme un attribut l'est à son sujet, et, comme chaque qualité sensible est ainsi attribuée à un élément dont elle est la propriété caractéristique, il faut nécessairement qu'aux cinq sens correspondent cinq éléments distincts.

La qualité sensible qui est rapportée à l'éther est le son ; ceci nécessite quelques explications, qui seront facilement comprises si l'on envisage le mode de

production du son par le mouvement vibratoire, ce qui est fort loin d'être une découverte récente comme certains pourraient le croire, car Kanâda déclare expressément que « le son est propagé par ondulations, vague après vague, ou onde après onde, rayonnant dans toutes les directions, à partir d'un centre déterminé ». Un tel mouvement se propage autour de son point de départ par des ondes concentriques, uniformément réparties suivant toutes les directions de l'espace, ce qui donne naissance à la figure d'un sphéroïde indéfini et non fermé. C'est là le mouvement le moins différencié de tous, en raison de ce que nous pouvons appeler son « isotropisme », et c'est pourquoi il pourra donner naissance à tous les autres mouvements, qui s'en distingueront en tant qu'ils ne s'effectueront plus d'une façon uniforme suivant toutes les directions ; et, de même, toutes les formes plus particularisées procéderont de la forme sphérique originelle. Ainsi, la différenciation de l'éther primitivement homogène, différenciation qui engendre les autres éléments, a pour origine un mouvement élémentaire se produisant de la façon que nous venons de décrire, à partir d'un point initial quelconque, dans ce milieu cosmique indéfini ; mais ce mouvement élémentaire n'est pas autre chose que le prototype de l'ondulation sonore. La sensation auditive est d'ailleurs la seule qui nous fasse percevoir directement un mouvement vibratoire ; si même on admet, avec la plupart des physiciens modernes, que les autres sensations proviennent d'une transformation de semblables mouvements, il n'en reste pas moins vrai qu'elles en diffèrent qualitativement en tant que sensations, ce qui est ici la seule considération essentielle. D'autre part, après ce qui vient d'être dit, c'est dans l'éther que réside la cause du son ; mais il est bien entendu que cette cause doit être distinguée des milieux divers qui peuvent servir secondairement à la propagation du son, et qui contribuent à nous le rendre perceptible en amplifiant les vibrations éthériques élémentaires, et cela d'autant plus que ces milieux sont plus denses ; ajoutons enfin, à ce propos, que la qualité sonore est également sensible dans les quatre autres éléments, en tant que ceux-ci procèdent tous de l'éther. À part ces considérations, l'attribution de la qualité sonore à l'éther, c'est-à-dire au premier des éléments, a encore une autre raison profonde, qui se rattache à la doctrine de la primordialité et de la perpétuité du son ; mais c'est là un point auquel nous ne pouvons ici que faire une simple allusion en passant.

Le second élément, celui qui se différencie en premier lieu à partir de l'éther, est *vâyu* ou l'air ; le mot *vâyu*, dérivé de la racine verbale *vâ* qui signifie « aller » ou « se mouvoir », désigne proprement le souffle ou le vent, et, par suite, la mobilité est considérée comme le caractère essentiel de cet élément. D'une façon plus précise, l'air est, ainsi que nous l'avons déjà dit, regardé comme doué d'un mouvement transversal, mouvement dans lequel toutes les directions de l'espace ne jouent plus le même rôle comme dans le mouvement sphéroïdal que nous avons eu à envisager précédemment, mais qui s'effectue au contraire suivant une certaine direction particulière ; c'est donc en somme le mouvement rectiligne, auquel donne naissance la détermination de cette direction. Cette propagation du mouvement suivant certaines directions déterminées implique une rupture de l'homogénéité du milieu cosmique ; et nous avons dès lors un mouvement complexe, qui, n'étant plus « isotrope », doit être constitué par une combinaison ou une coordination de

mouvements vibratoires élémentaires. Un tel mouvement donne naissance à des formes également complexes, et, comme la forme est ce qui affecte en premier lieu le toucher, la qualité tangible peut être rapportée à l'air comme lui appartenant en propre, en tant que cet élément est, par sa mobilité, le principe de la différenciation des formes. C'est donc par l'effet de la mobilité que l'air nous est rendu sensible ; analogiquement, d'ailleurs, l'air atmosphérique ne devient sensible au toucher que par son déplacement ; mais, suivant la remarque que nous avons faite plus haut d'une façon générale, il faut bien se garder d'identifier l'élément air avec cet air atmosphérique, qui est un corps, comme certains n'ont pas manqué de le faire en constatant quelques rapprochements de ce genre. C'est ainsi que Kanâda déclare que l'air est incolore ; mais il est bien facile de comprendre qu'il doit en être ainsi, sans se référer pour cela aux propriétés de l'air atmosphérique, car la couleur est une qualité du feu, et celui-ci est logiquement postérieur à l'air dans l'ordre de développement des éléments ; cette qualité n'est donc pas encore manifestée au stade qui est représenté par l'air.

Le troisième élément est *têjas* ou le feu, qui se manifeste à nos sens sous deux aspects principaux, comme lumière et comme chaleur ; la qualité qui lui appartient en propre est la visibilité, et, à cet égard, c'est sous son aspect lumineux que le feu doit être envisagé ; ceci est trop clair pour avoir besoin d'explication, car c'est évidemment par la lumière seule que les corps sont rendus visibles. Selon Kanâda, « la lumière est colorée, et elle est le principe de la coloration des corps » ; la couleur est donc une propriété caractéristique de la lumière : dans la lumière elle-même, elle est blanche et resplendissante ; dans les divers corps, elle est variable, et l'on peut distinguer parmi ses modifications des couleurs simples et des couleurs mixtes ou mêlées. Notons que les Pythagoriciens, au rapport de Plutarque, affirmaient également que « les couleurs ne sont autre chose qu'une réflexion de la lumière, modifiée de différentes manières » ; on aurait donc grand tort de voir là encore une découverte de la science moderne. D'autre part, sous son aspect calorique, le feu est sensible au toucher, dans lequel il produit l'impression de la température ; l'air est neutre sous ce rapport, puisqu'il est antérieur au feu et que la chaleur est un aspect de celui-ci ; et, quant au froid, il est regardé comme une propriété caractéristique de l'eau. Ainsi, à l'égard de la température comme en ce qui concerne l'action des deux tendances ascendante et descendante que nous avons précédemment définies, le feu et l'eau s'opposent l'un à l'autre, tandis que l'air se trouve dans un état d'équilibre entre ces deux éléments. D'ailleurs, si l'on considère que le froid augmente la densité des corps en les contractant, alors que la chaleur les dilate et les subtilise, on reconnaîtra sans peine que la corrélation de la chaleur et du froid avec le feu et l'eau respectivement se trouve comprise, à titre d'application particulière et de simple conséquence, dans la théorie générale des trois *gunas* et de leur répartition dans l'ensemble du domaine élémentaire.

Le quatrième élément, *ap* ou l'eau, a pour propriétés caractéristiques, outre le froid dont nous venons de parler, la densité ou la gravité, qui lui est commune avec la terre, et la fluidité ou la viscosité, qui est la qualité par laquelle elle se distingue essentiellement de tous les autres éléments ; nous avons déjà signalé la corrélation de

ces deux propriétés avec les actions respectives de *tamas* et de *rajas*. D'autre part, la qualité sensible qui correspond à l'eau est la saveur ; et l'on peut remarquer incidemment, bien qu'il n'y ait pas lieu d'attacher une trop grande importance aux considérations de cette sorte, que ceci se trouve être en accord avec l'opinion des physiologistes modernes qui pensent qu'un corps n'est « sapide » qu'autant qu'il peut se dissoudre dans la salive ; en d'autres termes, la saveur, dans un corps quelconque, est une conséquence de la fluidité.

Enfin, le cinquième et dernier élément est *prithvî* ou la terre, qui ne possédant plus la fluidité comme l'eau correspond à la modalité corporelle la plus condensée de toutes ; aussi est-ce dans cet élément que nous trouvons à son plus haut degré la gravité, qui se manifeste dans la descente ou la chute des corps. La qualité sensible qui est propre à la terre est l'odeur ; c'est pourquoi cette qualité est regardée comme résidant dans des particules solides qui, se détachant des corps, entrent en contact avec l'organe de l'odorat. Sur ce point encore, il ne semble pas qu'il y ait désaccord avec les théories physiologiques actuelles ; mais d'ailleurs, même s'il y avait un désaccord quelconque, cela importerait peu au fond, car l'erreur devrait alors se trouver en tout cas du côté de la science profane, et non pas de celui de la doctrine traditionnelle.

Pour terminer, nous dirons quelques mots de la façon dont la doctrine hindoue envisage les organes des sens dans leur rapport avec les éléments : puisque chaque qualité sensible procède d'un élément dans lequel elle réside essentiellement, il faut que l'organe par lequel cette qualité est perçue lui soit conforme, c'est-à-dire qu'il soit lui-même de la nature de l'élément correspondant. C'est ainsi que sont constitués les véritables organes des sens, et il faut, contrairement à l'opinion des Bouddhistes, les distinguer des organes extérieurs, c'est-à-dire des parties du corps humain qui ne sont que leurs sièges et leurs instruments. Ainsi, le véritable organe de l'ouïe n'est pas le pavillon de l'oreille, mais la portion de l'éther qui est contenue dans l'oreille interne, et qui entre en vibration sous l'influence d'une ondulation sonore ; et Kanâda fait observer que ce n'est point la première onde ni les ondes intermédiaires qui font entendre le son, mais la dernière onde qui vient en contact avec l'organe de l'ouïe. De même, le véritable organe de la vue n'est pas le globe de l'œil, ni la pupille, ni même la rétine, mais un principe lumineux qui réside dans l'œil, et qui entre en communication avec la lumière émanée des objets extérieurs ou réfléchi par eux ; la luminosité de l'œil n'est pas ordinairement visible, mais elle peut le devenir dans certaines circonstances, particulièrement chez les animaux qui voient dans l'obscurité de la nuit. Il faut remarquer en outre que le rayon lumineux par lequel s'effectue la perception visuelle, et qui s'étend entre l'œil et l'objet perçu, peut être considéré dans les deux sens, d'une part comme partant de l'œil pour atteindre l'objet, et d'autre part, réciproquement, comme venant de l'objet vers la pupille de l'œil ; on trouve une théorie similaire de la vision chez les Pythagoriciens, et ceci s'accorde également avec la définition qu'Aristote donne de la sensation, conçue comme « l'acte commun du sentant et du senti ». On pourrait se livrer à des considérations du même genre pour les organes de chacun des autres sens ; mais nous pensons, par ces exemples, avoir donné à cet égard des indications suffisantes.

Telle est, exposée dans ses grandes lignes et interprétée aussi exactement que possible, la théorie hindoue des éléments, qui, outre l'intérêt propre qu'elle présente en elle-même, est susceptible de faire comprendre, d'une façon plus générale, ce qu'est le point de vue « cosmologique » dans les doctrines traditionnelles.

LXVII

Dharma

Publié dans le Voile d'Isis, octobre 1935.

Le mot *dharma* semble être un des termes sanscrits qui embarrassent le plus les traducteurs, et ce n'est pas sans raison, car, en fait, il présente de multiples sens, et il est certainement impossible de le rendre toujours uniformément par un même mot dans une autre langue ; peut-être même vaut-il mieux souvent le conserver purement et simplement, à la condition de l'expliquer par un commentaire. M. Gualtherus H. Mees, qui a consacré à ce sujet un livre paru récemment¹, et qui, bien que se bornant presque exclusivement au point de vue social, fait montre de plus de compréhension qu'on n'en rencontre chez la plupart des Occidentaux, fait remarquer très justement que, s'il y a dans ce terme une certaine indétermination, celle-ci n'est nullement synonyme de vague, car elle ne prouve point que les conceptions des anciens aient manqué de clarté, ni qu'ils n'aient pas su distinguer les différents aspects de ce dont il s'agit ; ce prétendu vague, dont on pourrait trouver bien des exemples, indique plutôt que la pensée des anciens était beaucoup moins étroitement limitée que celle des modernes, et que, au lieu d'être analytique comme celle-ci, elle était essentiellement synthétique. Il subsiste d'ailleurs encore quelque chose de cette indétermination dans un terme comme celui de « loi », par exemple, qui enferme aussi des sens bien différents les uns des autres ; et ce mot « loi » est précisément, avec celui d'« ordre », un de ceux qui, dans bien des cas, peuvent rendre le moins imparfaitement l'idée de *dharma*.

On sait que *dharma* est dérivé de la racine *dhri*, qui signifie porter, supporter, soutenir, maintenir² ; il s'agit donc proprement d'un principe de conservation des êtres, et par conséquent de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation, car toutes les applications du *dharma* se rapportent toujours au monde manifesté. Aussi n'est il pas possible d'admettre, comme l'auteur semble y être disposé, que ce terme puisse être plus ou moins un substitut d'*Âtmâ*, avec cette seule différence qu'il serait « dynamique » au lieu d'être « statique » ; *Âtmâ* est non-manifesté, donc immuable ; et *dharma* en est une

¹ *Dharma and Society* (N. V. Service, The Hague ; Luzac and Co., London). La plus grande partie du livre concerne plus spécialement la question des *varnas* ou castes, mais ce point de vue mérite de faire lui seul l'objet d'un autre article.

² Quoi qu'en dise l'auteur, une communauté de racine avec le mot « forme » nous paraît peu vraisemblable, et, en tous cas, nous ne voyons pas bien quelles conséquences on pourrait en tirer.

expression, si l'on veut, en ce sens qu'il reflète l'immutabilité principielle dans l'ordre de la manifestation ; il n'est « dynamique » que dans la mesure où manifestation implique nécessairement « devenir », mais il est ce qui fait que ce « devenir » n'est pas pur changement, ce qui y maintient toujours à travers le changement même une certaine stabilité relative. Il est d'ailleurs important de remarquer, à cet égard, que la racine *dhri* est presque identique, comme forme et comme sens, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le « pôle » ; effectivement, c'est à cette idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté qu'il convient de se référer si l'on veut comprendre vraiment la notion du *dharma* : c'est ce qui demeure invariable au centre des révolutions de toutes choses, et qui règle le cours du changement par là même qu'il n'y participe pas. Il ne faut pas oublier que, par le caractère synthétique de la pensée qu'il exprime, le langage est ici beaucoup plus étroitement lié au symbolisme que dans les langues modernes, et que c'est d'ailleurs de celui-ci qu'il tient cette multiplicité de sens dont nous parlions tout à l'heure ; et peut-être pourrait-on même montrer que la conception du *dharma* se rattache assez directement à la représentation symbolique de l'« axe » par la figure de l'« Arbre du Monde ».

D'autre part, M. Mees signale avec raison la parenté de la notion de *dharma* avec celle de *rita*, qui a étymologiquement le sens de « rectitude » (de la même façon que le *Te* de la tradition extrême-orientale, qui est aussi très proche du *dharma*), ce qui rappelle encore évidemment l'idée de « l'axe », qui est celle d'une direction constante et invariable. En même temps, ce terme *rita* est identique au mot « rite », et l'on pourrait dire en effet que ce dernier, à l'origine tout au moins, désigne tout ce qui est accompli conformément à l'ordre ; il n'en vient à prendre une acception plus restreinte que par suite de la dégénérescence qui donne naissance à une activité « profane », dans quelque domaine que ce soit. Il doit être bien entendu que le rite conserve toujours le même caractère, et que c'est l'activité non rituelle qui est en quelque sorte déviée : tout ce qui n'est que « convention » ou « coutume », sans aucune raison profonde, n'existait pas originairement ; et le rite, envisagé traditionnellement, n'a aucun rapport avec tout cela, qui ne peut jamais en être que contrefaçon ou parodie. Mais il y a encore quelque chose de plus : quand nous parlons ici de conformité à l'ordre il ne faut pas entendre seulement par là l'ordre humain, mais aussi, et même avant tout, l'ordre cosmique ; dans toute conception traditionnelle, en effet, il y a toujours une stricte correspondance entre l'un et l'autre, et c'est précisément le rite qui maintient leurs relations d'une façon consciente, impliquant en quelque sorte une collaboration de l'homme, dans la sphère où s'exerce son activité, à l'ordre cosmique lui-même.

De même, la notion du *dharma* n'est pas limitée à l'homme, mais s'étend à tous les êtres et à tous leurs états de manifestation ; c'est pourquoi une conception uniquement sociale ne saurait être suffisante pour permettre de la comprendre au fond : ce n'est là rien de plus qu'une application particulière, qui ne doit jamais être séparée de la « loi » ou « norme » primordiale et universelle dont elle n'est que la traduction en mode spécifiquement humain. Sans doute, on peut bien parler du *dharma* propre de chaque être (*swadharma*) ou de chaque groupe d'êtres, tel qu'une

collectivité humaine par exemple ; mais ceci n'est à vrai dire qu'une particularisation du *dharma* par rapport aux conditions spéciales de cet être ou de ce groupe, dont la nature et la constitution sont forcément analogues à celles de l'ensemble dont il fait partie, que cet ensemble soit un certain état d'existence ou même la manifestation toute entière, car l'analogie s'applique toujours à tous les niveaux et à tous les degrés. On voit que nous sommes ici bien loin d'une conception « morale » : si une idée comme celle de « justice » convient parfois pour rendre le sens de *dharma*, ce n'est qu'en tant qu'elle est une expression humaine de l'équilibre ou de l'harmonie, c'est-à-dire d'un des aspects du maintien de la stabilité cosmique. À plus forte raison, une idée de « vertu » ne peut s'appliquer ici que dans la mesure où elle indique que les actions d'un être sont conformes à sa propre nature, et, par là même, à l'ordre total qui a son reflet ou son image dans la nature de chacun. De même encore, si l'on considère une collectivité humaine et non plus une individualité isolée, l'idée de la « législation » ne rentre dans celle du *dharma* que parce que cette législation doit être normalement une adaptation de l'ordre cosmique au milieu social ; et ce caractère est particulièrement visible en ce qui concerne l'institution des castes, comme nous le verrons dans un prochain article. Ainsi s'expliquent en somme toutes les significations secondaires du mot *dharma* ; il n'y a de difficulté que quand on veut les considérer à part et sans voir comment elles sont dérivées d'un principe commun, qui est, pourrait-on dire, comme l'unité fondamentale à laquelle se ramène leur multiplicité³.

Avant de terminer cet aperçu, nous devons encore, pour situer plus exactement la notion du *dharma*, indiquer la place qu'il occupe parmi les buts que les Écritures traditionnelles hindoues assignent à la vie humaine. Ces buts sont au nombre de quatre, et ils sont énumérés ainsi dans un ordre hiérarchiquement ascendant : *artha*, *kâma*, *dharma*, *moksha* ; ce dernier, c'est-à-dire la « Délivrance », est seul le but suprême, et, étant au-delà du domaine de la manifestation, il est d'un ordre entièrement différent des trois autres et sans commune mesure avec ceux-ci, comme l'absolu est sans commune mesure avec le relatif. Quant aux trois premiers buts, qui se rapportent tous au manifesté, *artha* comprend l'ensemble des biens de l'ordre corporel ; *kâma* est le désir, dont la satisfaction constitue le bien de l'ordre psychique ; *dharma* étant supérieur à celui-ci, il faut considérer sa réalisation comme relevant proprement de l'ordre spirituel, ce qui s'accorde en effet avec le caractère d'universalité que nous lui avons reconnu. Il va de soi, cependant, que tous ces buts, y compris *dharma* lui-même, n'étant toujours que contingents comme la manifestation en dehors de laquelle ils ne sauraient être envisagés, ne peuvent jamais être que subordonnés par rapport au but suprême, vis-à-vis duquel ils ne sont plus en somme que de simples moyens. Chacun de ces mêmes buts est d'ailleurs subordonné aussi à ceux qui lui sont supérieurs tout en demeurant encore relatifs ; mais, lorsqu'ils sont seuls énumérés à l'exclusion de *moksha*, c'est qu'il s'agit d'un point de vue

³ Il est facile de comprendre aussi que l'application sociale du *dharma* se traduise toujours, si l'on veut employer le langage moderne, comme « devoir » et non comme « droit » ; le *dharma* propre d'un être ne peut évidemment s'exprimer que par ce qu'il doit faire lui-même, et non pas par ce que les autres doivent faire à son égard, et qui relève naturellement du *dharma* de ces autres êtres.

limité à la considération du manifesté, et c'est seulement ainsi que *dharma* peut apparaître parfois comme le but le plus élevé qui soit proposé à l'homme. Nous verrons en outre par la suite que ces buts sont plus particulièrement en correspondance respective avec les différents *varnas* ; et nous pouvons dire dès maintenant que cette correspondance repose essentiellement sur la théorie des trois *gunas*, ce qui montre bien que, ici encore, l'ordre humain apparaît comme indissolublement lié à l'ordre cosmique tout entier.

LXVIII

Varna

Publié dans le Voile d'Isis, novembre 1935.

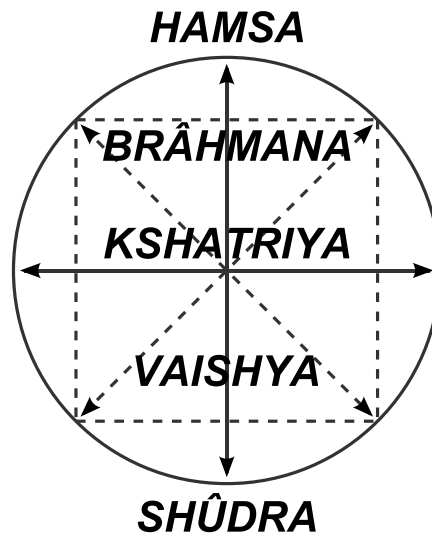
M. Gualtherus H. Mees, dans son livre *Dharma and Society* dont nous avons déjà parlé, s'étend surtout, comme nous l'avons dit, sur la question des castes ; il n'accepte d'ailleurs pas ce mot dans le sens où nous l'entendons, mais préfère garder le terme sanscrit *varna* sans le traduire, ou le rendre par une expression comme celle de « classes naturelles », qui, en effet, définit assez bien ce dont il s'agit, puisque c'est véritablement une répartition hiérarchique des êtres humains en conformité avec la nature propre de chacun d'eux. Cependant, il est à craindre que le mot « classes », même accompagné d'un qualificatif, n'évoque l'idée de quelque chose de plus ou moins comparable aux classes sociales de l'Occident, qui, elles, sont à la vérité purement artificielles, et qui n'ont rien de commun avec une hiérarchie traditionnelle, dont elles représentent tout au plus une sorte de parodie ou de caricature. Aussi trouvons-nous, pour notre part, qu'il vaut encore mieux employer le mot « castes », qui n'a assurément qu'une valeur toute conventionnelle, mais qui du moins a été fait exprès pour désigner l'organisation hindoue ; mais M Mees la réserve aux castes multiples qui existent en fait dans l'Inde actuelle, et dans lesquelles il veut voir quelque chose de tout à fait différent des *varnas* primitifs. Nous ne pouvons partager cette façon d'envisager les choses, car ce ne sont là en réalité que des subdivisions secondaires, dues à une complexité ou à une différenciation plus grande de l'organisation sociale, et, quelle que soit leur multiplicité, elles n'en rentrent pas moins toujours dans le cadre des quatre *varnas*, qui seuls constituent la hiérarchie fondamentale et demeurent nécessairement invariables, comme expression des principes traditionnels et reflet de l'ordre cosmique dans l'ordre social humain.

Il y a, sous cette distinction que veut faire M. Mees entre *varna* et « caste », une idée qui nous semble inspirée en grande partie des théories bergsoniennes sur les « sociétés ouvertes » et les « sociétés fermées », bien qu'il ne se réfère jamais expressément à celles-ci : il essaie de distinguer deux aspects du *dharma*, dont l'un correspondrait plus ou moins au *varna* et l'autre à la « caste », et dont la prédominance s'affirmerait alternativement dans ce qu'il appelle des « périodes de vie » et des « périodes de forme », auxquelles il attribue des caractères respectivement « dynamiques » et « statiques ». Nous n'avons point l'intention de discuter ici ces conceptions philosophico-historiques, qui ne reposent évidemment sur aucune donnée traditionnelle ; il est plus intéressant pour nous de relever un malentendu au sujet du mot *jāti* que l'auteur croit désigner ce qu'il appelle « caste »,

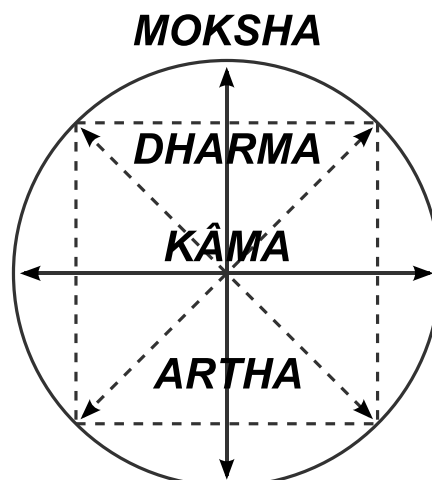
alors que, en réalité, il est tout simplement employé comme un équivalent ou un synonyme de *varna*. Ce mot *jâti* signifie littéralement « naissance », mais il ne faudrait pas l'entendre, ou du moins pas exclusivement ni en principe, au sens d'« hérédité » ; il désigne la nature individuelle de l'être, en tant qu'elle est nécessairement déterminée dès sa naissance même, comme ensemble des possibilités qu'il développera au cours de son existence ; cette nature résulte avant tout de ce qu'est l'être en lui-même, et secondairement seulement des influences du milieu, dont fait partie l'hérédité proprement dite ; encore convient-il d'ajouter que ce milieu même est normalement déterminé par une certaine loi d'« affinité », de façon à être aussi conforme que possible aux tendances propres de l'être qui y naît ; nous disons normalement, car il peut y avoir des exceptions plus ou moins nombreuses, du moins dans une période de confusion comme le *Kali-Yuga*. Cela étant, on ne voit pas du tout ce que pourrait être une caste « ouverte », si l'on entend par là (et que pourrait-on entendre d'autre ?) qu'un individu aurait la possibilité de changer de caste à un moment donné ; cela impliquerait chez lui un changement de nature qui est tout aussi inconcevable que le serait un changement subit d'espèce dans la vie d'un animal ou d'un végétal (et l'on peut remarquer que le mot *jâti* a aussi le sens d'« espèce », ce qui justifie encore plus complètement cette comparaison). Un apparent changement de caste ne pourrait être rien de plus que la réparation d'une erreur, dans le cas où l'on aurait tout d'abord attribué à l'individu une caste qui n'était pas réellement la sienne ; mais le fait qu'une telle erreur peut parfois se produire (et précisément encore par suite de l'obscurité du *Kali-Yuga*) n'empêche nullement, d'une façon générale, la possibilité de déterminer la caste véritable dès la naissance ; si M. Mees semble croire que la considération de l'hérédité interviendrait seule alors, c'est qu'il ignore sans doute que les moyens de cette détermination peuvent être fournis par certaines sciences traditionnelles, ne fût-ce que l'astrologie (qui, bien entendu, est ici tout autre chose que la prétendue « astrologie scientifique » de certains Occidentaux modernes et n'a rien à voir avec un art « conjectural » ou « divinatoire », non plus qu'avec l'empirisme des statistiques et du calcul des probabilités).

Ceci mis au point, revenons à la notion même de *varna* ; ce mot signifie proprement « couleur », mais aussi, par extension, « qualité » en général, et c'est pourquoi il peut être pris pour désigner la nature individuelle ; M. Mees écarte très justement l'interprétation bizarre proposée par certains, qui veulent voir dans le sens de « couleur » la preuve que la distinction des *varnas* aurait été, à l'origine, basée sur des différences de race, ce dont il est tout à fait impossible de trouver nulle part la moindre confirmation. La vérité est que, si des couleurs sont effectivement attribuées aux *varnas*, c'est d'une façon purement symbolique ; et la « clef » de ce symbolisme est donnée par la correspondance avec les *gunas*, correspondance qui est notamment indiquée très explicitement dans ce texte du *Vishnu-Purâna* : « Quand Brahmâ, conformément à son dessein, voulut produire le monde, des êtres en lesquels *sattwa* prévalait provinrent de sa bouche ; d'autres en lesquels *rajas* était prédominant provinrent de sa poitrine ; d'autres en lesquels *rajas* et *tamas* étaient forts l'un et l'autre provinrent de ses cuisses ; enfin, d'autres provinrent de ses pieds, ayant pour caractéristique principale *tamas*. De ces êtres furent composés les quatre *varnas*, les *Brâhmanas*, les *Kshatriyas*, les *Vaishyas* et les *Shûdras*, qui étaient provenus

respectivement de sa bouche, de sa poitrine, de ses cuisses et de ses pieds ». *Sattwa* étant représenté par la couleur blanche, celle-ci est naturellement attribuée aux *Brâhmanas* ; de même, le rouge, couleur représentative de *rajas*, l'est aux *Kshatriyas* ; les *Vaishyas*, caractérisés par un mélange des deux *gunas* inférieurs, ont pour couleur symbolique le *jaune* ; enfin, le noir, couleur de *tamas*, est par suite celle qui convient aux *Shûdras*.



La hiérarchisation des *varnas*, ainsi déterminée par les *gunas* qui prédominent respectivement en eux, se superpose exactement à celle des éléments, telle que nous l'avons exposée dans notre étude sur ce sujet* ; c'est ce que montre immédiatement la comparaison du schéma ci-contre avec celui que nous avons donné alors. Il faut seulement remarquer, pour que la similitude soit complète, que la place de l'éther doit être occupée ici par *Hamsa*, c'est-à-dire par la caste primordiale unique qui existait dans le *Krita-Yuga*, et qui contenait les quatre *varnas* ultérieurs en principe et à l'état indifférencié, de la même façon que l'éther contient les quatre autres éléments.



D'autre part, M. Mees essaie, tout en se défendant d'ailleurs de vouloir pousser trop loin les analogies, d'indiquer une correspondance des quatre *varnas* avec les

* [Cf. *La théorie hindoue des cinq éléments.*]

quatre *âshramas* ou stades réguliers de l'existence que nous n'examinerons pas ici, et aussi avec les quatre buts de la vie humaine dont nous avons parlé précédemment à propos du *dharma* ; mais, dans ce dernier cas, le fait même qu'il s'agit toujours d'une division quaternaire l'a induit à une inexactitude manifeste. En effet, il est évidemment inadmissible qu'on propose comme un but, fût-il le plus inférieur de tous, l'obtention de quelque chose qui correspondrait purement et simplement à *tamas* ; la répartition, si on l'effectue de bas en haut, doit donc commencer en réalité au degré qui est immédiatement supérieur à celui-là, ainsi que l'indique notre second schéma ; et il est facile de comprendre que *dharma* correspond bien effectivement à *sattwa*, *kâma* à *rajas*, et *artha* à un mélange de *rajas* et de *tamas*. En même temps, les relations de ces buts avec le caractère et le rôle des trois *varnas* supérieurs (c'est-à-dire de ceux dont les membres possèdent les qualités d'*ârya* et de *dwija*) apparaissent alors d'eux-mêmes : la fonction du *Vaishya* se rapporte bien à l'acquisition d'*artha* ou des biens de l'ordre corporel ; *kâma* ou le désir est le mobile de l'activité qui convient proprement au *Kshatriya* ; et le *Brâhmana* est véritablement le représentant et le gardien naturel du *dharma*. Quant à *moksha*, ce but suprême est, comme nous l'avons déjà dit, d'un ordre entièrement différent des trois autres et sans aucune commune mesure avec eux ; il se situe donc au-delà de tout ce qui correspond aux fonctions particulières des *varnas*, et il ne saurait être contenu, comme le sont les buts transitoires et contingents, dans la sphère qui représente le domaine de l'existence conditionnée, puisqu'il est précisément la libération de cette existence même ; il est aussi, bien entendu, au-delà des trois *gunas*, qui ne concernent que les états de la manifestation universelle.

Ces quelques considérations montrent assez clairement que, quand il s'agit des institutions traditionnelles, un point de vue uniquement « sociologique » est insuffisant pour aller au fond des choses, puisque le véritable fondement de ces institutions est d'ordre proprement « cosmologique » ; mais il va de soi que certaines lacunes à cet égard ne doivent pourtant point nous empêcher de reconnaître le mérite de l'ouvrage de M. Mees, qui est certainement bien supérieur à la plupart des travaux que d'autres Occidentaux ont consacrés aux mêmes questions.

LXIX

Tantrisme et magie

Publié dans les Études Traditionnelles, août-septembre 1937.

On a coutume, en Occident, d'attribuer au Tantrisme un caractère « magique », ou tout au moins de croire que la magie y joue un rôle prédominant ; il y a là une erreur d'interprétation en ce qui concerne le Tantrisme, et peut-être aussi en ce qui concerne la magie, au sujet de laquelle nos contemporains n'ont en général que des idées extrêmement vagues et confuses, ainsi que nous l'avons montré dans un de nos récents articles. Nous ne reviendrons pas présentement sur ce dernier point ; mais, prenant strictement la magie dans son sens propre, et supposant que ce soit bien ainsi qu'on l'entende, nous nous demanderons seulement ce qui, dans le Tantrisme lui-même, peut donner prétexte à cette fausse interprétation, car il est toujours plus intéressant d'expliquer une erreur que de s'en tenir à sa constatation pure et simple.

Tout d'abord, nous rappellerons que la magie, d'ordre si inférieur qu'elle soit en elle-même, est cependant une science traditionnelle authentique ; comme telle, elle peut légitimement avoir une place parmi les applications d'une doctrine orthodoxe, pourvu que ce ne soit que la place subordonnée et très secondaire qui convient à son caractère essentiellement contingent. D'autre part, étant donné que le développement effectif des sciences traditionnelles particulières est déterminé en fait par les conditions propres à telle ou telle époque, il est naturel et en quelque sorte normal que les plus contingentes d'entre elles se développent surtout dans la période où l'humanité est la plus éloignée de l'intellectualité pure, c'est-à-dire dans le *Kali-Yuga*, et qu'ainsi elles y prennent, tout en restant dans les limites qui leur sont assignées par leur nature même, une importance qu'elles n'avaient jamais pu avoir dans les périodes antérieures. Les sciences traditionnelles, quelles qu'elles soient, peuvent toujours servir de « supports » pour s'élever à une connaissance d'ordre supérieur, et c'est cela qui, plus que ce qu'elles sont en elles-mêmes, leur confère une valeur proprement doctrinale ; mais, comme nous le disons d'autre part, de tels « supports », d'une façon générale, doivent devenir de plus en plus contingents à mesure que s'accomplit la « descente » cyclique, afin de demeurer adaptés aux possibilités humaines de chaque époque. Le développement des sciences traditionnelles inférieures n'est donc en somme qu'un cas particulier de cette « matérialisation » nécessaire des « supports » dont nous avons parlé ; mais, en même temps, il va de soi que les dangers de déviation deviennent d'autant plus grands qu'on va plus loin dans ce sens, et c'est pourquoi une science telle que la magie est manifestement parmi celles qui donnent lieu le plus facilement à toute sorte de

déformations et d'usages illégitimes ; la déviation, dans tous les cas, n'est d'ailleurs imputable, en définitive, qu'aux conditions mêmes de cette période d'« obscuration » qu'est le *Kali-Yuga*.

Il est facile de comprendre la relation directe que toutes ces considérations ont avec le Tantrisme, forme doctrinale spécialement adaptée au *Kali-Yuga* ; et, si l'on ajoute que, comme nous l'avons indiqué par ailleurs, le Tantrisme insiste tout spécialement sur la « puissance » comme moyen et même comme base possible de « réalisation », on ne pourra s'étonner qu'il doive accorder par là même une importance assez considérable, on pourrait même dire le maximum d'importance compatible avec leur relativité, aux sciences qui, d'une façon ou d'une autre, sont susceptibles de contribuer au développement de cette « puissance » dans un domaine quelconque. La magie étant évidemment dans ce cas, il ne s'agit nullement de contester qu'elle trouve ici une place ; mais ce qu'il faut dire nettement, c'est qu'elle ne saurait en aucune façon constituer l'essentiel du Tantrisme : cultiver la magie pour elle-même, aussi bien d'ailleurs que prendre pour but l'étude ou la production de « phénomènes » de n'importe quel genre, c'est s'enfermer dans l'illusion au lieu de tendre à s'en libérer ; ce n'est là que la déviation, et, par conséquent, ce n'est plus le Tantrisme, aspect d'une tradition orthodoxe et « voie » destinée à conduire l'être à la véritable « réalisation ».

On reconnaît généralement assez volontiers qu'il y a une initiation tantrique, mais, le plus souvent, sans se rendre compte de ce qui est réellement impliqué par là ; tout ce que nous avons exposé à maintes reprises, au sujet des fins spirituelles qui sont celles de toute initiation régulière sans aucune exception, nous dispense d'insister longuement sur ce point. La magie comme telle, se référant exclusivement au domaine « psychique » par définition même, n'a assurément rien d'initiatique donc, si même il arrive qu'un rituel initiatique mette en œuvre certains éléments apparemment « magiques », il faudra nécessairement que, par le but qu'il leur assigne, et par la façon dont il les emploie en conformité avec ce but, il les « transforme » en quelque chose d'un tout autre ordre, où le « psychique » ne sera plus qu'un simple « support » du spirituel ; et ainsi ce n'est plus du tout de magie qu'il s'agira là en réalité, pas plus que, par exemple, il ne s'agit de géométrie quand on effectue rituellement le tracé d'un *yantra* ; le « support » pris dans sa « matérialité », si l'on peut s'exprimer ainsi, ne doit jamais être confondu avec le caractère d'ordre supérieur qui lui est essentiellement conféré par sa destination. Cette confusion ne peut être que le fait d'observateurs superficiels, incapables de voir quoi que ce soit au-delà des apparences formelles les plus extérieures, ce qui est bien en effet le cas de presque tous ceux qui, dans l'Occident moderne, ont voulu s'occuper de ces choses, et qui y ont toujours apporté toute l'incompréhension inhérente à la mentalité profane ; c'est d'ailleurs cette même confusion qui, remarquons-le en passant, est également au point de départ des interprétations « naturalistes » qu'ils ont prétendu donner de tout symbolisme traditionnel.

À ces quelques observations, nous ajouterons encore une autre d'un caractère un peu différent : on sait quelle est l'importance des éléments tantriques qui ont pénétré certaines formes du Bouddhisme, celles qui sont comprises dans la

désignation générale de *Mahâyâna* ; mais, bien loin de n'être qu'un Bouddhisme « corrompu », ainsi qu'il est de mode de le dire en Occident, ces formes représentent au contraire le résultat d'une adaptation tout à fait traditionnelle du Bouddhisme. Qu'on ne puisse plus guère, dans certains cas, retrouver facilement les caractères propres au Bouddhisme originel, cela importe peu ; ou plutôt, cela même ne fait que témoigner de l'étendue de la transformation qui a été ainsi opérée. On peut alors poser cette question : comment une pareille chose pourrait-elle bien avoir été le fait du Tantrisme, si celui-ci n'était véritablement rien de plus ni d'autre que de la magie ? Il y a là une impossibilité parfaitement évidente pour quiconque a la moindre connaissance des réalités traditionnelles ; ce n'est d'ailleurs, au fond, que l'impossibilité même qu'il y a à ce que l'inférieur produise le supérieur, ou à ce que le « plus » sorte du « moins » ; mais cette absurdité n'est-elle pas, précisément, celle qui se trouve impliquée dans toute la pensée « évolutionniste » des Occidentaux modernes, et qui par là contribue, pour une large part, à fausser irrémédiablement toutes leurs conceptions ?

LXX

Le cinquième Vêda

Publié dans les Études Traditionnelles, août-septembre 1937.

Parmi les erreurs spécifiquement modernes que nous avons eu souvent l'occasion de dénoncer, une de celles qui s'opposent le plus directement à toute compréhension vraie des doctrines traditionnelles est ce qu'on pourrait appeler l'« historicisme », qui n'est d'ailleurs, au fond, qu'une simple conséquence de la mentalité « évolutionniste » : il consiste, en effet, à supposer que toutes choses ont dû débiter de la façon la plus rudimentaire et la plus grossière, puis subir de là une élaboration progressive, si bien que telle ou telle conception serait apparue à un moment déterminé, et d'autant plus tardivement qu'elle est jugée d'ordre plus élevé, ceci impliquant qu'elle ne peut être que « le produit d'une civilisation déjà avancée », suivant une expression devenue si courante qu'elle est parfois répétée comme machinalement par ceux-là mêmes qui essaient de réagir contre une telle mentalité, mais qui n'ont que des intentions « traditionalistes » sans aucune véritable connaissance traditionnelle. À cette façon de voir, il convient d'opposer nettement l'affirmation que c'est au contraire à l'origine que tout ce qui appartient au domaine spirituel et intellectuel se trouve dans un état de perfection, dont il n'a fait ensuite que s'éloigner graduellement au cours de l'« obscurisation » qui accompagne nécessairement tout processus cyclique de manifestation ; cette loi fondamentale, que nous devons nous contenter de rappeler ici sans entrer dans de plus amples développements, suffit évidemment pour réduire à néant tous les résultats de la prétendue « critique historique ». On peut encore remarquer que celle-ci implique un parti pris bien arrêté de nier tout élément supra-humain, de traiter les doctrines traditionnelles elles-mêmes à la façon d'une « pensée » purement humaine, entièrement comparable à cet égard à ce que sont la philosophie et les sciences profanes ; à ce point de vue encore, aucun compromis n'est possible, et d'ailleurs c'est en réalité cette « pensée » profane elle-même qui est de date très récente, n'ayant pu apparaître que comme « produit d'une dégénérescence déjà avancée », pourrions-nous dire en retournant dans un sens « anti-évolutionniste » la phrase que nous citons tout à l'heure.

Si nous appliquons ces considérations générales à la tradition hindoue, nous dirons que, contrairement à l'opinion des orientalistes, il n'existe rien de tel que ce qui est appelé « Vêdisme », « Brâhmanisme » et « Hindouisme », si l'on entend par là des doctrines qui auraient vu le jour à des époques successives et se seraient remplacées les unes les autres, chacune d'elles étant caractérisée par des conceptions

essentiellement différentes de celles des autres, sinon même plus ou moins en contradiction avec celles-ci, conceptions qui se seraient ainsi formées successivement à la suite d'une « réflexion » imaginée sur le modèle de la simple spéculation philosophique. Ces diverses dénominations, si l'on tient à les conserver, ne doivent être regardées que comme désignant une seule et même tradition, à laquelle elles peuvent toutes convenir en effet ; et tout au plus pourra-t-on dire que chacune se rapporte plus directement à un certain aspect de cette tradition, les différents aspects se tenant d'ailleurs étroitement et ne pouvant en aucune façon être isolés les uns des autres. Cela résulte immédiatement du fait que la tradition dont il s'agit est, en principe, contenue intégralement dans le *Vêda*, et que, par conséquent, tout ce qui est contraire au *Vêda* ou n'en est pas légitimement dérivé est par là même exclu de cette tradition, sous quelque aspect qu'on l'envisage ; l'unité et l'invariabilité essentielles de la doctrine sont ainsi assurées, quels que soient d'ailleurs les développements et les adaptations auxquelles elle pourra donner lieu pour répondre plus particulièrement aux besoins et aux aptitudes des hommes de telle ou telle époque.

Il doit être bien entendu, en effet, que l'immutabilité de la doctrine en elle-même ne fait obstacle à aucun développement ni à aucune adaptation, à la seule condition qu'ils soient toujours en stricte conformité avec les principes, mais aussi, en même temps, que rien de tout cela ne constitue jamais des « nouveautés », puisqu'il ne saurait en tout cas s'agir d'autre chose que d'une « explication » de ce que la doctrine impliquait déjà de tout temps, ou encore d'une formulation des mêmes vérités en termes différents pour les rendre plus aisément accessibles à la mentalité d'une époque plus « obscurcie ». Ce qui pouvait tout d'abord être saisi immédiatement et sans difficulté dans le principe même, les hommes des époques postérieures ne surent plus l'y voir, à part des cas exceptionnels, et il fallut alors suppléer à ce défaut général de compréhension par un détail d'explications et de commentaires qui jusque-là n'étaient nullement nécessaires ; de plus, les aptitudes à parvenir directement à la pure connaissance devenant toujours plus rares, il fallut ouvrir d'autres « voies » mettant en œuvre des moyens de plus en plus contingents, suivant en quelque sorte, pour y remédier dans la mesure du possible, la « descente » qui s'effectuait d'âge en âge dans le parcours du cycle de l'humanité terrestre. Ainsi, pourrait-on dire, celle-ci reçut, pour atteindre ses fins transcendantes, des facilités d'autant plus grandes que son niveau spirituel et intellectuel s'abaissait davantage, afin de sauver tout ce qui pouvait l'être encore, en tenant compte des conditions déterminées inévitablement par la loi du cycle.

C'est par ces considérations qu'on peut vraiment comprendre la place qu'occupe, dans la tradition hindoue ce qui est habituellement désigné par le nom de « Tantrisme », en tant qu'il représente l'ensemble des enseignements et des moyens de « réalisation » plus spécialement appropriés aux conditions du *Kali-Yuga*. Il serait donc tout à fait erroné de voir là une doctrine à part, et à plus forte raison un « système » quelconque, comme le font toujours trop volontiers les Occidentaux ; à vrai dire, il s'agit bien plutôt d'un « esprit », s'il est permis de s'exprimer ainsi, qui, de façon plus ou moins diffuse, pénètre toute la tradition hindoue sous sa forme actuelle, de sorte qu'il serait à peu près impossible de lui assigner, à l'intérieur de

celle-ci, des limites précises et bien définies ; et, si l'on songe d'ailleurs que le début de *Kali-Yuga* remonte fort au-delà des temps dits « historiques » on devra reconnaître que l'origine même du Tantrisme, loin d'être si « tardive » que certains le prétendent, échappe forcément aux moyens restreints dont dispose l'investigation profane. Encore, quand nous parlons ici d'origine, en la faisant coïncider avec celle même du *Kali-Yuga*, cela n'est-il qu'à moitié vrai ; plus précisément, cela n'est vrai qu'à la condition de spécifier qu'il ne s'agit en cela que du Tantrisme comme tel, nous voulons dire en tant qu'expression ou manifestation extérieure de quelque chose qui, comme tout le reste de la tradition, existait dès le principe dans le *Vêda* même, bien qu'il n'ait été formulé plus explicitement et développé dans ses applications que lorsque les circonstances vinrent à l'exiger. On voit donc qu'il y a ici un double point de vue à envisager : d'une part, on peut trouver le Tantrisme jusque dans le *Vêda*, puisqu'il y est principiellement inclus, mais, d'autre part, il ne peut proprement être nommé, comme aspect distinct de la doctrine, qu'à partir du moment où il fut « explicité » pour les raisons que nous avons indiquées, et c'est en ce sens seulement qu'on doit le considérer comme particulier au *Kali-Yuga*.

La désignation de ce dont il s'agit provient de ce que les enseignements qui en constituent la base sont exprimés dans les traités qui portent le nom générique de *Tantras*, nom qui a un rapport direct avec le symbolisme du tissage dont nous avons parlé en d'autres occasions, car, au sens propre, *tantra* est la « chaîne » d'un tissu ; et nous avons fait remarquer que, ailleurs aussi, on trouve des mots de même signification appliqués aux Livres sacrés. Ces *Tantras* sont souvent regardés comme formant un « cinquième *Vêda* », spécialement destiné aux hommes du *Kali-Yuga* ; et ceci serait complètement injustifié s'ils n'étaient, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure, dérivés du *Vêda* entendu dans son acception la plus rigoureuse, à titre d'adaptation aux conditions d'une époque déterminée. Il importe d'ailleurs de considérer qu'en réalité le *Vêda* est un, principiellement et en quelque sorte « intemporellement », avant d'être devenu triple, puis quadruple dans sa formation ; s'il peut être aussi quintuple dans l'âge actuel, du fait des développements supplémentaires requis par des facultés de compréhension moins « ouvertes » et ne pouvant plus s'exercer aussi directement dans l'ordre de l'intellectualité pure, il est évident que cela n'affectera pas davantage son unité première, qui est essentiellement son aspect « perpétuel » (*sanâtana*), donc indépendant des conditions particulières de quelque âge que ce soit.

La doctrine des *Tantras* n'est donc et ne peut être en somme qu'un développement normal, suivant certains points de vue, de ce qui est déjà contenu dans le *Vêda*, puisque c'est en cela, et en cela seulement, qu'elle peut être, comme elle l'est en fait, partie intégrante de la tradition hindoue ; et, pour ce qui est des moyens de « réalisation » (*sâdhana*) prescrits par les *Tantras*, on peut bien dire que, par là même, ils sont aussi dérivés légitimement du *Vêda*, puisqu'ils ne sont au fond rien d'autre que l'application et la mise en œuvre effective de cette même doctrine. Si ces moyens, dans lesquels il faut naturellement comprendre, que ce soit à titre principal ou simplement accessoire, les rites de tout genre, paraissent cependant revêtir un certain caractère de « nouveauté » par rapport à ceux qui les ont précédés, c'est qu'il

n'y avait pas lieu de les envisager dans les époques antérieures, si ce n'est peut-être à titre de pures possibilités, puisque les hommes n'en avaient alors aucun besoin et qu'ils disposaient d'autres moyens qui convenaient mieux à leur nature. Il y a là quelque chose de tout à fait comparable à ce qu'est le développement spécial d'une science traditionnelle à telle ou telle époque, développement qui ne constitue pas davantage une « apparition » spontanée ou une « innovation » quelconque, puisque, dans ce cas également, il ne peut jamais s'agir réellement que d'une application des principes, donc de quelque chose qui avait en ceux-ci une préexistence au moins implicite, et qu'il était toujours possible, par conséquent, de rendre explicite à n'importe quel moment, à supposer qu'il y ait eu quelque raison de le faire ; mais, précisément, cette raison ne se trouve en fait que dans les circonstances contingentes qui conditionnent une époque déterminée.

Maintenant, que les rites strictement « védiques », nous voulons dire tels qu'ils étaient « au commencement », ne soient plus actuellement praticables, c'est ce qui ne résulte que trop clairement du seul fait que le *soma*, qui y joue un rôle capital, est perdu depuis un temps qu'il est impossible d'évaluer « historiquement » ; et il est bien entendu que, quand nous parlons ici du *soma*, celui-ci doit être considéré comme représentant tout un ensemble de choses dont la connaissance, d'abord manifeste et accessible à tous, est devenue cachée au cours du cycle, tout au moins pour l'humanité ordinaire. Il fallait donc qu'il y eût dès lors pour ces choses des « suppléances » qui, nécessairement, ne pouvaient se trouver que dans un ordre inférieur au leur, ce qui revient à dire que les « supports » grâce auxquels une « réalisation » demeura possible devinrent de plus en plus « matérialisés » d'une époque à l'autre, conformément à la marche descendante du développement cyclique ; une relation comme celle du vin au *soma*, quant à leur usage rituel, pourrait servir d'exemple symbolique. Cette « matérialisation » ne doit d'ailleurs pas être entendue simplement au sens le plus restreint et le plus ordinaire du mot ; telle que nous l'envisageons, elle commence à se produire, peut-on dire, dès qu'on sort de la connaissance pure, qui seule est aussi la pure spiritualité ; et l'appel à des éléments d'ordre sentimental ou volitif, par exemple, n'est pas un des moindres signes d'une semblable « matérialisation », même si ces éléments sont employés d'une façon légitime, c'est-à-dire, s'ils ne sont pris que comme moyens subordonnés à une fin qui demeure toujours la connaissance, puisque, s'il en était autrement, on ne pourrait plus en aucune façon parler de « réalisation », mais seulement d'une déviation, d'un simulacre ou d'une parodie, toutes choses qui, cela va sans dire, sont rigoureusement exclues par l'orthodoxie traditionnelle, sous quelque forme et à quelque niveau qu'on puisse l'envisager.

Ce que nous venons d'indiquer en dernier lieu s'applique exactement au Tantrisme, dont la « voie », d'une façon générale, apparaît comme plus « active » que « contemplative », ou, en d'autres termes, comme se situant plutôt du côté de la « puissance » que de celui de la connaissance ; et un fait particulièrement significatif, sous ce rapport, est l'importance qu'il donne à ce qui est désigné comme la « voie du héros » (*vîra-mârga*). Il est évident que *vîrya*, terme équivalent au latin *virtus*, du moins selon l'acception qu'avait celui-ci avant qu'il n'ait été détourné dans un sens

« moral » par les Stoïciens, exprime proprement la qualité essentielle et en quelque sorte « typique », non du Brâhmane, mais du Kshatriya ; et le *vîra* se distingue du *pashu*, c'est-à-dire de l'être assujetti aux liens de l'existence commune, moins par une connaissance effective que par une affirmation volontaire « d'autonomie », qui, à ce stade, peut encore, suivant l'usage qu'il en fera, l'écarter du but aussi bien que l'y conduire. Le danger, en effet, est ici que la « puissance » ne soit recherchée pour elle-même et ne devienne ainsi un obstacle au lieu d'être un appui, et que l'individu n'en arrive à se prendre pour sa propre fin ; mais il va de soi que ce n'est là que la déviation et l'abus, qui ne résultent jamais en définitive que d'une incompréhension dont la doctrine ne saurait aucunement être rendue responsable ; et, au surplus, ce que nous venons de dire ne concerne que la « voie » comme telle, non le but qui, en réalité, insistons-y encore, est toujours le même et ne peut en aucun cas être autre que la connaissance, puisque ce n'est que par celle-ci et dans celle-ci que l'être se « réalise » véritablement dans toutes ses possibilités. Il n'en est pas moins vrai que les moyens proposés pour atteindre ce but sont marqués, comme ils doivent l'être inévitablement, par les caractères spéciaux du *Kali-Yuga* : qu'on se souvienne, à ce propos, que le rôle propre du « héros » est partout et toujours représenté comme une « quête », qui, si elle peut-être couronnée de succès, risque aussi d'aboutir à un échec ; et la « quête » même suppose qu'il y a, lorsque le « héros » paraît, quelque chose qui a été perdu antérieurement et qu'il s'agit pour lui de retrouver ; cette tâche, au terme de laquelle le *vîra* deviendra *divya*, pourra être définie, si l'on veut, comme la recherche du *soma* ou du « breuvage d'immortalité » (*amritâ*), ce qui est d'ailleurs, au point de vue symbolique, l'exact équivalent de ce que fut en Occident la « quête du Graal » ; et, par le *soma* retrouvé, la fin du cycle rejoint son commencement dans l'« intemporel ».

LXXI

Nâma-rûpa

Publié dans les Études Traditionnelles, mars 1940.

On sait que, dans la tradition hindoue, l'individualité est considérée comme constituée par l'union de deux éléments, ou plus exactement de deux ensembles d'éléments, qui sont désignés respectivement par les termes *nâma* et *rûpa*, signifiant littéralement « nom » et « forme », et généralement réunis dans l'expression composée *nâma-rûpa*, qui comprend ainsi l'individualité tout entière, *Nâma* correspond au côté « essentiel » de cette individualité, et *rûpa* à son côté « substantiel » ; c'est donc à peu près l'équivalent de l'*εἶδος* et de la *ὕλη* d'Aristote, ou de ce que les scolastiques ont appelé « forme » et « matière » ; mais, ici, il faut bien prendre garde à une imperfection assez fâcheuse de la terminologie occidentale : la « forme », en effet, équivaut alors à *nâma*, tandis que, quand on prend le même mot dans son sens habituel, c'est au contraire *rûpa* qu'on est obligé de traduire par « forme »¹. Le mot « matière » n'étant pas sans inconvénients non plus, pour des raisons que nous avons déjà expliquées en d'autres occasions et sur lesquelles nous ne reviendrons pas présentement, nous trouvons bien préférable l'emploi des termes « essence » et « substance », pris naturellement dans le sens relatif où ils sont susceptibles de s'appliquer à une individualité.

À un autre point de vue quelque peu différent, *nâma* correspond aussi à la partie subtile de l'individualité, et *rûpa* à sa partie corporelle ou sensible ; mais d'ailleurs, au fond, cette distinction coïncide avec la précédente, car ce sont précisément ces deux parties subtile et corporelle qui, dans l'ensemble de l'individualité jouent en somme le rôle d'« essence » et de « substance » l'une par rapport à l'autre. Dans tous les cas, quand l'être est affranchi de la condition individuelle, on peut dire qu'il est par là même « au-delà du nom et de la forme », puisque ces deux termes complémentaires sont proprement constitutifs de l'individualité comme telle ; il est bien entendu qu'il s'agit en cela de l'être qui est passé à un état supra-individuel, car, dans un autre état individuel, donc encore « formel », il retrouverait forcément l'équivalent de *nâma* et de *rûpa*, bien que la « forme » ne soit plus alors corporelle comme elle l'est dans l'état humain.

¹ En anglais, on pourrait jusqu'à un certain point éviter l'équivoque en convenant de rendre la « forme » scolastique par *form* et la « forme », au sens ordinaire par *shape* ; mais, en français, il est impossible de trouver deux mots permettant de faire une semblable distinction.

Cependant, il faut dire aussi que *nâma* est susceptible d'une certaine transposition dans laquelle il n'est plus le corrélatif de *rûpa* ; cela apparaît notamment lorsqu'il est dit que ce qui subsiste quand un homme meurt est *nâma*². Il est vrai qu'on pourrait penser tout d'abord qu'il ne s'agit là que des prolongements extra-corporels de l'individualité humaine ; cette façon de voir est d'ailleurs acceptable en un certain sens, en tant que *rûpa* s'identifie au corps ; il n'y aurait pas alors une véritable transposition à proprement parler, mais la partie subtile de l'individualité continuerait simplement à être désignée comme *nâma* après la disparition de la partie corporelle. Il pourrait même encore en être ainsi quand ce *nâma* est dit être « sans fin », car ceci peut ne s'entendre que de la perpétuité cyclique ; un cycle quelconque peut aussi être dit « sans fin », en ce sens que sa fin rejoint analogiquement son commencement, comme on le voit notamment par l'exemple du cycle annuel (*samvatsara*)³. Pourtant, il n'en est évidemment plus de même quand il est précisé que l'être qui subsiste comme *nâma* est passé dans le monde des *dêvas*⁴, c'est-à-dire dans un état « angélique » ou supra-individuel ; un tel état étant « informel », on ne peut plus parler de *rûpa*, tandis que *nâma* est transposé en un sens supérieur, ce qui est possible en vertu du caractère supra-sensible qui y est attaché même dans son acception ordinaire et individuelle ; dans ce cas l'être est encore « au-delà de la forme », mais il ne serait aussi « au-delà du nom » que s'il était parvenu à l'état inconditionné, et non pas seulement à un état qui, si élevé qu'il puisse être, appartient encore au domaine de l'existence manifestée. Nous pouvons remarquer que c'est sans doute là ce que signifie, dans les doctrines théologiques occidentales, la conception suivant laquelle la nature angélique (*dêvatwa*) est une « forme » pure (ce qu'on pourrait rendre en sanscrit par *shuddha-nâma*), c'est-à-dire non unie à une « matière » ; en effet, en tenant compte des particularités du langage scolastique que nous avons signalées plus haut, cela revient exactement à dire qu'il s'agit de ce que nous appelons un état « informel »⁵.

Dans cette transposition, *nâma* équivaut encore au grec εἶδος, mais entendu cette fois au sens platonicien plutôt qu'au sens aristotélicien : c'est l'« idée », non pas dans l'acception psychologique et « subjective » que lui donnent les modernes, mais au sens transcendant de l'« archétype », c'est-à-dire comme réalité du « monde intelligible », dont le « monde sensible » n'offre qu'un reflet ou une ombre⁶ ; on peut d'ailleurs, à cet égard, prendre ici le « monde sensible » comme représentant symboliquement tout le domaine de la manifestation formelle, le « monde intelligible » étant celui de la manifestation informelle, c'est-à-dire le monde des *dêvas*. C'est aussi de cette façon qu'il faut entendre l'application du terme *nâma* au modèle « idéal » que l'artiste doit tout d'abord contempler intérieurement, et d'après

² *Bṛihad-Aranyaka Upanishad*, III, 2, 12.

³ *Jaiminîya Upanishad*, *Brâhmana*, I, 35.

⁴ *Ibid.*, III.9.

⁵ Il n'en est pas moins vrai que la nature angélique, comme tout ce qui est manifesté, comporte nécessairement un mélange d'« acte » et de « puissance » ; certains paraissent avoir assimilé purement et simplement ces deux termes à la « forme » et à la « matière », qui y correspondent en effet, mais qui ont normalement une acception plus restreinte ; et ces différences de terminologie ne sont pas sans avoir donné certaines confusions.

⁶ On se rappellera ici le symbolisme de la caverne de Platon.

lequel il réalise ensuite son œuvre sous une forme sensible, qui est proprement *rûpa*, de telle sorte que, quand l'« idée » s'est ainsi « incorporée », l'œuvre d'art peut être regardée, tout comme l'être individuel, comme une combinaison de *nâma* et de *rûpa*⁷. Il y a ainsi, pour ainsi dire, une « descente » (*avatarana*) de l'« idée » dans le domaine formel ; ce n'est pas, bien entendu, que l'« idée » en soit affectée en elle-même, mais plutôt qu'elle se reflète dans une certaine forme sensible, qui procède d'elle et à laquelle elle donne en quelque sorte la vie ; on pourrait dire encore, à cet égard, que l'« idée » en elle-même correspond à l'« esprit », et que son aspect « incorporé » correspond à l'« âme ». Cette similitude de l'œuvre d'art permet de comprendre d'une façon plus précise la véritable nature du rapport qui existe entre l'« archétype » et l'individu, et, par suite, de celui des deux sens du terme *nâma*, selon qu'il est appliqué dans le domaine « angélique » ou dans le domaine humain, c'est-à-dire qu'il désigne, d'une part, le principe informel ou « spirituel » de l'être, qu'on peut appeler aussi sa pure « essence », et, d'autre part, la partie subtile de l'individualité, qui n'est « essence » qu'en un sens tout relatif et par rapport à sa partie corporelle, mais qui, à ce titre, représente l'« essence » dans le domaine individuel et peut donc y être considérée comme un reflet de la véritable « essence » transcendante.

Il reste maintenant à expliquer le symbolisme qui est inhérent aux termes mêmes de *nâma* et de *rûpa*, et qui permet de passer de leur sens littéral, c'est-à-dire de l'acception comme des mots « nom » et « forme », aux applications que nous venons d'envisager. La relation peut paraître plus évidente à première vue pour la « forme » que pour le « nom », peut-être parce que, en ce qui concerne cette « forme », nous ne sortons pas en somme de l'ordre sensible, auquel se rapporte directement le sens ordinaire des mots ; du moins, il en est ainsi quand il s'agit de l'existence humaine ; et, s'il s'agissait d'un autre état individuel, il suffirait de considérer qu'il doit y avoir nécessairement une certaine correspondance entre la constitution de l'être manifesté dans cet état et celle de l'individu humain, par là même que c'est toujours d'un état « formel » qu'il est question. D'autre part, pour bien comprendre la vraie signification de *nâma*, il faut faire appel à des notions moins communément répandues, et il faut avant tout se souvenir que, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le « nom » d'un être, même entendu littéralement, est effectivement une expression de son « essence » ; ce « nom » est d'ailleurs aussi un « nombre » au sens pythagoricien et kabbalistique, et l'on sait que, même au simple point de vue de la filiation historique, la conception de l'« idée » platonicienne, dont nous parlions tout à l'heure, se rattache étroitement à celle de « nombre » pythagoricien.

Ce n'est pas tout : il importe de remarquer encore que le « nom », au sens littéral, est proprement un son, donc appartient à l'ordre auditif, tandis que la « forme » appartient à l'ordre visuel ; ici, l'« œil » (ou la vue) est donc pris comme

⁷ Sur ce point, et aussi pour une bonne partie des autres considérations exposées dans cet article, voir Ananda K. Coomaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, dans le recueil commémoratif du centenaire de Shri Râmakrishna, *The Cultural heritage of India*, vol. III, pp. 485-513.

symbole de l'expérience sensible, tandis que l'« oreille » (ou l'ouïe) est prise comme symbole de l'intellect « angélique » ou intuitif⁸ ; et c'est également ainsi que la « révélation », ou l'intuition directe des vérités intelligibles, est représentée comme une « audition » (d'où la signification traditionnelle du mot *shruti*)⁹. Il va de soi que, en elles-mêmes, l'ouïe et la vue relèvent également du domaine sensible ; mais, pour leur transposition symbolique, lorsqu'elles y sont ainsi mises en rapport l'une avec l'autre, il y a à envisager entre elles une certaine hiérarchie, qui résulte de l'ordre de développement des éléments, et par conséquent des qualités sensibles qui s'y rapportent respectivement : la qualité auditive, se rapportant à l'éther qui est le premier des éléments, est plus « primordiale » que la qualité visuelle, qui se rapporte au feu ; et l'on voit que, par là, la signification du terme *nâma* se relie d'une façon directe à des idées traditionnelles qui ont dans la doctrine hindoue un caractère vraiment fondamental, nous voulons dire celle de la « primordialité du son » et celle de la « perpétuité du Vêda ».

⁸ Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, I, 4, 17.

⁹ Il convient d'ajouter cependant que, dans certains cas, la vue et son organe peuvent aussi symboliser l'intuition intellectuelle (l'« œil de la Connaissance » dans la tradition hindoue, ou « œil du cœur » dans la tradition islamique) ; mais il s'agit alors d'un autre aspect du symbolisme de la lumière, et par conséquent de la « visibilité », différent de celui que nous avons à considérer présentement, car dans ce dernier interviennent surtout les rapports de la vue et de l'ouïe, ou des qualités sensibles correspondantes ; on doit toujours se souvenir que le symbolisme traditionnel n'est jamais « systématique ».

LXXII

Mâyâ

Publié dans les Études Traditionnelles, juillet-août 1947.

M. A. K. Coomaraswamy a fait remarquer récemment¹ qu'il est préférable de traduire *Mâyâ* par « art » plutôt que par « illusion » comme on le fait le plus habituellement ; cette traduction correspond en effet à un point de vue qu'on pourrait dire plus principiel. « Celui qui produit la manifestation par le moyen de son "art" est l'Architecte divin, et le monde est son "œuvre d'art" ; comme tel, le monde n'est ni plus ni moins irréel que ne le sont nos propres œuvres d'art, qui, à cause de leur impermanence relative, sont aussi irréelles si on les compare à l'art qui "réside" dans l'artiste. »

Le danger principal de l'emploi du mot « illusion », en effet, c'est qu'on risque trop souvent de le faire synonyme d'« irréalité » entendue d'une façon absolue, c'est-à-dire de considérer les choses qu'on dit illusoires comme n'étant qu'un néant pur et simple, alors qu'il s'agit seulement de degrés différents dans la réalité ; mais nous reviendrons plus loin sur ce point. Pour le moment, nous ajouterons à ce propos que la traduction assez fréquente de *Mâyâ* par « magie », qu'on a prétendu parfois appuyer sur une similitude verbale tout extérieure et qui ne résulte en fait d'aucune parenté étymologique, nous paraît fortement influencée par le préjugé occidental moderne qui veut que la magie n'ait que des effets purement imaginaires, dépourvus de toute réalité, ce qui revient encore à la même erreur. En tout cas, même pour ceux qui reconnaissent la réalité, dans leur ordre relatif, des phénomènes produits par la magie, il n'y a évidemment aucune raison d'attribuer aux productions de l'« art » divin un caractère spécialement « magique », non plus d'ailleurs que de restreindre de quelque autre façon la portée du symbolisme qui les assimile aux « œuvres d'art » entendues dans leur sens le plus général².

« *Mâyâ* est le "pouvoir" maternel (*Shakti*) par lequel agit l'Entendement divin » ; plus précisément encore, elle est *Kriyâ-Shakti*, c'est-à-dire l'« Activité divine » (qui est *Ichchhâ-Shakti*). Comme telle, elle est inhérente à *Brahma* même ou au Principe suprême ; elle se situe donc à un niveau incomparablement supérieur à

¹ Compte tenu du livre posthume d'Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art Civilization*, dans la *Review of Religion*, n° de mars 1947.

² Il est bien entendu que ce sens doit être conforme à la conception traditionnelle de l'art, et non pas aux théories « esthétiques » des modernes.

celui de *Prakriti*, et, si celle-ci est aussi appelée *Mâyâ*, notamment dans le *Sânkhya*, c'est qu'elle n'est en réalité que le reflet de cette *Shakti* dans l'ordre « cosmologique »³ ; on peut d'ailleurs remarquer ici l'application du sens inverse de l'analogie, la suprême Activité se reflétant dans la pure passivité, et la « toute-puissance » principielle dans la potentialité de la *materia prima*. De plus, *Mâyâ*, par là même qu'elle est l'« art » divin qui réside dans le Principe, s'identifie aussi à la « Sagesse », *Sophia*, entendue exactement dans le même sens que dans la tradition judéo-chrétienne ; et, comme telle, elle est la mère de l'*Avatâra* : elle l'est tout d'abord, quant à sa génération éternelle, en tant que *Shakti* du Principe, qui ne fait d'ailleurs qu'un avec le Principe lui-même dont elle n'est que l'aspect « maternel »⁴ ; et elle l'est aussi, quant à sa naissance dans le monde manifesté, en tant que *Prakriti*, ce qui montre encore plus nettement la connexion existant entre ces deux aspects supérieur et inférieur de *Mâyâ*⁵.

Nous pouvons faire une autre remarque, se rattachant directement à ce qui vient d'être dit de l'« art » divin, en ce qui concerne la signification du « voile de *Mâyâ* » : celui-ci est avant tout le « tissu » dont est faite la manifestation du tissage dont nous avons parlé ailleurs⁶, et, bien qu'on semble généralement ne pas s'en rendre compte, cette signification est indiquée très clairement dans certaines représentations, où sur ce voile sont figurés des êtres divers appartenant au monde manifesté. Ce n'est donc que secondairement que ce voile apparaît en même temps comme cachant ou enveloppant en quelque sorte le Principe, et cela parce que le déploiement de la manifestation dissimule en effet celui-ci à nos regards ; ce point de vue, qui est celui des êtres manifestés, est d'ailleurs encore inverse du point de vue principiel, car il fait apparaître la manifestation comme « extérieure » par rapport au Principe, tandis qu'elle ne peut en réalité lui être qu'« intérieure », puisque rien ne saurait exister d'une façon quelconque en dehors du Principe qui, par là même qu'il est infini, contient nécessairement toutes choses en soi.

Ceci nous ramène à la question de l'illusion : ce qui est proprement illusoire, c'est le point de vue qui fait considérer la manifestation comme extérieure au Principe ; et c'est en ce sens que l'illusion est aussi « ignorance » (*avidyâ*), c'est-à-dire précisément le contraire ou l'inverse de la « Sagesse » dont nous parlions plus haut ; c'est là, pourrait-on dire, l'autre face de *Mâyâ*, mais à la condition d'ajouter que cette face n'existe que comme conséquence de la façon erronée dont nous envisageons ses productions. Celles-ci sont véritablement autres que ce qu'elles nous semblent être, car elles expriment toutes quelque chose du Principe, comme toute

³ Dans la terminologie occidentale, on pourrait dire ici qu'il ne faut pas confondre la *Natura naturans* avec la *Natura naturata*, bien que toutes deux soient désignées par le nom de *Natura*.

⁴ Krishna dit : « Bien que sans naissance, ... Je nais de ma propre *Mâyâ* » (*Bhagavad-Gîtâ*, IV, 6).

⁵ Cf. *La Grande Triade*, ch. I^{er}, partie finale ; il doit être bien entendu à ce propos que la tradition chrétienne, n'envisageant pas distinctement l'aspect « maternel » dans le Principe même, ne peut, explicitement tout au moins, se placer, quant à sa conception de la Theotokos, qu'au second des deux points de vue que nous venons d'indiquer. Comme le dit M. Coomaraswamy, « ce n'est pas par accident que le nom de la mère de Bouddha est *Mâyâ* » (de même que, chez les Grecs, *Maïa* est la mère d'Hermès) ; c'est là-dessus que repose aussi le rapprochement que certains ont voulu faire entre ce nom de *Mâyâ* et celui de *Maria*.

⁶ *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

œuvre d'art exprime quelque chose de son auteur, et c'est là ce qui fait toute leur réalité ; celle-ci n'est donc qu'une réalité dépendante et « participée », qui peut être dite nulle au regard de la réalité absolue du Principe⁷, mais qui, en elle-même, n'en est pas moins une réalité. L'illusion peut donc, si l'on veut, être entendue en deux sens différents, soit comme une fausse apparence que les choses prennent par rapport à nous, soit comme une moindre réalité de ces choses mêmes par rapport au Principe ; mais, dans l'un et l'autre cas, elle implique nécessairement un fondement réel, et, par conséquent, elle ne saurait jamais être en aucune façon assimilée à un pur néant.

⁷ M. Coomaraswamy rappelle à cet égard une parole de saint Augustin : « *Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt* » (*Confessions*, XI, 4).

LXXIII

Sanâtana Dharma

Publié dans les Cahiers du Sud, n° spécial Approches de l'Inde, 1949.

La notion du *Sanâtana Dharma* est une de celles qui n'ont pas d'équivalent exact en Occident, si bien qu'il paraît impossible de trouver un terme ou une expression qui la rende entièrement et sous tous ses aspects ; toute traduction qu'on pourrait en proposer serait, sinon tout à fait fausse, du moins très insuffisante. Ananda K. Coomaraswamy pensait que l'expression qui pouvait peut-être le mieux en donner tout au moins une approximation était celle de *Philosophia Perennis*, prise dans le sens où elle était entendue au moyen âge ; cela est vrai en effet à certains égards, mais il y a cependant de notables différences, qu'il est d'autant plus utile d'examiner que certains semblent croire trop facilement à la possibilité d'assimiler purement et simplement ces deux notions l'une à l'autre.

Nous devons remarquer tout d'abord que la difficulté ne porte pas sur la traduction du mot *sanâtana*, dont le latin *perennis* est bien réellement un équivalent ; c'est proprement de « pérennité » ou de perpétuité qu'il agit ici, et non point d'éternité comme on le dit parfois. En effet, ce terme *sanâtana* implique une idée de durée, tandis que l'éternité, au contraire, est essentiellement la « non-durée » ; la durée dont il s'agit est indéfinie, si l'on veut, ou plus précisément « cyclique », dans l'acception du grec *aiônios*, qui n'a pas davantage le sens d'« éternel », que les modernes, par une regrettable confusion, lui attribuent trop souvent. Ce qui est perpétuel en ce sens, c'est ce qui subsiste constamment du commencement à la fin d'un cycle ; et, suivant la tradition hindoue, le cycle qui doit être envisagé en ce qui concerne le *Sanâtana Dharma* est un *Manvantara*, c'est-à-dire la durée de manifestation d'une humanité terrestre. Nous ajouterons tout de suite, car on en verra plus loin toute l'importance, que *sanâtana* a aussi le sens de « primordial » et il est d'ailleurs facile d'en comprendre le lien très direct avec celui que nous venons d'indiquer, puisque ce qui est véritablement perpétuel ne peut être que ce qui remonte à l'origine même du cycle. Enfin, il doit être bien entendu que cette perpétuité, avec la stabilité qu'elle implique nécessairement, si elle ne doit aucunement être confondue avec l'éternité et n'a même avec elle aucune commune mesure, est cependant comme un reflet, dans les conditions de notre monde, de l'éternité et de l'immutabilité qui appartiennent aux principes mêmes dont le *Sanâtana Dharma* est l'expression par rapport à celui-ci.

Le mot *perennis*, en lui-même, peut comprendre aussi tout ce que nous venons d'expliquer ; mais il serait assez difficile de dire jusqu'à quel point les scolastiques du moyen âge, au langage desquels appartient plus particulièrement le terme de *Philosophia Perennis*, pouvaient en avoir nettement conscience, car leur point de vue, tout en étant évidemment traditionnel, ne s'étendait pourtant qu'à un domaine extérieur et par là même limité sous de multiples rapports. Quoi qu'il en soit, et en admettant qu'on puisse, indépendamment de toute considération historique, restituer à ce mot la plénitude de sa signification, il n'en resterait pas moins que ce qui appelle les plus sérieuses réserves quant à l'assimilation dont nous avons parlé, c'est l'emploi du terme *Philosophia*, qui correspond précisément d'une certaine façon à cette limitation du point de vue scolastique. D'abord, ce mot, étant donné surtout l'usage qu'en font habituellement les modernes, peut trop facilement donner lieu à des équivoques ; on pourrait, il est vrai, les dissiper en ayant soin de préciser que la *Philosophia Perennis* n'est point « une » philosophie, c'est-à-dire une conception particulière, plus ou moins bornée et systématique, et ayant pour auteur tel ou tel individu, mais le fonds commun d'où procèdent toutes les philosophies dans ce qu'elles ont de réellement valable ; et cette façon de l'envisager répondrait certainement en effet à la pensée des scolastiques. Seulement, il n'y en aurait pas moins là une impropriété, car ce dont il s'agit, s'il est considéré comme une expression authentique de la vérité comme il doit l'être, serait bien plutôt *Sophia* que *Philosophia* ; la « sagesse » ne doit pas être confondue avec l'aspiration qui y tend ou la recherche qui peut y conduire, et celles-ci sont tout ce que désigne proprement, suivant son étymologie même, le mot « philosophie ». On dira peut-être que celui-ci est susceptible d'une certaine transposition, et, bien que celle-ci ne nous paraisse pas s'imposer comme il en serait si l'on n'avait vraiment aucun terme meilleur à sa disposition, nous n'entendons pas en contester la possibilité ; mais, même dans le cas le plus favorable, il sera encore fort loin de pouvoir être regardé comme un équivalent de *Dharma*, car il ne pourra jamais désigner qu'une doctrine qui, quelle que soit l'étendue du domaine qu'elle embrassera en fait, demeurera en tout cas uniquement théorique, et qui, par conséquent, ne correspondra aucunement à tout ce que comprend le point de vue traditionnel dans son intégralité. Dans celui-ci, en effet, la doctrine n'est jamais envisagée comme une simple théorie se suffisant à elle-même, mais comme une connaissance qui doit être réalisée effectivement et, de plus, elle comporte des applications s'étendant à toutes les modalités de la vie humaine sans aucune exception.

Cette extension résulte de la signification même du mot *Dharma*, qu'il est d'ailleurs impossible de rendre entièrement par un terme unique dans les langues occidentales : par sa racine *dhri* qui a les sens de porter, supporter, soutenir, maintenir, il désigne avant tout un principe de conservation des êtres, et par conséquent de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation. Il est important de remarquer que la racine *dhri* est presque identique, comme forme et comme signification, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le « pôle » ; c'est effectivement à cette idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté qu'il convient de se référer si l'on veut comprendre la notion du *Dharma* dans son sens le plus profond : c'est ce qui demeure

invariable au centre des révolutions de toutes choses, et qui règle le cours du changement par là même qu'il n'y participe pas. Il ne faut pas oublier, à cet égard, que le langage, par le caractère synthétique de la pensée qu'il exprime, est ici beaucoup plus étroitement lié au symbolisme qu'il ne l'est dans les langues modernes, où un tel lien ne subsiste plus dans une certaine mesure qu'en vertu d'une lointaine dérivation ; et peut-être pourrait-on même montrer, si cela ne s'éloignait trop de notre sujet, que cette notion du *Dharma* se rattache assez directement à la représentation symbolique de l'« axe » par la figure de l'« Arbre du Monde ».

On pourrait dire que le *Dharma*, si l'on ne devait l'envisager ainsi qu'en principe, est nécessairement *sanâtana*, et même dans une acception plus étendue que celle que nous avons indiquée plus haut, puisque, au lieu de se limiter à un certain cycle et aux êtres qui s'y manifestent, elle s'applique également à tous les êtres et à tous leurs états de manifestation. Nous retrouvons en effet ici l'idée de permanence et de stabilité ; mais il va de soi que celle-ci, en dehors de laquelle il ne saurait être aucunement question de *Dharma*, peut cependant être appliquée, d'une façon relative, à différents niveaux et dans des domaines plus ou moins restreints, et c'est là ce qui justifie toutes les acceptions secondaires ou « spécialisées » dont ce même terme est susceptible. Par là même qu'il doit être conçu comme principe de conservation des êtres, le *Dharma* réside, pour ceux-ci, dans la conformité à leur nature essentielle ; on peut donc parler, en ce sens, du *dharma* propre de chaque être, qui est désigné plus précisément comme *swadharma*, ou de chaque catégorie d'êtres, aussi bien que de celui d'un monde ou d'un état d'existence, ou seulement d'une portion déterminée de celui-ci, de celui d'un certain peuple ou d'une certaine période ; et, quand on parle de *Sanâtana Dharma*, c'est alors, comme nous l'avons dit, de l'ensemble d'une humanité qu'il s'agit, et cela pendant toute la durée de sa manifestation, qui constitue un *Manvantara*. On peut encore dire, dans ce cas, que c'est la « loi » ou la « norme » propre de ce cycle, formulée dès son origine par le *Manu* qui le régit, c'est-à-dire par l'Intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ; et c'est là, en principe, le véritable sens du *Mânava-Dharma*, indépendamment de toutes les adaptations particulières qui pourront en être dérivées, et qui recevront d'ailleurs légitimement la même désignation parce qu'elles n'en seront en somme que comme des traductions requises par telles ou telles circonstances de temps et de lieu. Il faut cependant ajouter que, en pareil cas, il peut arriver que l'idée même de « loi » entraîne en fait une certaine restriction, car, bien qu'elle puisse aussi, comme il en est pour son équivalent hébraïque *Thorah*, être appliquée par extension au contenu de tout l'ensemble des Écritures sacrées, ce à quoi elle fait penser de la façon la plus immédiate est naturellement l'aspect « législatif » proprement dit, qui assurément est fort loin de constituer toute la tradition, quoiqu'il en soit partie intégrante dans toute civilisation qui peut être qualifiée de normale. Cet aspect n'est en réalité qu'une application à l'ordre social, mais qui d'ailleurs, comme toutes les autres applications, présuppose nécessairement la doctrine purement métaphysique qui est la partie essentielle et fondamentale de la tradition, la connaissance principielle dont tout le reste dépend entièrement et sans laquelle rien de vraiment traditionnel, dans quelque domaine que ce soit, ne saurait exister en aucune façon.

Nous avons parlé de l'Ordre universel, qui est, dans la manifestation, l'expression de la Volonté divine, et qui revêt dans chaque état d'existence des modalités particulières déterminées par les conditions propres à cet état ; le *Dharma* pourrait, sous un certain rapport tout au moins, être défini comme conformité à l'ordre, et c'est là ce qui explique l'étroite parenté existant entre cette notion et celle de *rita*, qui est aussi l'ordre et a étymologiquement le sens de « rectitude » comme le *Te* de la tradition extrême-orientale avec lequel le *Dharma* hindou a bien des rapports, ce qui rappelle encore évidemment l'idée de l'« axe », qui est celle d'une direction constante et invariable. En même temps, ce terme *rita* est manifestement identique au mot « rite », et ce dernier, dans son acception primitive, désignait aussi, en effet, tout ce qui est accompli conformément à l'ordre ; dans une civilisation intégralement traditionnelle, et à plus forte raison à l'origine même, tout a un caractère proprement rituel. Le rite n'en vient à prendre une acception plus restreinte que par suite de la dégénérescence qui donne naissance à une activité « profane », dans quelque domaine que ce soit ; toute distinction de « sacré » et de « profane » suppose, en effet, que certaines choses sont désormais envisagées en dehors du point de vue traditionnel, au lieu que celui-ci s'applique à toutes également, et ces choses, par là même qu'elles sont considérées comme « profanes », sont véritablement devenues *adharma* ou *anrita*. Il doit être bien entendu que le rite, qui correspond alors au « sacré », conserve au contraire toujours le même caractère « dharmique », si l'on peut s'exprimer ainsi, et représente ce qui demeure encore tel qu'il était antérieurement à cette dégénérescence, et que c'est l'activité non rituelle qui n'est réellement qu'une activité déviée ou anormale. En particulier, tout ce qui n'est que « convention » ou « coutume », sans aucune raison profonde, et d'institution purement humaine, n'existait pas originairement et n'est que le produit d'une déviation ; et le rite, envisagé traditionnellement comme il doit l'être pour mériter ce nom, n'a, quoi que certains puissent en penser, absolument aucun rapport avec tout cela, qui ne peut jamais en être que contrefaçon ou parodie. De plus, et ceci est encore un point essentiel, quand nous parlons ici de conformité à l'ordre, il ne faut pas entendre seulement par là l'ordre humain, mais aussi, et même avant tout, l'ordre cosmique ; dans toute conception traditionnelle, en effet, il y a toujours une stricte correspondance entre l'un et l'autre, et c'est précisément le rite qui maintient leurs relations d'une façon consciente, impliquant en quelque sorte une collaboration de l'homme dans la sphère où s'exerce son activité, à l'ordre cosmique lui-même.

Il résulte de là que, si l'on envisage le *Sanâtana Dharma* en tant que tradition intégrale, il comprend principiellement toutes les branches de l'activité humaine, qui sont d'ailleurs « transformées » par là, puisque, du fait de cette intégration, elles participent du caractère « non-humain » qui est inhérent à toute tradition, ou qui, pour mieux dire, constitue l'essence même de la tradition comme telle. C'est donc l'exact opposé de l'« humanisme », c'est-à-dire du point de vue qui prétend tout réduire au niveau purement humain, et qui, au fond, ne fait qu'un avec le point de vue profane lui-même ; et c'est en quoi, notamment, la conception traditionnelle des sciences et des arts diffère profondément de leur conception profane, à tel point qu'on pourrait dire, sans exagération, qu'elle en est séparée par un véritable abîme. Au point de vue traditionnel, toute science et tout art ne sont réellement valables et légitimes qu'en

tant qu'ils se rattachent aux principes universels, de telle sorte qu'ils apparaissent en définitive comme une application de la doctrine fondamentale dans un certain ordre contingent, de même que la législation et l'organisation sociale en sont une aussi dans un autre domaine. Par cette participation à l'essence de la tradition, science et art ont aussi, dans tous leurs modes d'opération, ce caractère rituel dont nous avons parlé tout à l'heure, et dont aucune activité n'est dépourvue tant qu'elle demeure ce qu'elle doit être normalement ; et nous ajouterons qu'il n'y a, à ce point de vue, aucune distinction à faire entre les arts et les métiers, qui traditionnellement ne sont qu'une seule et même chose. Nous ne pouvons insister davantage ici sur toutes ces considérations, que nous avons d'ailleurs développées déjà en d'autres occasions ; mais nous pensons du moins en avoir dit assez pour montrer combien tout cela dépasse sous tous les rapports la « philosophie », en quelque sens que celle-ci puisse être entendue.

Maintenant, il doit être facile de comprendre ce qu'est en réalité le *Sanâtana Dharma* : ce n'est pas autre chose que la Tradition primordiale, qui seule subsiste continuellement et sans changement à travers tout le *Manvantara* et possède ainsi la perpétuité cyclique, parce que sa primordialité même la soustrait aux vicissitudes des époques successives, et qui seule aussi peut, en toute rigueur, être regardée comme véritablement et pleinement intégrale. D'ailleurs, par suite de la marche descendante du cycle et de l'obscurité spirituelle qui en résulte, la Tradition primordiale est devenue cachée et inaccessible pour l'humanité ordinaire ; elle est la source première et le fonds commun de toutes les formes traditionnelles particulières, qui en procèdent par adaptation aux conditions spéciales de tel peuple ou de telle époque, mais aucune de celles-ci ne saurait être identifiée au *Sanâtana Dharma* même ou en être considérée comme une expression adéquate, bien que cependant elle en soit toujours comme une image plus ou moins voilée. Toute tradition orthodoxe est un reflet et, pourrait-on dire, un « substitut » de la Tradition primordiale, dans toute la mesure où le permettent les circonstances contingentes, de sorte que, si elle n'est pas le *Sanâtana Dharma*, elle le représente cependant véritablement pour ceux qui y adhèrent et y participent d'une façon effective, puisqu'ils ne peuvent l'atteindre qu'à travers elle, et que d'ailleurs elle en exprime, sinon l'intégralité, du moins tout ce qui les concerne directement, et cela sous la forme la mieux appropriée à leur nature individuelle. En un certain sens, toutes ces formes traditionnelles diverses sont contenues principiellement dans le *Sanâtana Dharma*, puisqu'elles en sont autant d'adaptations régulières et légitimes, et que même aucun des développements dont elles sont susceptibles au cours des temps ne saurait jamais être autre chose au fond, et, en un autre sens inverse et complémentaire de celui-là, elles contiennent toutes le *Sanâtana Dharma* comme ce qu'il y a en elles de plus intérieur et de plus « central » étant, dans leurs différents degrés d'extériorité, comme des voiles qui le recouvrent et ne le laissent transparaître que d'une façon atténuée et plus ou moins partielle.

Cela étant vrai pour toutes les formes traditionnelles, ce serait une erreur de vouloir assimiler purement et simplement le *Sanâtana Dharma* à l'une d'entre elles, quelle qu'elle soit d'ailleurs, par exemple à la tradition hindoue telle qu'elle se présente actuellement à nous ; et, si cette erreur est parfois commise en fait, ce ne

peut être que par ceux dont l'horizon, en raison des circonstances dans lesquelles ils se trouvent, est limité exclusivement à cette seule tradition. Si cependant cette assimilation est légitime dans une certaine mesure suivant ce que nous venons d'expliquer, les adhérents de chacune des autres traditions pourraient dire aussi, dans le même sens et au même titre, que leur propre tradition est le *Sanâtana Dharma* ; une telle affirmation serait toujours vraie en un sens relatif, bien qu'elle soit évidemment fausse au sens absolu. Il y a pourtant une raison pour laquelle la notion du *Sanâtana Dharma* apparaît comme liée plus particulièrement à la tradition hindoue : c'est que celle-ci est, de toutes les formes traditionnelles présentement vivantes, celle qui dérive le plus directement de la Tradition primordiale, si bien qu'elle en est en quelque sorte comme la continuation à l'extérieur, en tenant compte toujours, bien entendu, des conditions dans lesquelles se déroule le cycle humain et dont elle-même donne une description plus complète que toutes celles qu'on pourrait en trouver ailleurs, et qu'ainsi elle participe à un plus haut degré que toutes les autres à sa perpétuité. En outre, il est intéressant de remarquer que la tradition hindoue et la tradition islamique sont les seules qui affirment explicitement la validité de toutes les autres traditions orthodoxes ; et, s'il en est ainsi, c'est parce que, étant la première et la dernière en date au cours du *Manvantara*, elles doivent intégrer également, quoique sous des modes différents, toutes ces formes diverses qui se sont produites dans l'intervalle, afin de rendre possible le « retour aux origines » par lequel la fin du cycle devra rejoindre son commencement, et qui, au point de départ d'un autre *Manvantara*, manifestera de nouveau à l'extérieur le véritable *Sanâtana Dharma*.

Il nous faut encore signaler deux conceptions erronées qui ne sont que trop répandues à notre époque, et qui témoignent d'une incompréhension certainement beaucoup plus grave et plus complète que l'assimilation du *Sanâtana Dharma* à une forme traditionnelle particulière. L'une de ces conceptions est celle des soi-disant « réformateurs » ; comme il s'en rencontre aujourd'hui jusque dans l'Inde même, qui croient pouvoir retrouver le *Sanâtana Dharma* en procédant à une sorte de simplification plus ou moins arbitraire de la tradition, qui ne correspond en réalité qu'à leurs propres tendances individuelles, et qui trahit le plus souvent des préjugés dus à l'influence de l'esprit moderne et occidental. Il est à remarquer que, généralement, ce que ces « réformateurs » s'attachent à éliminer ainsi avant tout est précisément ce qui a la signification la plus profonde, soit parce que celle-ci leur échappe entièrement, soit parce qu'elle va à l'encontre de leurs idées préconçues ; et cette attitude est assez comparable à celle des « critiques » qui rejettent comme « interpolations » tout ce qui, dans un texte, ne s'accorde pas avec l'idée qu'ils s'en font ou avec le sens qu'ils veulent y trouver. Quand nous parlons de « retour aux origines » comme nous le faisons tout à l'heure, c'est assurément de tout autre chose qu'il s'agit, et de quelque chose qui ne dépend d'ailleurs aucunement de l'initiative des individus comme tels ; on ne voit du reste pas du tout pourquoi la Tradition primordiale devrait être simple comme ces gens le prétendent, si ce n'est que, par infirmité ou faiblesse intellectuelle, on souhaite qu'il en soit ainsi ; et pourquoi la vérité serait-elle obligée de s'accommoder à la médiocrité des facultés de compréhension de la moyenne des hommes actuels ? pour se rendre compte qu'il n'en est rien, il suffit de comprendre, d'une part, que le *Sanâtana Dharma* contient

tout ce qui s'exprime à travers toutes les formes traditionnelles sans exception, avec quelque chose de plus encore, et, d'autre part, que ce sont nécessairement les vérités de l'ordre le plus élevé et le plus profond qui sont devenues le plus inaccessibles du fait de l'obscurité spirituelle et intellectuelle inhérente à la descente cyclique ; dans ces conditions, la simplicité chère aux modernistes de toute sorte est évidemment aussi loin que possible de constituer une marque de l'ancienneté d'une doctrine traditionnelle, et à plus forte raison de sa primordialité.

L'autre conception erronée sur laquelle nous voulons appeler l'attention appartient surtout aux diverses écoles contemporaines qui se rattachent à ce qu'on est convenu de désigner sous le nom d'« occultisme » : celles-ci procèdent habituellement par « syncretisme », c'est-à-dire en rapprochant les diverses traditions, dans la mesure où elles peuvent les connaître, d'une façon toute extérieure et superficielle, non pas même pour essayer d'en dégager ce qu'elles ont de commun, mais seulement pour juxtaposer tant bien que mal des éléments empruntés aux unes et aux autres ; et le résultat de ces constructions aussi hétéroclites que fantaisistes est présenté comme l'expression d'une « sagesse antique » ou d'une « doctrine archaïque » dont seraient issues toutes les traditions, et qui devrait ainsi être identique à la Tradition primordiale ou au *Sanâtana Dharma*, bien que ces termes semblent d'ailleurs à peu près ignorés des écoles en question. Il va de soi que tout cela, quelles qu'en soient les prétentions, ne saurait avoir la moindre valeur et ne répond qu'à un point de vue purement profane, d'autant plus que ces conceptions s'accompagnent presque invariablement d'une méconnaissance totale de la nécessité, pour quiconque veut pénétrer à un degré quelconque dans le domaine de la spiritualité, d'adhérer avant tout à une tradition déterminée ; et il est bien entendu que nous voulons parler en cela d'une adhésion effective avec toutes les conséquences qu'elle implique, y compris la pratique des rites de cette tradition, et non point d'une vague sympathie « idéale » comme celle qui porte certains Occidentaux à se déclarer hindous ou bouddhistes sans trop savoir ce que c'est, et en tout cas sans même jamais songer à obtenir un rattachement réel et régulier à ces traditions. C'est pourtant là le point de départ dont nul ne peut se dispenser, et ce n'est qu'ensuite que chacun pourra, suivant la mesure de ses capacités, chercher à aller plus loin ; il ne s'agit pas là, en effet, de spéculations dans le vide, mais d'une connaissance qui doit être essentiellement ordonnée en vue d'une réalisation spirituelle. C'est seulement par là que, de l'intérieur des traditions, et nous pourrions dire plus exactement encore de leur centre même, si l'on réussit à y parvenir, on peut prendre réellement conscience de ce qui constitue leur unité essentielle et fondamentale, donc atteindre véritablement la pleine connaissance du *Sanâtana Dharma*.

Tradition extrême-orientale

LXXIV

« Les influences errantes »

*Traduction en français, revue par René Guénon,
de l'article original en arabe publié dans la revue El Maarifah, n°7, novembre 1931,
pour sa publication ultérieure dans les Études Traditionnelles,
qui a eu lieu en mars-avril 1962.*

En traitant des éléments divers qui produisent les phénomènes que les spirites attribuent à ce qu'ils appellent des « esprits », nous avons fait allusion à ces forces subtiles que les taoïstes chinois appellent « influences errantes ». Nous allons donner là-dessus quelques explications complémentaires, pour écarter la confusion dans laquelle tombent trop facilement ceux – malheureusement nombreux à notre époque – qui connaissent les sciences modernes de l'Europe plus que les connaissances anciennes de l'Orient.

Nous avons fait remarquer que les influences dont il s'agit ici, étant de nature psychique, sont plus subtiles que les forces du monde sensible ou corporel. Il convient donc de ne pas les confondre avec celles-ci, même si certains de leurs effets sont similaires. Cette ressemblance pourrait surtout faire assimiler ces forces à celle de l'électricité ; elle s'explique simplement par l'analogie des lois qui régissent les divers états et les divers mondes, par la correspondance grâce à laquelle se réalisent l'ordre et l'harmonie de tous les degrés de l'Existence.

Ces « influences errantes » comprennent des variétés très distinctes les unes des autres. Certes, nous trouvons aussi dans le monde sensible des influences très variées ; mais dans le monde psychique les choses sont beaucoup plus complexes encore, par là même que le domaine psychique est beaucoup moins restreint que le domaine sensible.

Cette appellation générale d'« influences errantes » s'applique à toutes les énergies non individualisées, c'est-à-dire toutes celles qui agissent dans le milieu cosmique sans entrer dans la constitution d'un être défini quelconque. Dans certains cas, ces forces sont telles par leur nature même ; dans d'autres cas, elles dérivent d'éléments psychiques désintégrés, provenant d'anciens organismes vivants et particulièrement d'êtres humains, comme nous l'avons dit dans notre précédent article.

En réalité, il s'agit là d'un certain ordre de forces naturelles qui ont leurs lois propres et qui ne peuvent pas plus échapper à ces lois que les autres forces naturelles.

S'il semble le plus souvent que les effets de ces forces se manifestent d'une façon capricieuse et incohérente, cela n'est dû qu'à l'ignorance des lois qui les régissent. Il suffit, par exemple, d'envisager les effets de la foudre qui ne le cèdent pas en étrangeté à ceux des forces dont nous parlons, pour comprendre qu'il n'y a réellement là rien d'extraordinaire. Et ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles peuvent les capter et les utiliser comme les autres forces.

Ici il importe de distinguer deux cas à l'égard de la direction de ces forces et de leur utilisation. On peut arriver à ce résultat, soit à l'aide d'intermédiaires faisant partie du monde subtil, tels que les êtres connus sous le nom de *djinns*, soit à l'aide d'êtres humains vivants, qui naturellement possèdent aussi les états correspondant au monde subtil, ce qui leur permet d'y exercer également une action. Les êtres qui dirigent ainsi ces forces par leur volonté – qu'ils soient hommes ou *djinns* – leur donnent une sorte d'individualité factice et temporaire qui n'est que le reflet de leur individualité propre et comme une ombre de cette dernière. Mais il advient fréquemment aussi que ces mêmes forces soient attirées inconsciemment, par des êtres qui en ignorent les lois, mais qui y sont prédisposés par des particularités naturelles, comme par exemple, les personnes que l'on est convenu de nommer aujourd'hui « médiums ».

Ceux-ci prêtent aux forces avec lesquelles ils entrent ainsi en relation, une apparence d'individualité, mais au détriment de l'intégrité de leurs propres états psychiques qui subissent de ce fait un déséquilibre pouvant aller jusqu'à une désintégration partielle de l'individualité.

Il y a une remarque très importante à faire sur ce genre de captation inconsciente ou involontaire, où l'être est à la merci des forces extérieures au lieu de les diriger. Une telle attraction peut être exercée sur ces forces, non seulement par des êtres humains ou médiums comme il vient d'être dit, mais aussi à travers d'autres êtres vivants et même des objets inanimés, ou parfois par des lieux déterminés où elles viennent se concentrer de façon à produire des phénomènes assez singuliers. Ces êtres ou ces objets jouent – s'il nous est permis d'employer un terme impropre mais justifié par l'analogie avec les lois des forces physiques – un rôle de « condensateurs ». Cette condensation peut s'effectuer spontanément ; mais, d'autre part, il est possible à ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles, de les fixer par certains procédés, en prenant pour support certaines substances ou certains objets dont la nature est déterminée par le résultat qu'on veut en obtenir. Inversement, il est possible aussi à ces personnages de dissoudre les agglomérations de force subtile, qu'elles aient été formées volontairement par eux ou par d'autres, ou qu'elles se soient constituées spontanément. À cet égard, le pouvoir des pointes métalliques a été connu de tout temps, et il y a là une analogie remarquable avec les phénomènes électriques. Il arrive même que, lorsqu'on frappe avec une pointe le point précis où se trouve ce que l'on pourrait appeler le « nœud » de la condensation, il en jaillit des étincelles. Si, ainsi qu'il arrive souvent, cette condensation avait été produite par un sorcier, celui-ci peut être blessé ou tué par la réaction de ce coup, à quelque distance qu'il se trouve. De tels phénomènes ont été observés en tous temps et en tous lieux.

On peut comprendre les deux opérations ci-dessus mentionnées de « condensation » et de « dissolution » par leur analogie avec certains cas où l'on met en œuvre des forces d'un ordre plus ou moins différent, comme en alchimie, car elles se rapportent en dernier ressort à des lois très générales, bien connues de la science antique, plus particulièrement en Orient, mais, à ce qu'il semble, totalement inconnues des modernes.

C'est dans l'intervalle compris entre ces deux phases extrêmes de « condensation » et de « dissolution », que celui qui a capté les forces subtiles peut leur prêter cette sorte de conscience qui leur donne une individualité apparente, capable d'induire en erreur l'observateur jusqu'à lui persuader qu'il a affaire à des êtres véritables.

La possibilité de « condenser » les forces sur des supports de nature très diverse, et d'en obtenir des résultats d'apparence exceptionnelle et surprenante, montre l'erreur des modernes quand ils soutiennent que la présence d'un « médium » humain est indispensable.

Remarquons ici qu'avant le spiritisme, l'emploi d'un être humain comme « condensateur » était exclusivement le fait de sorciers de l'ordre le plus inférieur, en raison des graves dangers qu'il présente pour cet être.

Nous ajouterons à ce qui précède que, outre le mode d'action dont nous venons de parler, il en existe un autre tout différent, reposant sur la condensation des forces subtiles, non plus sur des êtres ou des objets étrangers à l'individu qui accomplit ce travail, mais sur cet individu lui-même, de façon à lui permettre de les utiliser à volonté et à lui donner ainsi une possibilité permanente de produire certains phénomènes. L'usage de cette méthode est surtout répandu dans l'Inde, mais il convient de dire que ceux qui s'appliquent à produire des phénomènes extraordinaires par ce procédé aussi bien que par tout autre de ceux qui ont été énumérés ci-dessus, ne méritent point l'intérêt que certains leur accordent. En réalité, ce sont des gens dont le développement intérieur s'est arrêté à un certain stade pour une raison quelconque, au point qu'il ne leur est plus possible de le dépasser, ni par conséquent, d'appliquer leur activité à des choses d'un ordre plus élevé.

À la vérité, la connaissance complète des lois qui permettent à l'être humain de diriger les forces subtiles a toujours été réservée à un nombre très restreint d'individus, par suite du danger qui résulterait de leur usage généralisé parmi des gens malintentionnés.

Il existe en Chine un traité très répandu sur les « influences errantes ». Cependant, ce traité n'envisage qu'une application très spéciale de ces forces à l'origine des maladies et à leur traitement ; tout le reste n'a jamais fait l'objet que d'un enseignement purement oral.

D'ailleurs, ceux qui connaissent les lois de ces « influences errantes » de façon complète, se contentent habituellement de cette connaissance et se désintéressent totalement de l'application ou de l'utilisation pratique de ces forces subtiles. Ils se

refusent à provoquer le moindre phénomène pour étonner les autres ou pour satisfaire leur curiosité. Et si d'aventure, ils se voient contraints à produire certains phénomènes – pour des motifs totalement différents de ceux dont il est parlé ci-dessus et dans des circonstances spéciales – ils le font à l'aide de méthodes entièrement différentes et en utilisant à ces fins des forces d'un autre ordre, même si les résultats paraissent extérieurement semblables.

En effet, s'il existe une analogie entre les forces sensibles telles que l'électricité et les forces psychiques ou subtiles, il en existe une également entre ces dernières et des forces spirituelles qui peuvent, par exemple, agir également en se concentrant sur certains objets ou en certains lieux déterminés. Il est possible aussi, d'autre part, que des forces si différentes dans leur nature produisent des effets en apparence similaire. Ces ressemblances toutes superficielles sont la source d'erreurs et de confusions fréquentes, que ne peuvent éviter ceux qui s'en tiennent à la constatation des phénomènes. C'est ainsi qu'il est possible à de vulgaires sorciers, au moins jusqu'à un certain point, d'imiter quelques faits miraculeux. En dépit d'une ressemblance purement apparente quant au résultat, il n'existe évidemment rien de commun entre les causes qui, dans les deux cas, sont totalement différentes les unes des autres.

Il ne rentre pas dans le cadre de notre sujet de traiter de l'action des forces spirituelles. Néanmoins, de ce qui précède, nous pouvons tirer la conclusion suivante : les seuls phénomènes ne sauraient constituer un critère ou une preuve à l'appui de quoi que ce soit, ni en aucune façon établir la vérité d'une théorie quelconque. D'ailleurs, les mêmes phénomènes doivent souvent être expliqués de façons différentes suivent les cas et il est bien rare qu'il n'y ait, pour des phénomènes donnés, qu'une seule explication possible.

Pour finir, nous dirons qu'une science véritable ne peut être constituée qu'en partant d'en haut, c'est-à-dire de principes, pour les appliquer aux faits qui n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées. Cette attitude est aux antipodes de celle de la science occidentale moderne, qui veut partir des phénomènes sensibles pour en déduire des lois générales, comme si le « plus » pouvait sortir du « moins », comme si l'inférieur pouvait contenir le supérieur, comme si la matière pouvait mesurer et limiter l'esprit.

Taoïsme et Confucianisme

Publié dans le Voile d'Isis, août-septembre 1932.

Les peuples anciens, pour la plupart, ne se sont guère préoccupés d'établir pour leur histoire une chronologie rigoureuse ; certains ne se servirent même, tout au moins pour les époques les plus reculées, que de nombres symboliques, qu'on ne saurait, sans commettre une grave erreur, prendre pour des dates au sens ordinaire et littéral de ce mot. Les Chinois constituent, à cet égard, une exception assez remarquable : ils sont peut-être le seul peuple qui ait constamment pris soin, depuis l'origine même de sa tradition, de dater ses annales au moyen d'observations astronomiques précises, comportant la description de l'état du ciel au moment où se sont produits les événements dont le souvenir a été conservé. On peut donc, en ce qui concerne la Chine et son antique histoire, être plus affirmatif qu'en beaucoup d'autres cas ; et l'on sait ainsi que cette origine de la tradition que l'on peut appeler proprement chinoise remonte à environ 3 700 ans avant l'ère chrétienne. Par une coïncidence assez curieuse, cette même époque est aussi le commencement de l'ère hébraïque ; mais, pour cette dernière, il serait difficile de dire à quel événement, en réalité, se rapporte ce point de départ.

Une telle origine, pour si éloignée qu'elle puisse paraître lorsqu'on la compare à celle de la civilisation gréco-romaine et aux dates de l'antiquité dite « classique », est pourtant, à vrai dire, encore assez récente ; quel était, avant cette époque, l'état de la race jaune, qui habitait alors vraisemblablement certaines régions de l'Asie centrale ? Il est impossible de le préciser, en l'absence de données suffisamment explicites ; il semble que cette race ait traversé une période d'obscurcissement, d'une durée indéterminée, et qu'elle ait été tirée de ce sommeil à un moment qui fut aussi marqué par des changements importants pour d'autres parties de l'humanité. Il se peut donc, et même c'est la seule chose qui soit affirmée assez nettement, que ce qui apparaît comme un commencement n'ait été véritablement que le réveil d'une tradition fort antérieure, qui dut d'ailleurs être mise alors sous une autre forme, pour s'adapter à des conditions nouvelles. Quoi qu'il en soit, l'histoire de la Chine, ou de ce qui est ainsi appelé aujourd'hui, ne commence proprement qu'à Fo-hi, qui est regardé comme son premier empereur ; et il faut ajouter tout de suite que ce nom de Fo-hi, auquel est attaché tout l'ensemble des connaissances qui constituent l'essence même de la tradition chinoise, sert en réalité à désigner toute une période, qui s'étend sur une durée de plusieurs siècles.

Fo-hi, pour fixer les principes de la tradition, fit usage de symboles linéaires aussi simples et en même temps aussi synthétiques que possible : le trait continu et le trait brisé, signes respectifs du *yang* et du *yin*, c'est-à-dire des deux principes actif et passif qui, procédant d'une sorte de polarisation de la suprême Unité métaphysique, donnent naissance à toute la manifestation universelle. Des combinaisons de ces deux signes, dans toutes leurs dispositions possibles, sont formés les huit *koua* ou « trigrammes », qui sont toujours demeurés les symboles fondamentaux de la tradition extrême-orientale. Il est dit que, « avant de tracer les trigrammes, Fo-hi regarda le Ciel, puis baissa les yeux vers la Terre, en observa les particularités, considéra les caractères du corps humain et de toutes les choses extérieures »¹. Ce texte est particulièrement intéressant en ce qu'il contient l'expression formelle de la grande Triade : le Ciel et la Terre, ou les deux principes complémentaires dont sont produits tous les êtres, et l'homme, qui, participant de l'un et de l'autre par sa nature, est le terme moyen de la Triade, le médiateur entre le Ciel et la Terre. Il convient de préciser qu'il s'agit ici de l'« homme véritable », c'est-à-dire de celui qui, parvenu au plein développement de ses facultés supérieures, « peut aider le Ciel et la Terre dans l'entretien et la transformation des êtres, et, par cela même, constituer un troisième pouvoir avec le Ciel et la Terre »². Il est dit aussi que Fo-hi vit un dragon sortir du fleuve, unissant en lui les puissances du Ciel et de la Terre, et portant les trigrammes inscrits sur son dos ; et ce n'est là qu'une autre façon d'exprimer symboliquement la même chose.

Toute la tradition fut donc d'abord contenue essentiellement et comme en germe dans les trigrammes, symboles merveilleusement aptes à servir de support à des possibilités indéfinies : il ne restait qu'à en tirer tous les développements nécessaires, soit dans le domaine de la pure connaissance métaphysique, soit dans celui de ses applications diverses à l'ordre cosmique et à l'ordre humain. Pour cela, Fo-hi écrivit trois livres, dont le dernier, appelé *Yi-king* ou « Livre des mutations », est seul parvenu jusqu'à nous ; et le texte de ce livre est encore tellement synthétique qu'il peut être entendu en des sens multiples, d'ailleurs parfaitement concordants entre eux, selon qu'on s'en tient strictement aux principes ou qu'on veut les appliquer à tel ou tel ordre déterminé. Ainsi outre le sens métaphysique, il y a une multitude d'applications contingentes, d'inégale importance, qui constituent autant de sciences traditionnelles : applications logique, mathématique, astronomique, physiologique, sociale, et ainsi de suite ; il y a même une application divinatoire, qui est d'ailleurs regardée comme une des plus inférieures de toutes, et dont la pratique est abandonnée aux jongleurs errants. Du reste, c'est là un caractère commun à toutes les doctrines traditionnelles que de contenir en elles-mêmes, dès l'origine, les possibilités de tous les développements concevables, y compris ceux d'une indéfinie variété de sciences dont l'Occident moderne n'a pas la moindre idée, et de toutes les adaptations qui pourront être requises par les circonstances ultérieures. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les enseignements renfermés dans le *Yi-king*, et que Fo-hi lui-même

¹ Livre des Rites de Tcheou.

² *Tchoung-young*, XXII.

déclarait avoir tirés d'un passé très ancien et très difficile à déterminer, soient devenus à leur tour la base commune des deux doctrines dans lesquelles la tradition chinoise s'est continuée jusqu'à nos jours, et qui pourtant, en raison des domaines totalement différents auxquels elles se rapportent, peuvent sembler à première vue n'avoir aucun point de contact : le Taoïsme et le Confucianisme.

Quelles sont les circonstances qui, au bout d'environ trois mille ans, rendirent nécessaire une réadaptation de la doctrine traditionnelle, c'est-à-dire un changement portant, non sur le fond qui demeure toujours rigoureusement identique à lui-même, mais sur les formes dans lesquelles cette doctrine est en quelque sorte incorporée ? C'est là encore un point qu'il serait sans doute difficile d'élucider complètement, car ces choses, en Chine aussi bien qu'ailleurs, sont de celles qui ne laissent guère de traces dans l'histoire écrite, où les effets extérieurs sont beaucoup plus apparents que les causes profondes. En tout cas, ce qui paraît certain, c'est que la doctrine, telle qu'elle avait été formulée à l'époque de Fo-hi, avait cessé d'être comprise généralement dans ce qu'elle a de plus essentiel ; et sans doute aussi les applications qui en avaient été tirées autrefois, notamment au point de vue social, ne correspondaient-elles plus aux conditions d'existence de la race, qui avaient dû se modifier très sensiblement dans l'intervalle.

On était alors au VI^e siècle avant l'ère chrétienne ; et il est à remarquer qu'en ce siècle se produisirent des changements considérables chez presque tous les peuples, de sorte que ce qui se passa alors en Chine semble devoir être rattaché à une cause, peut-être difficile à définir, dont l'action affecta toute l'humanité terrestre. Ce qui est singulier, c'est que ce VI^e siècle peut être considéré, d'une façon très générale, comme le début de la période proprement « historique » : quand on veut remonter plus loin, il est impossible d'établir une chronologie même approximative, sauf dans quelques cas exceptionnels comme l'est précisément celui de la Chine ; à partir de cette époque, au contraire, les dates des événements sont partout connues avec une assez grande exactitude ; assurément, il y a là un fait qui mériterait quelque réflexion. Les changements qui eurent lieu alors présentèrent d'ailleurs des caractères différents suivant les pays : dans l'Inde, par exemple, on vit naître le Bouddhisme, c'est-à-dire une révolte contre l'esprit traditionnel, allant jusqu'à la négation de toute autorité, jusqu'à une véritable anarchie dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social ; en Chine, par contre, c'est strictement dans la ligne de la tradition que se constituèrent simultanément les deux formes doctrinales nouvelles auxquelles on donne les noms de Taoïsme et de Confucianisme.

Les fondateurs de ces deux doctrines, Lao-tseu et Kong-tseu, que les Occidentaux ont appelé Confucius, furent donc contemporains, et l'histoire nous apprend qu'ils se rencontrèrent un jour. « As-tu découvert le Tao ? » demanda Lao-tseu. « Je l'ai cherché vingt-sept ans, répondit Kong-tseu, et je ne l'ai pas trouvé. » Là-dessus, Lao-tseu se borna à donner à son interlocuteur ces quelques conseils : « Le sage aime l'obscurité ; il ne se livre pas à tout venant ; il étudie les temps et les circonstances. Si le moment est propice, il parle ; sinon, il se tait. Celui qui est possesseur d'un trésor ne le montre pas à tout le monde ; ainsi, celui qui est véritablement sage ne dévoile pas la sagesse à tout le monde. Voilà tout ce que j'ai à

te dire : fais-en ton profit. » Kong-tseu, revenant de cette entrevue disait : « J'ai vu Lao-tseu ; il ressemble au dragon. Quant au dragon, j'ignore comment il peut être porté par les vents et les nuages et s'élever jusqu'au ciel. »

Cette anecdote, rapportée par l'historien Sse-matsien, définit parfaitement les positions respectives des deux doctrines, nous devrions plutôt dire des deux branches de doctrine, en lesquelles allait désormais se trouver divisée la tradition extrême-orientale : l'une comportant essentiellement la métaphysique pure, à laquelle s'adjoignent toutes les sciences traditionnelles ayant une portée proprement spéculative ou, pour mieux dire, « cognitive » ; l'autre confinée dans le domaine pratique et se tenant exclusivement sur le terrain des applications sociales. Kong-tseu avouait lui-même qu'il n'était point « né à la Connaissance », c'est-à-dire qu'il n'avait pas atteint la connaissance par excellence, qui est celle de l'ordre métaphysique et supra-rationnel ; il connaissait les symboles traditionnels, mais il n'avait pas pénétré leur sens le plus profond. C'est pourquoi son œuvre devait être nécessairement bornée à un domaine spécial et contingent, qui seul était de sa compétence ; mais du moins se gardait-il bien de nier ce qui le dépassait. En cela, ses disciples plus ou moins éloignés ne l'imitèrent pas toujours, et certains, par un travers qui est fort répandu chez les « spécialistes » de tout genre, firent preuve parfois d'un étroit exclusivisme, qui leur attira, de la part des grands commentateurs taoïstes du IV^e siècle avant l'ère chrétienne, Lie-tseu et surtout Tchoang-tseu, quelques ripostes d'une cinglante ironie. Les discussions et les querelles qui se produisirent ainsi à certaines époques ne doivent pourtant pas faire regarder le Taoïsme et le Confucianisme comme deux écoles rivales, ce qu'ils ne furent jamais et ce qu'ils ne peuvent pas être, puisque chacun a son domaine propre et nettement distinct. Il n'y a donc, dans leur coexistence, rien que de parfaitement normal et régulier, et, sous certains rapports, leur distinction correspond assez exactement à ce qu'est, dans d'autres civilisations, celle de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel.

Nous avons déjà dit, d'ailleurs, que les deux doctrines ont une racine commune, qui est la tradition antérieure ; Kong-tseu, pas plus que Lao-tseu, n'a jamais eu l'intention d'exposer des conceptions qui n'auraient été que les siennes propres, et qui, par là même, se seraient trouvées dépourvues de toute autorité et de toute portée réelle. « Je suis, disait Kong-tseu, un homme qui a aimé les anciens et qui a fait tous ses efforts pour acquérir leurs connaissances »³ ; et cette attitude, qui est à l'opposé de l'individualisme des Occidentaux modernes et de leurs prétentions à l'« originalité » à tout prix, est la seule qui soit compatible avec la constitution d'une civilisation traditionnelle. Le mot de « réadaptation », que nous employions précédemment, est donc bien celui qui convient ici ; et les institutions sociales qui en résultèrent sont douées d'une remarquable stabilité, puisqu'elles ont duré depuis vingt-cinq siècles et ont survécu à toutes les périodes de trouble que la Chine a traversées jusqu'ici. Nous ne voulons pas nous étendre sur ces institutions, qui, du reste, sont assez connues dans leurs grandes lignes ; nous rappellerons seulement que

³ *Liun-yu*, VII.

leur trait essentiel est de prendre pour base la famille, et de s'étendre de là à la race, qui est l'ensemble des familles rattachées à une même souche originelle ; un des caractères propres de la civilisation chinoise est, en effet, de se fonder sur l'idée de la race et de la solidarité qui unit ses membres entre eux, tandis que les autres civilisations, qui comprennent généralement des hommes appartenant à des races diverses ou mal définies, reposent sur des principes d'unité tout différents de celui-là.

D'ordinaire, en Occident, quand on parle de la Chine et de ses doctrines, on pense à peu près exclusivement au Confucianisme, ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'on l'interprète toujours correctement ; on prétend parfois en faire une sorte de « positivisme » oriental, alors qu'il est tout autre chose en réalité, d'abord en raison de son caractère traditionnel, et aussi parce qu'il est, comme nous l'avons dit, une application de principes supérieurs, tandis que le positivisme implique au contraire la négation de tels principes.

Quant au Taoïsme, il est généralement passé sous silence, et beaucoup paraissent ignorer jusqu'à son existence, ou tout au moins croire qu'il a disparu depuis longtemps et qu'il ne présente plus qu'un intérêt simplement historique ou archéologique ; nous verrons par la suite les raisons de cette méprise.

Lao-tseu n'écrivit qu'un seul traité, d'ailleurs extrêmement concis, le *Tao-te-King* ou « Livre de la Voie et de la Rectitude » ; tous les autres textes taoïstes sont, ou des commentaires de ce livre fondamental, ou des rédactions plus ou moins tardives de certains enseignements complémentaires qui, tout d'abord, avaient été purement oraux. Le *Tao*, qu'on traduit littéralement par « Voie », et qui a donné son nom à la doctrine elle-même, est le Principe suprême, envisagé au point de vue strictement métaphysique : il est à la fois l'origine et la fin de tous les êtres, ainsi que l'indique très clairement le caractère idéographique qui le représente. Le *Te*, que nous préférons rendre par « Rectitude » plutôt que par « Vertu » comme on le fait quelquefois, et cela afin de ne pas paraître lui donner une acception « morale » qui n'est aucunement dans l'esprit du Taoïsme, le *Te*, disons-nous, est ce qu'on pourrait appeler une « spécification » du *Tao* par rapport à un être déterminé, tel que l'être humain par exemple : c'est la direction que cet être doit suivre pour que son existence, dans l'état où il se trouve présentement, soit selon la Voie, ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe. Lao-tseu se place donc tout d'abord dans l'ordre universel, et il descend ensuite à une application ; mais cette application, bien que visant proprement le cas de l'homme, n'est nullement faite à un point de vue social ou moral ; ce qui y est envisagé, c'est toujours et exclusivement le rattachement au Principe suprême, et ainsi, en réalité, nous ne sortons pas du domaine métaphysique.

Aussi n'est-ce point à l'action extérieure que le Taoïsme accorde de l'importance ; il la tient en somme pour indifférente en elle-même, et il enseigne expressément la doctrine du « non-agir », dont les Occidentaux ont en général quelque peine à comprendre la véritable signification, bien qu'ils puissent y être aidés par la théorie aristotélicienne du « moteur immobile », dont le sens est le même au fond, mais dont ils ne semblent pas s'être jamais appliqués à développer les

conséquences. Le « non-agir » n'est point l'inertie, il est au contraire la plénitude de l'activité, mais c'est une activité transcendante et tout intérieure, non-manifestée, en union avec le Principe, donc au delà de toutes les distinctions et de toutes les apparences que le vulgaire prend à tort pour la réalité même, alors qu'elles n'en sont qu'un reflet plus ou moins lointain. Il est d'ailleurs à remarquer que le Confucianisme lui-même, dont le point de vue est cependant celui de l'action, n'en parle pas moins de l'« invariable milieu », c'est-à-dire de l'état d'équilibre parfait, soustrait aux incessantes vicissitudes du monde extérieur ; mais, pour lui, ce ne peut être là que l'expression d'un idéal purement théorique, il ne peut saisir tout au plus, dans son domaine contingent, qu'une simple image du véritable « non-agir », tandis que, pour le Taoïsme, il est question de tout autre chose, d'une réalisation pleinement effective de cet état transcendant. Placé au centre de la roue cosmique, le sage parfait la meut invisiblement, par sa seule présence, sans participer à son mouvement, et sans avoir à se préoccuper d'exercer une action quelconque ; son détachement absolu le rend maître de toutes choses, parce qu'il ne peut plus être affecté par rien. « Il a atteint l'impassibilité parfaite ; la vie et la mort lui étant également indifférentes, l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion. À force de scruter, il est arrivé à la vérité immuable, la connaissance du Principe universel unique. Il laisse évoluer les êtres selon leurs destinées, et se tient, lui, au centre immobile de toutes les destinées... Le signe extérieur de cet état intérieur, c'est l'imperturbabilité ; non pas celle du brave qui fonce seul, pour l'amour de la gloire, sur une armée rangée en bataille ; mais celle de l'esprit qui, supérieur au ciel, à la terre, à tous les êtres, habite dans un corps auquel il ne tient pas, ne fait aucun cas des images que ses sens lui fournissent, connaît tout par connaissance globale dans son unité immobile. Cet esprit-là, absolument indépendant, est maître des hommes ; s'il lui plaisait de les convoquer en masse, au jour fixé tous accourraient ; mais il ne veut pas se faire servir »⁴. « Si un vrai sage avait dû, bien malgré lui, se charger du soin de l'empire, se tenant dans le non-agir, il emploierait les loisirs de sa non-intervention à donner libre cours à ses propensions naturelles. L'empire se trouverait bien d'avoir été remis aux mains de cet homme. Sans mettre en jeu ses organes, sans user de ses sens corporels, assis immobile, il verrait tout de son œil transcendant ; absorbé dans la contemplation, il ébranlerait tout comme fait le tonnerre ; le ciel physique s'adapterait docilement aux mouvements de son esprit ; tous les êtres suivraient l'impulsion de sa non-intervention, comme la poussière suit le vent. Pourquoi cet homme s'appliquerait-il à manipuler l'empire, alors que le laisser-aller suffit ? »⁵.

Nous avons insisté spécialement sur cette doctrine du « non-agir » ; outre qu'elle est effectivement un des aspects les plus importants et les plus caractéristiques du Taoïsme, il y a à cela des raisons plus spéciales que la suite fera mieux comprendre. Mais une question se pose : comment peut-on parvenir à l'état qui est décrit comme celui du sage parfait ? Ici comme dans toutes les doctrines analogues qui se trouvent en d'autres civilisations, la réponse est très nette : on y parvient

⁴ *Tchoang-tseu*, V.

⁵ *Tchoang-tseu*, XI.

exclusivement par la connaissance ; mais cette connaissance, celle-là même que Kong-tseu avouait n'avoir point obtenue, est d'un tout autre ordre que la connaissance ordinaire ou « profane », elle n'a aucun rapport avec le savoir extérieur des « lettrés », ni, à plus forte raison, avec la science telle que la comprennent les modernes Occidentaux. Il ne s'agit pas là d'une incompatibilité, encore que la science ordinaire, par les bornes qu'elle pose et par les habitudes mentales qu'elle fait prendre, puisse être souvent un obstacle à l'acquisition de la véritable connaissance ; mais quiconque possède celle-ci doit forcément tenir pour négligeables les spéculations relatives et contingentes où se complaisent la plupart des hommes, les analyses et les recherches de détail dans lesquelles ils s'embarrassent, et les multiples divergences d'opinions qui en sont l'inévitable conséquence. « Les philosophes se perdent dans leurs spéculations, les sophistes dans leurs distinctions, les chercheurs dans leurs investigations. Tous ces hommes sont captifs dans les limites de l'espace, aveuglés par les êtres particuliers »⁶. Le sage, au contraire, a dépassé toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs ; au point central où il se tient, toute opposition a disparu et s'est résolue dans un parfait équilibre. « Dans l'état primordial, ces oppositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres, et de leurs contacts causés par la giration universelle. Elles cesseraient, si la diversité et le mouvement cessaient. Elles cessent d'emblée d'affecter l'être qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien. Cet être n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre où il n'y a pas de conflits. Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière, son esprit vital étant intact, aucun être ne saurait l'entamer »⁷.

C'est pour cela, et non par une sorte de scepticisme qu'exclut évidemment le degré de connaissance où il est parvenu, que le sage se tient entièrement en dehors de toutes les discussions qui agitent le commun des hommes ; pour lui, en effet, toutes les opinions contraires sont pareillement sans valeur, parce que, du fait même de leur opposition, elles sont toutes également relatives. « Son point de vue à lui, c'est un point d'où ceci et cela, oui et non, paraissent encore non-distingués. Ce point est le pivot de la norme ; c'est le centre immobile d'une circonférence, sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités ; d'où l'on ne voit qu'un infini, qui n'est ni ceci ni cela, ni oui ni non. Tout voir dans l'unité primordiale non encore différenciée, ou d'une distance telle que tout se fond en un, voilà la vraie intelligence... Ne nous occupons pas de distinguer, mais voyons tout dans l'unité de la norme. Ne discutons pas pour l'emporter, mais employons, avec autrui, le procédé de l'éleveur de singes. Cet homme dit aux singes qu'il élevait : Je vous donnerai trois taros le matin, et quatre le soir. Les singes furent tous mécontents. Alors, dit-il, je vous donnerai quatre taros le matin, et trois le soir. Les singes furent

⁶ *Tchoang-tseu*, XXIV.

⁷ *Tchoang-tseu*, XIX.

tous contents. Avec l'avantage de les avoir contentés, cet homme ne leur donna en définitive, par jour que les sept taros qu'il leur avait primitivement destinés. Ainsi fait le sage ; il dit oui ou non, pour le bien de la paix, et reste tranquille au centre de la roue universelle, indifférent au sens dans lequel elle tourne »⁸.

Il est à peine besoin de dire que l'état du sage parfait, avec tout ce qu'il implique et sur quoi nous ne pouvons insister ici, ne peut être atteint d'un seul coup, et que même des degrés inférieurs à celui-là, et qui sont comme autant de stades préliminaires, ne sont accessibles qu'au prix d'efforts dont bien peu d'hommes sont capables. Les méthodes employées à cet effet par le Taoïsme sont d'ailleurs particulièrement difficiles à suivre, et l'aide qu'elles fournissent est beaucoup plus réduite que celle qu'on peut trouver dans l'enseignement traditionnel d'autres civilisations, de l'Inde par exemple ; en tout cas, elles sont à peu près impraticables pour des hommes appartenant à des races autres que celle à laquelle elles sont plus particulièrement adaptées. Du reste, même en Chine, le Taoïsme n'a jamais eu une très large diffusion, et il n'y a jamais visé, s'étant toujours abstenu de toute propagande ; cette réserve lui est imposée par sa nature même ; c'est une doctrine très fermée et essentiellement « initiatique », qui comme telle n'est destinée qu'à une élite, et qui ne saurait être proposée à tous indistinctement, car tous ne sont pas aptes à la comprendre ni surtout à la « réaliser ». On dit que Lao-tseu ne confia son enseignement qu'à deux disciples, qui eux-mêmes en formèrent dix autres ; après avoir écrit le *Tao-te-king*, il disparut vers l'Ouest ; sans doute se réfugia-t-il dans quelque retraite presque inaccessible du Tibet ou de l'Himalaya, et, dit l'historien Sse-ma-tsien, « on ne sait ni où ni comment il finit ses jours ».

La doctrine qui est commune à tous, celle que tous, dans la mesure de leurs moyens, doivent étudier et mettre en pratique, c'est le Confucianisme, qui, embrassant tout ce qui concerne les relations sociales, est pleinement suffisant pour les besoins de la vie ordinaire. Pourtant, puisque le Taoïsme représente la connaissance principielle dont dérive tout le reste, le Confucianisme, en réalité, n'en est en quelque sorte qu'une application dans un ordre contingent, il lui est subordonné en droit par sa nature même ; mais c'est là une chose dont la masse n'a pas à se préoccuper, qu'elle peut même ne pas soupçonner, puisque seule l'application pratique rentre dans son horizon intellectuel ; et, dans la masse dont nous parlons, il faut assurément comprendre la grande majorité des « lettrés » confucianistes eux-mêmes. Cette séparation de fait entre le Taoïsme et le Confucianisme, entre la doctrine intérieure et la doctrine extérieure, constitue, toute question de forme étant mise à part, une des plus notables différences qui existent entre la civilisation de la Chine et celle de l'Inde ; dans cette dernière, il n'y a qu'un corps de doctrine unique, le Brâhmanisme, comportant à la fois le principe et toutes ses applications, et, des degrés les plus inférieurs aux plus élevés, il n'y a pour ainsi dire aucune solution de continuité. Cette différence tient pour une grande part à celle des conditions mentales des deux peuples ; cependant, il est très probable que la

⁸ *Tchoang-tseu*, II.

continuité qui s'est maintenue dans l'Inde, et sans doute dans l'Inde seule, a existé aussi autrefois en Chine, depuis l'époque de Fo-hi jusqu'à celle de Lao-tseu et de Kong-tseu.

On voit maintenant pourquoi le Taoïsme est si peu connu des Occidentaux : il n'apparaît pas au-dehors comme le Confucianisme, dont l'action se manifeste visiblement dans toutes les circonstances de la vie sociale ; il est l'apanage exclusif d'une élite, peut-être plus restreinte en nombre aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été, et qui ne cherche aucunement à communiquer à l'extérieur la doctrine dont elle est la gardienne ; enfin, son point de vue même, son mode d'expression et ses méthodes d'enseignement sont tout ce qu'il y a de plus étranger à l'esprit occidental moderne. Certains, tout en connaissant l'existence du Taoïsme et en se rendant compte que cette tradition est toujours vivante, s'imaginent cependant que, en raison de son caractère fermé, son influence sur l'ensemble de la civilisation chinoise est pratiquement négligeable, sinon tout à fait nulle ; c'est là encore une grave erreur, et il nous reste maintenant à expliquer, dans la mesure où il est possible de le faire ici, ce qu'il en est réellement à cet égard.

Si l'on veut bien se reporter aux quelques textes que nous avons cités plus haut à propos du « non-agir », on pourra comprendre sans trop de difficulté, tout au moins en principe, sinon dans les modalités d'application, ce que doit être le rôle du Taoïsme, rôle de direction invisible, dominant les événements au lieu d'y prendre une part directe, et qui, pour ne pas être clairement apparent dans les mouvements extérieurs, n'en est que plus profondément efficace. Le Taoïsme remplit, comme nous l'avons dit, la fonction du « moteur immobile » : il ne cherche point à se mêler à l'action, il s'en désintéresse même entièrement en tant qu'il ne voit dans l'action qu'une simple modification momentanée et transitoire, un élément infime du « courant des formes », un point de la circonférence de la « roue cosmique » ; mais, d'autre part, il est comme le pivot autour duquel tourne cette roue, la norme sur laquelle se règle son mouvement, précisément parce qu'il ne participe pas à ce mouvement, et sans même qu'il ait à y intervenir expressément. Tout ce qui est entraîné dans les révolutions de la roue change et passe ; seul demeure ce qui, étant uni au Principe, se tient invariablement au centre, immuable comme le Principe même ; et le centre, que rien ne peut affecter dans son unité indifférenciée, est le point de départ de la multitude indéfinie des modifications qui constituent la manifestation universelle.

Il faut ajouter tout de suite que ce que nous venons de dire, concernant essentiellement l'état et la fonction du sage parfait, puisque c'est celui-ci seul qui a effectivement atteint le centre, ne s'applique rigoureusement qu'au degré suprême de la hiérarchie taoïste ; les autres degrés sont comme des intermédiaires entre le centre et le monde extérieur, et, comme les rayons de la roue partent de son moyeu et le relient à la circonférence, ils assurent, sans aucune discontinuité, la transmission de l'influence émanée du point invariable où réside l'« activité non-agissante ». Le terme d'influence, et non d'action, est bien celui qui convient ici ; on pourrait aussi, si l'on veut, dire qu'il s'agit d'une « action de présence » ; et même les degrés inférieurs, bien qu'étant fort éloignés de la plénitude du « non-agir », en participent

cependant encore d'une certaine manière. D'ailleurs, les modes de communication de cette influence échappent nécessairement à ceux qui ne voient que le dehors des choses ; ils seraient tout aussi peu intelligibles à l'esprit occidental, et pour les mêmes raisons, que les méthodes qui permettent l'accession aux divers degrés de la hiérarchie. Aussi serait-il parfaitement inutile d'insister sur ce qu'on appelle les « temples sans portes », les « collèges où l'on n'enseigne pas », ou sur ce que peut être la constitution d'organisations qui n'ont aucun des caractères d'une « société » au sens européen de ce mot, qui n'ont pas de forme extérieure définie, qui parfois n'ont pas même de nom, et qui cependant créent entre leurs membres le lien le plus effectif et le plus indissoluble qui puisse exister ; tout cela ne saurait rien représenter à l'imagination occidentale, ce qui lui est familier ne fournissant ici aucun terme valable de comparaison.

Au niveau le plus extérieur, il existe sans doute des organisations qui, étant engagées dans le domaine de l'action, semblent plus facilement saisissables, quoiqu'elles soient encore bien autrement secrètes que toutes les associations occidentales qui ont quelque prétention plus ou moins justifiée à posséder ce caractère. Ces organisations n'ont en général qu'une existence temporaire ; constituées en vue d'un but spécial, elles disparaissent sans laisser de traces dès que leur mission est accomplie ; ce ne sont que de simples émanations d'autres organisations plus profondes et plus permanentes, dont elles reçoivent leur direction réelle, alors même que leurs chefs apparents sont entièrement étrangers à la hiérarchie taoïste. Certaines d'entre elles, qui ont joué un rôle considérable dans un passé plus ou moins éloigné, ont laissé dans l'esprit du peuple des souvenirs qui s'expriment sous une forme légendaire : ainsi, nous avons entendu raconter qu'autrefois les maîtres de telle association secrète prenaient une poignée d'épingles et la jetaient à terre, et que de ces épingles naissaient autant de soldats tout armés. C'est exactement l'histoire de Cadmus semant les dents du dragon ; et ces légendes, que le vulgaire a seulement le tort de prendre à la lettre, ont, sous leur apparence naïve, une très réelle valeur symbolique.

Il peut d'ailleurs arriver, dans bien des cas, que les associations dont il s'agit, ou tout au moins les plus extérieures, soient en opposition et même en lutte les unes avec les autres ; des observateurs superficiels ne manqueraient pas de tirer de ce fait une objection contre ce que nous venons de dire, et d'en conclure que, dans de telles conditions, l'unité de direction ne peut pas exister. Ceux-là n'oublieraient qu'une chose, c'est que la direction en question est « au-delà » de l'opposition qu'ils constatent, et non point dans le domaine où s'affirme cette opposition et pour lequel seul elle est valable. Si nous avons à répondre à de tels contradicteurs, nous nous bornerions à leur rappeler l'enseignement taoïste sur l'équivalence du « oui » et du « non » dans l'indistinction primordiale, et, quant à la mise en pratique de cet enseignement, nous les renverrions tout simplement à l'apologue de l'éleveur de singes.

Nous pensons en avoir dit assez pour faire concevoir que l'influence réelle du Taoïsme puisse être extrêmement importante, tout en demeurant toujours invisible et cachée ; ce n'est pas seulement en Chine qu'il existe des choses de ce genre, mais

elles semblent y être d'une application plus constante que partout ailleurs. On comprendra aussi que ceux qui ont quelque connaissance du rôle de cette organisation traditionnelle doivent se défier des apparences et se montrer fort réservés dans l'appréciation d'événements tels que ceux qui se déroulent actuellement en Extrême-Orient, et qu'on juge trop souvent par assimilation avec ce qui se passe dans le monde occidental, ce qui les fait apparaître sous un jour complètement faux. La civilisation chinoise a traversé bien d'autres crises dans le passé, et elle a toujours retrouvé finalement son équilibre ; en somme, rien n'indique jusqu'ici que la crise actuelle soit beaucoup plus grave que les précédentes, et, même en admettant qu'elle le soit, ce ne serait pas encore une raison pour supposer qu'elle doive forcément atteindre ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel dans la tradition de la race, et qu'un tout petit nombre d'hommes peut d'ailleurs suffire à conserver intact dans les périodes de trouble, car les choses de cet ordre ne s'appuient point sur la force brutale de la multitude. Le Confucianisme, qui ne représente que le côté extérieur de la tradition, peut même disparaître si les conditions sociales viennent à changer au point d'exiger la constitution d'une forme entièrement nouvelle ; mais le Taoïsme est au delà de ces contingences. Qu'on n'oublie pas que le sage, suivant les enseignements taoïstes que nous avons rapportés, « reste tranquille au centre de la roue cosmique », quelles que puissent être les circonstances, et que même « l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion ».

**Sciences
traditionnelles
et
réalisation
initiatique**

L'axe polaire,
le rayon solaire
et les dualités cosmiques

I

Les Doctrines Hindoues

Publié dans la Revue Bleue, 15 mars 1924.

Les doctrines orientales en général, et les doctrines hindoues en particulier, sont fort mal connues en Occident ; et cela nous semble tenir surtout à ce que, d'ordinaire, les Occidentaux ne savent pas se mettre dans l'état d'esprit nécessaire pour comprendre des civilisations extrêmement différentes de la leur sous tous les rapports. L'exemple le plus net de cette incompréhension est peut-être celui qui nous est fourni par les travaux des indianistes allemands : ces travaux peuvent être fort estimables tant qu'ils restent sur le terrain de l'érudition pure et simple, mais, dès qu'il s'agit de l'interprétation des idées, pourtant bien autrement importante, on n'y trouve plus rien d'utilisable, car cette interprétation est irrémédiablement faussée par un parti pris d'assimiler les doctrines étudiées aux conceptions des philosophes allemands, et de les faire entrer, bon gré mal gré, dans les cadres auxquels est accoutumée la mentalité européenne. Or, ce dont il faudrait se rendre compte tout d'abord, au contraire, c'est que les modes essentiels de la pensée orientale diffèrent profondément de ceux de la pensée occidentale, et que même des dénominations comme celles de « philosophie » et de « religion », par exemple, ne peuvent s'y appliquer proprement, du moins si l'on tient à leur conserver un sens un peu précis. Nous ne pouvons naturellement songer à développer ces considérations dans les limites d'un court article¹ ; nous voudrions seulement donner, des doctrines hindoues, une vue d'ensemble qui permette de comprendre quelle est leur véritable nature.

Ce qu'il faut savoir en premier lieu, c'est que la civilisation hindoue, comme toutes les civilisations orientales d'ailleurs, est essentiellement traditionnelle ; l'idée de la tradition la domine entièrement, et dans tous les domaines, et il y a là un contraste presque absolu avec la civilisation occidentale moderne, où cette même idée ne trouve guère d'application que dans le seul domaine religieux. Bien entendu, quand nous parlons de la base traditionnelle d'une civilisation, on doit entendre par là un principe profond, d'ordre intellectuel, sur lequel elle repose ; nous nous refusons absolument à donner ce nom de tradition, comme on le fait trop souvent, à une coutume quelconque, parfois d'origine toute récente, et presque toujours sans grande

¹ Nous l'avons fait, d'ailleurs, dans un livre intitulé *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, auquel nous nous permettons de renvoyer les lecteurs que ces questions intéresseraient plus particulièrement.

portée, voire même sans grande signification. Pour un Européen, au moins à notre époque, il est difficile de comprendre tout ce qu'est la tradition pour un Oriental, et quelle formidable puissance y est inhérente : vouloir s'y soustraire, à supposer que la chose fût possible, ce serait se mettre en dehors de la civilisation elle-même, puisque c'est à la tradition que se rattache tout ce qui constitue cette civilisation, du domaine de la spéculation pure à celui des institutions sociales. Et nous signalerons immédiatement, dans l'ordre doctrinal, une remarquable conséquence de ce caractère : c'est que nul ne cherche à innover, à attacher son nom à un système ou à une théorie, ni à se faire gloire d'une originalité de pensée réelle ou supposée, toutes choses qui ne pourraient avoir pour résultat que de lui faire dénier toute autorité. Normalement, il ne peut s'agir que de tirer de la doctrine traditionnelle, par développement et par adaptation, ce qui s'y trouve contenu au moins implicitement dès l'origine ; chercher à s'écarter de cette ligne, c'est se mettre en désaccord avec les principes fondamentaux, donc tomber inévitablement dans l'erreur. Des idées comme celles d'« évolution » et de « progrès », si chères aux Occidentaux modernes, ne sauraient donc trouver ici la moindre place, et l'inquiétude intellectuelle est inconnue aux Orientaux ; quand on est en possession d'une base stable et d'une direction sûre, on n'éprouve nul besoin de changement. D'autre part, au regard de la doctrine traditionnelle, les individualités ne comptent pas ; cela est si vrai que leurs noms sont le plus souvent ignorés, et que ceux qui ont été conservés ont acquis une valeur toute symbolique, en s'attachant à des écoles ou à des branches d'études bien plus qu'aux hommes qui ont dû les porter primitivement, et dont les particularités biographiques sont généralement tombées dans l'oubli le plus complet ; il n'y a donc là rien de ce qui serait propre à satisfaire une certaine vanité « individualiste », qui a probablement agi plus que tout autre cause pour pousser plus d'un philosophe européen à bâtir son système.

Mais qu'on ne s'y trompe pas, et qu'on n'aille pas croire que, dans ces conditions, la pensée doit se trouver à l'étroit : ce qui est empêché, ou tout au moins réduit au strict minimum, ce ne sont en somme que des divagations ou des fantaisies plutôt regrettables ; la tradition permet, à ceux qui la comprennent, des conceptions autrement vastes que les rêves des philosophes qui passent pour les plus hardis, mais aussi autrement solides et valables ; elle ouvre à l'intelligence des possibilités illimitées comme la vérité elle-même. Ce n'est pas en Orient que l'on peut rencontrer des hommes qui proclament qu'il existe de l'« inconnaissable », et qui, parce qu'ils sont affligés de « myopie intellectuelle », prétendent imposer aux autres les limites de leur propre compréhension. Et cela nous amène à préciser la nature de la doctrine traditionnelle, spécialement en ce qui concerne l'Inde : la tradition hindoue est purement métaphysique dans son essence ; nous entendons par là que ce qui la constitue fondamentalement, c'est la connaissance des principes d'ordre universel, connaissance tout intellectuelle, et même la seule qui mérite proprement cette qualification. Ce que nous appelons ici « métaphysique », parce que ce mot, entendu dans son sens étymologique, comme désignant de qui est « au delà de la nature », est le mieux approprié de ceux que les langues occidentales mettent à notre disposition, c'est tout autre chose que l'assemblage d'hypothèses plus ou moins plausibles, plus ou moins cohérentes, et plus ou moins vaines, auquel les philosophes modernes se

plaisent à donner le même nom, et qui n'est pour nous que de la « pseudo-métaphysique ». Nous ne pouvons insister ici autant qu'il le faudrait sur les caractères de la métaphysique vraie ; nous dirons seulement qu'elle implique essentiellement la certitude absolue, parce que son domaine est supérieur à toute contingence, et qu'elle ne participe aucunement de la relativité des sciences particulières, qui sont toutes comprises dans la « physique » au sens très général où l'entendaient les anciens, celui de « connaissance de la nature ». Ces sciences, d'ailleurs, ne sont point négligées dans la doctrine hindoue, mais elles ne peuvent y avoir qu'une importance secondaire et un rang subordonné, puisque c'est à la métaphysique qu'appartiennent les principes dont tout dépend ; elles viennent donc s'y adjoindre comme autant de prolongements, soit pour constituer certaines branches qui, bien qu'accessoires, font partie intégrante de la doctrine elle-même, soit pour donner lieu à des applications diverses, notamment dans l'ordre social. Nous ne dirons rien de ces dernières, mais nous tenons à insister sur ce point, que la hiérarchisation que nous venons d'indiquer ne doit jamais être perdue de vue si l'on veut comprendre quelque chose à la civilisation hindoue, quel que soit l'aspect sous lequel on se proposera de l'étudier plus particulièrement. Ce qu'il faut retenir aussi, c'est que les sciences orientales que l'on peut dire traditionnelles, parce qu'elles sont rattachées directement ou indirectement à des principes d'ordre supérieur, ont par la même un caractère bien différent des sciences occidentales, et cela même lorsque, par leur objet, elles semblent leur correspondre à peu près exactement.

La base essentielle de toute la doctrine hindoue est représentée par l'ensemble d'écrits auquel on donne le nom de *Vêda*, qui signifie d'ailleurs la connaissance traditionnelle par excellence ; c'est là que cette doctrine est contenue tout entière en principe, et la question de l'ordre chronologique dans lequel ses diverses branches ont été développées, outre qu'elle est à peu près insoluble, est loin d'avoir l'importance que lui attribuent les indianistes, précisément parce qu'il n'y a jamais eu là rien de plus ni d'autre qu'une explication dégageant les conséquences, dans tel ou tel ordre, de ce qui avait été posé dès le début. Au fond, dans une doctrine strictement traditionnelle comme celle-là, l'adaptation nécessaire à une époque quelconque ne peut consister que dans un développement adéquat, suivant un esprit rigoureusement déductif et analogique, et sans variation ni déviation d'aucune sorte, des solutions et des éclaircissements qui conviennent plus spécialement à la mentalité de cette époque. S'il en est ainsi, on conçoit aisément que les sciences qui ont un lien avec la tradition ne pourront jamais être regardées comme des « inventions » spontanées d'une individualité quelconque : elles sont, nous le répétons, des adaptations d'une vérité préexistante, et, parmi ces sciences, il en est même qui se rapportent au domaine expérimental et à l'ordre des applications pratiques. C'est ainsi que le mot *upavêda* désigne des connaissances d'ordre inférieur, mais qui dépendent du *Vêda* d'une façon immédiate, qui en sont comme des appendices ; or il y a quatre *upavêdas*, correspondant aux quatre grandes divisions du *Vêda*, et ce sont la médecine (*âyur-vêda*), la science militaire (*dhanur-vêda*), la musique (*gândharvavêda*), enfin la mécanique et l'architecture (*sthâpatya-vêda*). Il semble que ce soient là, suivant les conceptions occidentales, des arts plutôt que des sciences proprement dites ; mais le principe traditionnel qui leur est donné ici en fait quelque

chose d'autre, les intellectualise en quelque sorte. La médecine, par exemple, sans rien perdre de son caractère pratique, est quelque chose de bien plus étendu que ce qu'on est habitué à désigner par ce nom ; outre la pathologie et la thérapeutique, elle comprend bien des considérations que l'on ferait rentrer, en Occident, dans la physiologie ou même dans la psychologie, mais qui sont d'ailleurs traitées d'une façon très différente. Nous devons ajouter qu'il est extrêmement difficile à un Occidental de parvenir à une connaissance suffisante dans ce genre d'études, où sont employés de tout autres moyens d'investigation que ceux auxquels il est accoutumé. Il peut paraître singulier que ce qu'il y a de plus élevé dans une tradition, c'est-à-dire les principes, soit plus facilement saisissable que de simples applications pour des hommes d'une autre race ; mais pourtant c'est ainsi, et il n'y a pas besoin d'y réfléchir bien longtemps pour en trouver la raison : c'est que les principes sont universels et immuables, tandis que les applications, étant d'ordre contingent, sont déterminées dans une certaine mesure par les conditions du milieu.

Nous ne pouvons entreprendre de définir ni même d'énumérer simplement toutes les sciences reconnues et cultivées par les Hindous ; on en rencontre des listes différentes, que l'on peut d'ailleurs concilier en remarquant qu'elles sont seulement plus ou moins complètes, plus ou moins détaillées, qu'elles poussent les distinctions et les divisions plus ou moins loin. Le *Nîlishâstra* (traité de la politique) de Shukrâchârya énumère trente-deux *vidyâs* (sciences) et soixante-quatre *kalâs* (arts), d'importance très inégale, tout en ajoutant que le nombre des *vidyâs* et des *kalâs* est en réalité indéfini, de sorte qu'aucune liste ne pourra jamais être regardée comme absolument et définitivement complète. Quant à l'ordre dans lequel ces sciences et ces arts sont énumérés, il peut varier aussi suivant le point de vue auquel on les envisage ; dans tous les cas, il est loin d'être arbitraire, mais il ne répond pas à l'idée que les Occidentaux se font d'une classification ; du reste, d'une façon générale, on a le plus grand tort de vouloir interpréter comme des classifications, au sens ordinaire de ce mot, certaines concordances basées sur des considérations analogiques dont on pourrait peut-être, en Europe, trouver quelque équivalent au moyen âge, mais non dans les temps modernes.

Parmi les sciences qui ont le caractère le plus strictement traditionnel, nous mentionnerons seulement, à côté des *upavêdas*, ce qu'on appelle les six *vêdângas*, littéralement « membres du *Vêda* » : cette désignation est appliquée à des sciences auxiliaires du *Vêda*, parce qu'on les compare aux membres corporels au moyen desquels un être agit extérieurement. La *shikshâ* est la science de l'articulation correcte et de la prononciation exacte, des lois de l'euphonie et de la valeur symbolique des lettres. Le *chhandas* est la science de la prosodie, impliquant d'ailleurs la connaissance profonde du rythme et de ses rapports cosmiques, connaissance qui est tout à fait étrangère aux Occidentaux. Le *vyâkarana* est la grammaire, qui est ici en relation plus étroite que partout ailleurs avec la signification logique du langage. Le *nirukta* est l'explication des termes importants ou difficiles qui se rencontrent dans les textes védiques. Le *jyotisha* est l'astronomie, ou, plus exactement, il est à la fois l'astronomie et l'astrologie, qui ne sont jamais séparées dans l'Inde, pas plus qu'elles ne le furent chez aucun peuple ancien ; il convient

d'ajouter que l'astrologie dont il s'agit n'a presque rien de commun avec les spéculations « divinatoires » plus ou moins fantaisistes auxquelles certains de nos contemporains attribuent le même nom. Enfin, le *kalpa* est l'ensemble des prescriptions qui se rapportent à l'accomplissement des rites, et dont la connaissance est indispensable pour que ceux-ci aient leur pleine efficacité. Les traités qui concernent ces différentes sciences font partie de la *smṛiti*, ensemble très considérable d'écrits traditionnels qui font autorité, mais qui sont regardés comme moins fondamentaux que la *śruti*, c'est-à-dire la collection des textes védiques eux-mêmes ; l'autorité de la *smṛiti* est dérivée de celle de la *śruti* et se fonde sur son parfait accord avec cette dernière.

Nous tenons à noter encore spécialement l'importance que les Hindous accordèrent toujours à l'étude des mathématiques comprenant, sous le nom général de *ganita*, l'arithmétique (*pâtī-ganita* ou *vyakta-ganita*), l'algèbre (*bīja-ganita*) et la géométrie (*rēkhāganita*). Les deux premières surtout de ces trois branches reçurent dans l'Inde, dès les temps anciens, un remarquable développement, dont l'Europe, par l'intermédiaire des Arabes, devait d'ailleurs bénéficier plus tard.

Nous devons maintenant nous arrêter un peu plus longuement sur les six *darśhanas*, dans lesquels les orientalistes ont voulu, bien à tort, voir des « systèmes philosophiques ». Le mot *darśhana* signifie proprement « vue » ou, si l'on veut, « point de vue » ; ce qui est ainsi désigné, ce sont bien, en effet, des points de vue distincts, qui constituent autant de branches de la doctrine, et qui, dans toute la mesure où ils sont strictement orthodoxes, ne sauraient entrer en conflit ou en concurrence comme le feraient nécessairement des « systèmes » rivaux. Chaque *darśhana* a, comme toute autre sorte de connaissance, son domaine propre, et ainsi ces points de vue se complètent et s'unissent dans l'ensemble de la doctrine, dont ils sont, nous y insistons, des éléments essentiels ; cela seul suffirait, à défaut de bien d'autres considérations, à en faire tout autre chose que de la « philosophie » comme l'entendent les Occidentaux, surtout les modernes.

En envisageant les *darśhanas* dans l'ordre où on les énumère habituellement, et qui est en quelque sorte un ordre ascendant, nous trouvons d'abord le *Nyāya*, qui est la logique, mais une logique qui, tout en présentant des rapports assez frappants avec celle d'Aristote, en diffère cependant à plus d'un égard. Cette logique comprend dans son point de vue les choses considérées comme « objets de preuve », c'est-à-dire de connaissance raisonnée ou discursive ; nous disons les choses mêmes, et non pas seulement les notions ou les concepts, car, pour les Hindous, une connaissance n'existe qu'autant qu'elle atteint à quelque degré la nature des choses ; et, si nous connaissons un objet par l'intermédiaire de sa notion, c'est que cette notion est elle-même quelque chose de l'objet, qu'elle participe de sa nature en l'exprimant par rapport à nous. On peut donc dire que, chez les Grecs, la distinction entre la chose et sa notion allait déjà trop loin, bien que l'idée d'établir une séparation radicale et même une opposition entre le sujet et l'objet soit toute spéciale à la philosophie moderne, pour laquelle elle est une source de difficultés sans nombre, et d'autant plus inextricables qu'elles sont purement artificielles.

Le *Vaishêshika* est constitué par la connaissance des choses individuelles comme telles, envisagées en mode distinctif, dans leur existence contingente. C'est là, dans l'ensemble des *darshanas*, ce qui se rapproche le plus du point de vue « scientifique » tel que l'entendent les Occidentaux, mais pourtant il en diffère encore notablement, et il est beaucoup plus voisin du point de vue qui constituait, chez les Grecs, la « philosophie physique » ; tout en étant analytique, il ne l'est pas de la même façon que la science moderne, et il n'est pas soumis à l'étroite spécialisation qui pousse cette dernière à se perdre dans le détail indéfini des faits expérimentaux. S'il faut appliquer une désignation occidentale à un point de vue hindou, nous préférons pour le *Vaishêshika* celle de « cosmologie », d'autant plus que la cosmologie du moyen âge européen était aussi une connaissance traditionnelle, se présentant nettement comme une application de la métaphysique aux contingences de l'ordre sensible.

Le *Sânkhya* se rapporte encore au domaine de la nature, mais considéré synthétiquement, à partir des principes qui déterminent sa production et dont elle tire toute sa réalité. Le nom de ce *darshana* désigne proprement une doctrine qui procède par l'énumération régulière des différents degrés de l'être manifesté. Rattachant ainsi la connaissance de la nature à certains principes d'ordre transcendant, ce point de vue est en quelque sorte intermédiaire entre la cosmologie et la métaphysique, mais sans faire disparaître la distinction profonde qui sépare cette dernière, en raison de son caractère « supra-rationnel », de tout autre genre de spéculation. D'ailleurs, sans être encore ici sur le terrain de la métaphysique pure, on est déjà bien loin des limitations inhérentes à ce qu'on est convenu d'appeler la pensée philosophique ; par exemple, la distinction de l'esprit et de la matière, autour de laquelle tourne toute la philosophie moderne, n'y apparaît plus que comme un cas très particulier, une simple application spéciale, parmi une indéfinité d'autres analogues, d'une distinction dont la portée est autrement vaste et vraiment universelle. En effet, pour la doctrine hindoue, le monde corporel² ne représente qu'un état de l'existence manifestée, et l'existence comporte une multiplicité indéfinie d'états, parmi lesquels celui-là n'occupe aucunement un rang privilégié ; on voit à quoi peut se réduire, dans ces conditions, une conception comme celle du dualisme cartésien.

Le *Yoga*, dont le nom signifie « union », a pour but la réalisation de l'union de l'être humain avec l'Universel ; ceci peut paraître assez énigmatique, et il est difficile de l'expliquer clairement, parce qu'il n'y a rien d'analogue qui soit connu en Occident. Il faut dire que la métaphysique orientale ne se borne pas à des considérations simplement théoriques, mais que la théorie n'y est que la préparation, d'ailleurs indispensable, d'une « réalisation » correspondante, dont la possibilité se base sur l'identité foncière du « connaître » et de l'« être », qui ne sont que les deux aspects inséparables d'une réalité unique ; et ces deux aspects ne peuvent même plus être distingués dans le domaine métaphysique, où tout est « sans dualité », et où ne

² Nous ne disons pas matériel, parce que la notion de matière, au moins dans le sens que les modernes lui donnent, ne se rencontre pas chez les Hindous.

subsiste pas davantage la distinction du sujet et de l'objet. Aristote aussi avait posé en principe l'identification par la connaissance, en déclarant expressément que « l'âme est tout ce qu'elle connaît » ; mais il ne semble pas que ni lui ni ses continuateurs aient jamais tiré de cette affirmation les conséquences qu'elle comporte ; aussi leur doctrine est-elle métaphysiquement incomplète, la théorie y étant présentée comme se suffisant à elle-même et comme étant sa propre fin. Au contraire, dans la doctrine hindoue, et aussi dans les autres doctrines orientales, la théorie tout entière est ordonnée en vue de la réalisation, comme le moyen en vue de la fin ; et, d'autre part, cette réalisation peut avoir en outre de la préparation théorique et après elle, d'autres moyens d'un ordre différent, mais qui, quelle que soit leur importance de fait et leur efficacité propre, n'ont jamais qu'un rôle accessoire et non essentiel. C'est précisément la connaissance de ces moyens qui constitue le *Yoga* en tant que *darshana* ; nous disons en tant que *darshana*, parce que le mot *yoga* ne peut être ainsi employé que par une extension de son sens original, qui désigne le but même de la réalisation métaphysique.

La *Mîmânsâ* est l'étude réfléchie du *Vêda*, par laquelle on détermine le sens exact de la *shruti* et on en dégage les conséquences qui y sont impliquées, soit dans l'ordre pratique, soit dans l'ordre purement intellectuel ; c'est donc l'ensemble des deux derniers *darshanas*, qui sont respectivement la *Karma-Mîmânsâ* et la *Brahma-Mîmânsâ*. La première, qui est aussi appelée souvent *Mîmânsâ* sans épithète, établit les preuves et les raisons d'être des prescriptions rituelles et légales ; elle est en rapport direct avec les *vêdângas*, dont il a été question précédemment, et elle traite un grand nombre de questions de jurisprudence, ce dont il n'y a pas lieu de s'étonner, puisque, dans la civilisation hindoue, toute la législation est essentiellement traditionnelle.

Enfin, la *Brahma-Mîmânsâ* est appelée plus ordinairement *Vêdânta*, ce qui signifie « fin du *Vêda* », le mot de « fin » devant être entendu dans son double sens de conclusion et de but ; sa base se trouve dans les textes védiques auxquels on donne le nom d'*Upanishads*. Ici, nous sommes dans le domaine de la métaphysique pure ; c'est là le principe dont tout le reste dérive et n'est que la spécification ou l'application ; et, si le *Vêdânta* est compté comme le dernier des *darshanas*, c'est seulement parce qu'il représente l'achèvement de toute connaissance. D'ailleurs, il doit être bien entendu que, si le *Vêdânta* est, dans son essence, la métaphysique totale, les textes qui s'y rapportent donnent seulement les moyens d'« approcher de la connaissance » ; ils ne fournissent qu'un support ou un point de départ pour des conceptions qui, étant illimitées, ne sauraient s'enfermer dans aucune formule, et auxquelles toute expression, verbale ou figurée, est nécessairement inadéquate. Dans tout ce qui a une portée vraiment métaphysique, il faut toujours faire la part de l'inexprimable, donc de l'incommunicable, qui est même ce qui importe le plus ; cela est déjà vrai lorsqu'il s'agit simplement de la compréhension théorique, et l'est encore bien davantage pour cette réalisation métaphysique dont nous avons parlé, qui ne peut être atteinte que par un effort rigoureusement personnel, quelle que puisse être, dans sa préparation, la valeur de l'aide reçue de l'extérieur. L'« union suprême » qui est le but dernier de cette réalisation est encore désignée comme *moksha*, c'est-à-

dire la libération des conditions limitatives qui définissent l'existence individuelle ; elle est également identique au *nirvâna*³, qui n'est nullement une annihilation comme se l'imaginent la plupart des Européens, non plus qu'une absorption entendue dans un sens « panthéiste » qui est absolument étranger aux Hindous, mais qui est au contraire la plénitude de la personnalité transcendante, au delà de tous les états particuliers d'existence qui ont en elle leur principe et leur fin.

Puisque nous venons d'indiquer incidemment quelques-unes des fausses interprétations qui ont cours à ce sujet parmi les orientalistes, nous ajouterons qu'on ne doit point traduire *moksha* par « salut », en prenant ce mot dans son acception religieuse, comme l'ont fait certains auteurs, pas plus qu'on ne doit confondre la réalisation métaphysique avec les « états mystiques » ; malgré certaines analogies possibles, c'est de tout autre chose qu'il s'agit en réalité. Nous signalerons encore, puisque l'occasion s'en présente à nous, que dans un compte rendu, d'ailleurs très consciencieusement fait, de l'ouvrage que nous avons consacré aux doctrines hindoues, nous avons lu avec quelque surprise que « cette réalisation métaphysique n'est que le sommeil quiétiste » ; c'est là une erreur complète, et, cette fois, les deux choses qu'on prétend assimiler ainsi n'ont même pas le moindre rapport entre elles. Il est vraiment étonnant qu'on éprouve un tel besoin de ranger sous certaines étiquettes des choses pour lesquelles elles n'ont point été faites, et qui dépassent immensément les cadres dans lesquels on prétend les enfermer. S'il est trop facile de parler de la métaphysique en donnant à ce mot une signification quelconque, il l'est assurément beaucoup moins, pour la majorité des Occidentaux, de comprendre ce qu'est cette métaphysique vraie qui est l'essence même des doctrines hindoues ; si on savait ce qu'elle est, si même on le soupçonnait seulement, on se garderait bien de chercher dans l'« histoire de la philosophie » des similitudes qui ne peuvent s'y trouver, et surtout on s'abstiendrait de vouloir, comme cela est arrivé à quelques contradicteurs que nous avons rencontrés, porter un jugement sur une doctrine dont on ignore à peu près tout. Nous ne faisons d'ailleurs cette observation que pour sauvegarder les droits de la vérité, et parce que nous croyons devoir avertir ceux qui peuvent avoir eu connaissance de certaines déformations qu'on a, de très bonne foi sans doute, fait subir à notre pensée, ou plutôt, à travers nous, à la pensée hindoue dont nous nous sommes fait l'interprète.

Quoi qu'il en soit, et bien que nous ayons dû nous en tenir ici à des indications très sommaires, nous pensons que cet exposé pourra aider à comprendre le véritable esprit de l'Inde et faire entrevoir l'intérêt qui s'attache à l'étude de ses doctrines, à la condition que cette étude soit entreprise comme elle doit l'être, c'est-à-dire d'une façon vraiment directe, en s'efforçant de s'assimiler les idées et les manières de penser, et non en s'en tenant à des méthodes d'érudition extérieure et superficielle.

³ Ce terme n'est pas spécialement bouddhique comme certains le croient ; et nous devons dire à ce propos que, si nous ne parlons pas ici du Bouddhisme, c'est qu'il n'est pas « hindou », n'ayant jamais été dans l'Inde, où il a d'ailleurs cessé d'exister depuis longtemps, qu'une doctrine hétérodoxe, un schisme par rapport à la tradition régulière qui seule peut être dite proprement « hindoue ».

II

Les symboles de l'analogie

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier 1939.

Il pourrait sembler étrange à certains qu'on parle des symboles de l'analogie, car, si le symbolisme lui-même est fondé sur l'analogie, comme on le dit souvent, tout symbole, quel qu'il soit, doit être l'expression d'une analogie ; mais cette façon d'envisager les choses n'est pas exacte : ce sur quoi le symbolisme est fondé, ce sont, de la façon la plus générale, les correspondances qui existent entre les différents ordres de réalité, mais toute correspondance n'est pas analogique. Nous entendons ici l'analogie exclusivement dans son acception la plus rigoureuse, c'est-à-dire, suivant la formule hermétique, comme le rapport de « ce qui est en bas » avec « ce qui est en haut », rapport qui, ainsi que nous l'avons souvent expliqué à propos des nombreux cas où nous avons eu l'occasion de l'envisager, implique essentiellement la considération du « sens inverse » de ses deux termes ; cette considération est d'ailleurs inscrite si clairement, et de façon si manifeste, dans les symboles dont nous allons parler, qu'on peut s'étonner qu'elle ait passé si souvent inaperçue, même de ceux qui prétendent se référer à ces symboles, mais qui montrent par là leur incapacité à les comprendre et à les interpréter correctement.

La construction des symboles dont il s'agit repose sur la figure de la roue à six rayons ; comme nous l'avons déjà dit, la roue en général est avant tout un symbole du monde, la circonférence représentant la manifestation qui est produite par les rayons émanés du centre ; mais, naturellement, le nombre des rayons qui y sont tracés, différent suivant les cas, y ajoute d'autres significations plus particulières. D'autre part, dans certains symboles dérivés, la circonférence elle-même peut n'être pas figurée ; mais, pour leur construction géométrique, ces symboles n'en doivent pas moins être considérés comme inscrits dans une circonférence, et c'est pourquoi on doit les regarder comme se rattachant à celui de la roue, même si la forme extérieure de celle-ci, c'est-à-dire la circonférence qui en détermine le contour et la limite, n'y apparaît plus de façon explicite et visible, ce qui indique seulement que ce n'est pas sur la manifestation en elle-même et sur le domaine spécial où elle se développe que l'attention doit se porter en pareil cas, ce domaine restant en quelque sorte dans un état d'indétermination antérieur au tracé effectif de la circonférence.

La figure la plus simple, et qui est la base de toutes les autres, est celle qui est constituée uniquement par l'ensemble des six rayons ; ceux-ci, étant opposés deux à deux à partir du centre, forment trois diamètres, l'un vertical, et les deux autres

obliques et également inclinés de part et d'autre de celui-là. Si l'on considère le soleil comme occupant le centre, ce sont là les six rayons dont nous avons parlé dans une étude précédente* ; et, dans ce cas, le « septième rayon » n'est pas représenté autrement que par le centre lui-même. Quant au rapport que nous avons indiqué avec la croix à trois dimensions, il s'établit d'une façon tout à fait immédiate : l'axe vertical demeure inchangé, et les deux diamètres obliques sont la projection, dans le plan de la figure, des deux axes qui forment la croix horizontale ; cette dernière considération, bien nécessaire à l'intelligence complète du symbole, est d'ailleurs en dehors de celles qui en font proprement une représentation de l'analogie et pour lesquelles il suffit de le prendre sous la forme qu'il représente en lui-même, sans qu'il y ait besoin de le rapprocher d'autres symboles auxquels il s'apparente par des aspects différents de sa signification complexe.

Dans le symbolisme chrétien, cette figure est ce qu'on appelle le chrisme simple ; on la regarde alors comme formée par l'union des deux lettres I et X, c'est-à-dire des initiales grecques des deux mots *Jêsous Christos*, et c'est là un sens qu'elle paraît avoir reçu dès les premiers temps du christianisme ; mais il va de soi que ce symbole, en lui-même, est fort antérieur, et, en fait, il est un de ceux que l'on trouve répandus partout et à toutes les époques. Le chrisme constantinien, qui est formé par l'union des lettres grecques X et P, les deux premières de *Christos*, apparaît à première vue comme immédiatement dérivé du chrisme simple, dont il conserve exactement la disposition fondamentale, et dont il ne se distingue que par l'adjonction, à la partie supérieure du diamètre vertical, d'une boucle destinée à transformer l'I en P. Cette boucle, ayant naturellement une forme plus ou moins complètement circulaire, peut être considérée, dans cette position, comme correspondant à la figuration du disque solaire apparaissant au sommet de l'axe vertical ou de l'« Arbre du Monde » ; et cette remarque revêt une importance particulière en connexion avec ce que nous aurons à dire par la suite au sujet du symbole de l'arbre¹.

Il est intéressant de noter, en ce qui concerne plus spécialement le symbolisme héraldique, que les six rayons constituent une sorte de schéma général suivant lequel ont été disposées, dans le blason, les figures les plus diverses. Que l'on regarde, par exemple, un aigle ou tout autre oiseau héraldique, et il ne sera pas difficile de se rendre compte qu'on y trouve effectivement cette disposition, la tête, la queue, les extrémités des ailes et des pattes correspondant respectivement aux pointes des six rayons ; que l'on regarde ensuite un emblème tel que la fleur de lis, et l'on fera encore la même constatation. Peu importe d'ailleurs, dans ce dernier cas, l'origine

* [Cf. *La porte étroite*.]

¹ Certaines formes intermédiaires montrent par ailleurs une parenté entre le chrisme et la « croix ansée » égyptienne, ce qui peut d'ailleurs être facilement compris par ce que nous avons dit plus haut à propos de la croix à trois dimensions ; dans certains cas, la boucle du P prend aussi la forme particulière du symbole égyptien de la « boucle d'Horus ». Une autre variante du chrisme est représentée par le « quatre de chiffre » des anciennes marques corporatives, dont les significations multiples demandent d'ailleurs une étude spéciale [voir *Le quatre de chiffre*]. Signalons encore que le chrisme est parfois entouré d'un cercle, ce qui l'assimile aussi nettement que possible à la roue à six rayons.

historique de l'emblème en question, qui a donné lieu à nombre d'hypothèses différentes : que la fleur de lis soit vraiment une fleur, ce qui s'accorderait en outre avec l'équivalence de la roue et de certains symboles floraux tels que le lotus, la rose et le lis (ce dernier, du reste, a en réalité six pétales), ou qu'elle ait été primitivement un fer de lance, ou un oiseau, ou une abeille, l'antique symbole chaldéen de la royauté (hiéroglyphe *sâr*), ou même un crapaud², ou encore, comme c'est plus probable, qu'elle résulte d'une sorte de « convergence » et de fusion de plusieurs de ces figures, ne laissant subsister que leurs traits communs, toujours est-il qu'elle est strictement conforme au schéma dont nous parlons et c'est là ce qui importe essentiellement pour en déterminer la signification principale.

D'autre part, si l'on joint les extrémités des six rayons de deux en deux, on obtient la figure bien connue de l'hexagramme ou « sceau de Salomon », formée de deux triangles équilatéraux opposés et entrelacés ; l'étoile à six branches proprement dite, qui en diffère en ce que le contour extérieur seul est tracé, n'est évidemment qu'une variante du même symbole. L'hermétisme chrétien du moyen âge voyait entre autres choses, dans les deux triangles de l'hexagramme, une représentation de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ ; et le nombre six, auquel ce symbole se rapporte naturellement, a parmi ses significations celles d'union et de médiation, qui conviennent parfaitement ici³. Ce même nombre est aussi, suivant la Kabbale hébraïque, le nombre de la création (« l'œuvre des six jours » de la Genèse, en relation avec les six directions de l'espace), et, sous ce rapport encore, l'attribution de son symbole au Verbe ne se justifie pas moins bien : c'est en somme, à cet égard, comme une sorte de traduction graphique de l'*omnia per ipsum facta sunt* de l'Évangile de saint Jean.

Maintenant, et c'est là surtout que nous voulions en venir dans la présente étude, les deux triangles opposés du « sceau de Salomon » représentent deux ternaires dont l'un est comme le reflet ou l'image inversée de l'autre ; et c'est en cela que ce symbole est une figuration exacte de l'analogie. On peut aussi, dans la figure des six rayons, prendre les deux ternaires formés respectivement par les extrémités des trois rayons supérieurs et par celles des trois rayons inférieurs ; étant alors entièrement situés de part et d'autre du plan de réflexion, ils sont séparés au lieu de s'entrelacer comme dans le cas précédent ; mais leur rapport inverse est exactement le même. Pour préciser davantage ce sens du symbole, une partie du diamètre horizontal est parfois indiquée dans l'hexagramme (et il est à remarquer qu'elle l'est aussi dans la fleur de lis) ; ce diamètre horizontal représente évidemment la trace du plan de réflexion de la « surface des Eaux ». Ajoutons qu'on aurait encore une autre représentation du « sens inverse » en considérant les deux diamètres obliques formant

² Cette opinion, si bizarre qu'elle puisse paraître, a dû être admise assez anciennement, car, dans les tapisseries du XV^e siècle de la cathédrale de Reims, l'étendard de Clovis porte trois crapauds. Il est d'ailleurs fort possible que, primitivement, ce crapaud ait été en réalité une grenouille, animal, qui en raison de ses métamorphoses, est un antique symbole de « résurrection », et qui avait gardé cette signification dans le christianisme des premiers siècles.

³ Dans le symbolisme extrême-oriental, six traits autrement disposés, sous la forme de lignes parallèles, représentent pareillement le terme moyen de la « Grande Triade », c'est-à-dire le Médiateur entre le ciel et la terre, l'« Homme véritable » unissant en lui les deux natures céleste et terrestre.

le contour apparent de deux cônes opposés par le sommet et ayant pour axe le diamètre vertical ; ici également, leur sommet commun, qui est le centre même de la figure, étant situé dans le plan de réflexion, l'un de ces deux cônes est l'image inversée de l'autre.

Enfin, la figure de six rayons, parfois quelque peu modifiée, mais toujours parfaitement reconnaissable, forme encore le schéma d'un autre symbole fort important, celui de l'arbre à trois branches et trois racines, où nous retrouvons manifestement les deux ternaires inverses dont nous venons de parler. Ce schéma peut d'ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, de telle sorte que les branches peuvent y prendre la place des racines et réciproquement ; nous reprendrons cette considération lorsque nous étudierons d'une façon plus complète quelques-uns des aspects du symbolisme de l'« Arbre du Monde ».

III

L'Arbre du Monde

Publié dans les Études Traditionnelles, février 1939.

Nous avons déjà parlé, en diverses occasions, de l'« Arbre du Monde » et de son symbolisme « axial »¹ ; sans revenir ici sur ce que nous en avons dit alors, nous y ajouterons quelques remarques portant sur certains points plus particuliers de ce symbolisme, et notamment sur les cas où l'arbre apparaît comme inversé, c'est-à-dire comme ayant les racines en haut et les branches en bas, question à laquelle Ananda K. Coomaraswamy a consacré une étude spéciale, *The Inverted Tree*². Il est facile de comprendre que, s'il en est ainsi, c'est, avant tout parce que la racine représente le principe, tandis que les branches représentent le déploiement de la manifestation ; mais, à cette explication générale, il y a lieu d'ajouter certaines considérations d'un caractère plus complexe, reposant d'ailleurs toujours sur l'application du « sens inverse » de l'analogie, auquel cette position renversée de l'arbre se réfère manifestement. À cet égard, nous avons déjà indiqué que c'est précisément sur le symbole proprement dit de l'analogie, c'est-à-dire sur la figure des six rayons dont les extrémités sont groupées en deux ternaires inverses l'un de l'autre, que se construit le schéma de l'arbre à trois branches et trois racines, schéma qui peut d'ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, ce qui montre que les deux positions correspondantes de l'arbre doivent se rapporter à deux points de vue différents et complémentaires, suivant qu'on le regarde en quelque sorte de bas en haut ou de haut en bas, c'est-à-dire, en somme, suivant qu'on se place au point de vue de la manifestation ou à celui du principe³.

À l'appui de cette considération, A. K. Coomaraswamy cite les deux arbres inversés décrits par Dante⁴ comme étant proches du sommet de la « montagne », donc

¹ Voir notamment *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX et XXV.

² Dans *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, ch. V, nous avons cité les textes de la *Katha Upanishad*, VI, 1, et de la *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1, où l'arbre est présenté sous cet aspect ; Coomaraswamy en cite en outre plusieurs autres qui ne sont pas moins explicites, notamment *Rig-Vêda*, I, 24, 7 et *Maîtri Upanishad*, VI, 4.

³ Nous avons fait remarquer ailleurs que l'arbre ternaire peut être considéré comme synthétisant en lui l'unité et la dualité qui, dans le symbolisme biblique, sont représentées respectivement par l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de la Science » : la forme ternaire se trouve notamment dans les trois « colonnes » de l'« arbre séphirothique » de la Kabbale, et il va de soi que c'est la « colonne du milieu » qui alors est proprement « axiale » (voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX) ; pour ramener cette forme à celle du schéma que nous venons d'indiquer, il faut réunir les extrémités des « colonnes » latérales par deux lignes se croisant sur la « colonne du milieu » au point central, c'est-à-dire en *Tiphereth*, dont le caractère « solaire » justifie d'ailleurs entièrement cette position de centre « rayonnant ».

⁴ *Purgatorio*, XXII-XXV.

immédiatement au-dessous du plan où est situé le Paradis terrestre, tandis que, lorsque celui-ci est atteint, les arbres apparaissent redressés dans leur position normale ; et ainsi ces arbres, qui semblent bien n'être en réalité que des aspects différents de l'« Arbre » unique, « sont inversés seulement au-dessous du point où a lieu la rectification et la régénération de l'homme ». Il importe de remarquer que, quoique le Paradis terrestre soit encore effectivement une partie du « cosmos », sa position est virtuellement « supra-cosmique » ; on pourrait dire qu'il représente le « sommet de l'être contingent » (*bhavâgra*), de sorte que son plan s'identifie avec la « surface des Eaux ». Avec celle-ci, qui doit être considérée essentiellement comme un « plan de réflexion », nous sommes ramenés au symbolisme de l'image inversée par reflet, dont nous avons parlé à propos de l'analogie : « ce qui est en haut », ou au-dessus de la « surface des Eaux », c'est-à-dire le domaine principal ou « supra-cosmique », se reflète en sens inverse dans « ce qui est en bas », ou est au-dessous de cette même surface, c'est-à-dire dans le domaine « cosmique » ; en d'autres termes, tout ce qui est au-dessus du « plan de réflexion » est droit, et tout ce qui est au-dessous est inversé. Donc, si l'on suppose que l'arbre s'élève au-dessus des Eaux, ce que nous voyons tant que nous sommes dans le « cosmos » est son image inversée, avec les racines en haut et les branches en bas ; au contraire, si nous nous plaçons nous-même au-dessus des Eaux, nous ne voyons plus cette image, qui maintenant est pour ainsi dire sous nos pieds, mais bien sa source, c'est-à-dire l'arbre réel, qui naturellement se présente à nous dans sa position droite ; l'arbre est toujours le même, mais c'est notre situation par rapport à lui qui a changé, et aussi, par conséquent le point de vue auquel nous l'envisageons.

Ceci est encore confirmé par le fait que, dans certains textes traditionnels hindous, il est question de deux arbres, l'un « cosmique » et l'autre « supra-cosmique » ; comme ces deux arbres sont naturellement superposés, l'un peut être considéré comme le reflet de l'autre, et, en même temps, leurs troncs sont en continuité, de sorte qu'ils sont comme deux parties d'un tronc unique, ce qui correspond à la doctrine d'« une essence et deux natures » en *Brahma*. Dans la tradition avestique, on en retrouve l'équivalent avec les deux arbres *Haoma*, le blanc et le jaune, l'un céleste (ou plutôt « paradisiaque », puisqu'il croît au sommet de la montagne *Alborj*) et l'autre terrestre ; le second apparaît comme un « substitut » du premier pour l'humanité éloignée du « séjour primordial », comme la vision indirecte de l'image est un « substitut » de la vision directe de la réalité. Le *Zohar* parle aussi de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur ; et dans quelques figurations, notamment sur un sceau assyrien, on distingue clairement deux arbres superposés.

L'arbre inversé n'est pas seulement un symbole « macrocosmique » comme nous venons de le voir ; il est aussi parfois, et pour les mêmes raisons, un symbole « microcosmique », c'est-à-dire un symbole de l'homme ; ainsi, Platon dit que « l'homme est une plante céleste, ce qui signifie qu'il est comme un arbre inversé, dont les racines tendent vers le ciel et les branches en bas vers la terre ». À notre époque, les occultistes ont beaucoup abusé de ce symbolisme, qui n'est plus pour eux qu'une simple comparaison dont le sens profond leur échappe totalement, et qu'ils interprètent de la façon la plus grossièrement « matérialisée », essayant de la justifier

par des considérations anatomiques ou plutôt « morphologiques » d'une extraordinaire puérilité ; c'est là un exemple, entre tant d'autres, de la déformation qu'ils font subir aux notions traditionnelles fragmentaires qu'ils ont cherché, sans les comprendre, à incorporer à leurs propres conceptions⁵.

Des deux termes sanscrits qui servent principalement à désigner l'« Arbre du Monde », l'un, *nyagrodha*, donne lieu à une remarque intéressante sous le même rapport, car il signifie littéralement « croissant vers le bas », non pas seulement parce qu'une telle croissance est représentée en fait par celle des racines aériennes dans l'espèce d'arbre qui porte ce nom, mais aussi parce que, quand il s'agit de l'arbre symbolique, celui-ci est lui-même considéré comme inversé⁶. C'est donc à cette position de l'arbre que se réfère proprement le nom de *nyagrodha*, tandis que l'autre désignation, celle d'*ashwattha*, paraît être, tout au moins à l'origine, celle de l'arbre droit, bien que la distinction n'ait pas toujours été faite aussi nettement par la suite ; ce mot *ashwattha* est interprété comme signifiant la « station du cheval » (*ashwa-stha*), celui-ci, qui est ici le symbole d'*Agni* ou du Soleil, ou de l'un et de l'autre tout à la fois, devant être considéré comme parvenu au terme de sa course et s'arrêtant quand l'« Axe du Monde » a été atteint⁷. Nous rappellerons à ce propos que, dans diverses traditions, l'image du soleil est aussi liée à celle de l'arbre d'une autre façon, car il y est représenté comme le fruit de l'« Arbre du Monde » ; il quitte son arbre au début d'un cycle et vient s'y reposer à la fin, de sorte que, dans ce cas encore, l'arbre est effectivement la « station du Soleil »⁸.

Pour ce qui est d'*Agni*, il y a encore quelque chose de plus : il est lui-même identifié à l'« Arbre du Monde », d'où son nom de *Vanaspati* ou « Seigneur des arbres » ; et cette identification, qui confère à l'« Arbre » axial une nature ignée, l'apparente visiblement au « Buisson ardent », qui, d'ailleurs, en tant que lieu et support de manifestation de la Divinité, doit être conçu aussi comme ayant une position « centrale ». Nous avons parlé précédemment de la « colonne de feu » ou de la « colonne de fumée » d'*Agni* comme remplaçant, dans certains cas, l'arbre ou le pilier comme représentation « axiale » ; la remarque qui vient d'être faite achève d'expliquer cette équivalence et de lui donner toute sa signification⁹. A. K. Coomaraswamy cite à ce sujet un passage du *Zohar* où l'« Arbre de Vie », qui y est d'ailleurs décrit comme « s'étendant d'en haut vers le bas », donc comme inversé, est représenté comme un « Arbre de Lumière », ce qui s'accorde entièrement avec cette même identification ; et nous pouvons y ajouter une autre concordance tirée de la

⁵ L'assimilation de l'homme à un arbre, mais sans allusion à une position inversée de celui-ci, joue un assez grand rôle dans le rituel du Carbonarisme.

⁶ Cf. *Aitarêya Brâhmana*, VII, 30 ; *Shatapatha Brâhmana*, XII, 2, 7, 3.

⁷ De même, suivant la tradition grecque, les aigles, autre symbole solaire, partis des extrémités de la terre, s'arrêtèrent à l'*Omphalos* de Delphes, représentant le « Centre du Monde ».

⁸ Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. IX. – Le caractère chinois désignant le coucher du soleil le représente se reposant sur son arbre à la fin du jour.

⁹ On peut remarquer que cette « colonne de feu » et cette « colonne de fumée » se retrouvent exactement dans celles qui guidèrent alternativement les Hébreux à leur sortie d'Égypte (*Exode*, XIV) et qui étaient d'ailleurs une manifestation de la *Shekinah* ou de la « Présence divine ».

tradition islamique et qui n'est pas moins remarquable. Dans la *Sûrat En-Nûr*¹⁰, il est parlé d'un « arbre béni », c'est-à-dire chargé d'influences spirituelles¹¹, qui n'est « ni oriental ni occidental », ce qui définit nettement sa position comme « centrale » ou « axiale¹² » ; et cet arbre est un olivier dont l'huile entretient la lumière d'une lampe ; cette lumière symbolise la lumière d'*Allah*, qui en réalité est *Allah* lui-même, car, ainsi qu'il est dit au début du même verset, « *Allah* est la Lumière des cieux et de la terre ». Il est évident que, si l'arbre est ici un olivier, c'est à cause du pouvoir éclairant de l'huile qui en est tirée, donc de la nature ignée et lumineuse qui est en lui ; c'est donc bien, ici encore, l'« Arbre de Lumière » dont il vient d'être question. D'autre part, dans l'un au moins des textes hindous qui décrivent l'arbre inversé¹³, celui-ci est expressément identifié à *Brahma* ; s'il l'est par ailleurs à *Agni* il n'y a là aucune contradiction, car *Agni*, dans la tradition védique, n'est qu'un des noms et des aspects de *Brahma* ; dans le texte coranique, c'est *Allah* sous l'aspect de la Lumière qui illumine tous les mondes¹⁴ ; il serait assurément difficile de pousser plus loin la similitude, et nous avons encore là un exemple des plus frappants de l'accord unanime de toutes les traditions.

¹⁰ *Qorân*, XXIV, 35.

¹¹ Dans la Kabbale hébraïque, ces mêmes influences spirituelles sont symbolisées par la « rosée de lumière », qui émane de l'« Arbre de Vie ».

¹² De même, et au sens le plus littéralement « géographique », le Pôle n'est situé ni à l'orient ni à l'occident.

¹³ *Maîtri Upanishad*, VI, 4.

¹⁴ Cette Lumière est même, d'après la suite du texte, « lumière sur lumière », donc une double lumière superposée, ce qui évoque la superposition des deux arbres dont nous avons parlé plus haut ; on retrouve encore là « une essence », celle de la Lumière unique, et « deux natures », celle d'en haut et celle d'en bas, ou le non-manifesté et le manifesté, auxquels correspondent respectivement la lumière cachée dans la nature de l'arbre et la lumière visible dans la flamme de la lampe, la première étant le « support » essentiel de la seconde.

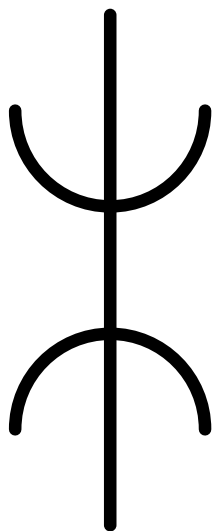
IV

L'Arbre et le *Vajra*

Publié dans les Études Traditionnelles, mars 1939.

Nous avons considéré plus haut le schéma de l'arbre à trois branches et à trois racines, construit sur le symbole général de l'analogie et susceptible d'être envisagé dans les deux sens opposés ; nous ajouterons encore à ce sujet quelques remarques complémentaires, qui feront mieux ressortir l'étroite connexion existant entre des symboles apparemment différents de l'« Axe du Monde ». En effet, comme il est facile de s'en rendre compte d'après la figure ci-dessous, le schéma dont il s'agit est, au fond, identique à la figure du double *vajra*, dont les deux extrémités opposées reproduisent également le symbolisme analogique dont nous avons parlé. Dans une de nos précédentes études où il a été question du *vajra*, nous avons déjà indiqué cette similitude à propos de la triplicité qui se rencontre souvent dans le symbolisme « axial », pour représenter à la fois l'axe même, occupant naturellement la position centrale, et les deux courants cosmiques de droite et de gauche qui l'accompagnent, triplicité dont certaines figurations de l'« Arbre du Monde » sont un exemple ; nous faisons remarquer que, « dans ce cas, la double triplicité des branches et des racines rappelle même encore plus exactement celle des deux extrémités du *vajra* », qui, comme on le sait, sont en forme de trident ou *trishûla*¹.

¹ Les armes symboliques. – Sur les figurations du *vajra*, voir A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*.



Cependant, on pourrait se demander si le rapprochement ainsi établi entre l'arbre et le symbole de la foudre, qui peuvent sembler à première vue être deux choses fort distinctes, est susceptible d'aller encore plus loin que le seul fait de cette signification « axiale » qui leur est manifestement commune ; la réponse à cette question se trouve dans ce que nous avons dit de la nature ignée de l'« Arbre du Monde », auquel *Agni* lui-même, en tant que *Vanaspati*, est identifié dans le symbolisme védique, et dont, par suite, la « colonne de feu » est un exact équivalent comme représentation de l'axe. Il est évident que la foudre est également de nature ignée ou lumineuse ; l'éclair est d'ailleurs un des symboles les plus habituels de l'« illumination », entendue au sens intellectuel ou spirituel. L'« Arbre de Lumière » dont nous avons parlé traverse et illumine tous les mondes ; d'après le passage du *Zohar* cité à ce propos par A. Coomaraswamy, « l'illumination commence au sommet et s'étend en ligne droite à travers le tronc tout entier » ; et cette propagation de la lumière peut facilement évoquer l'idée de l'éclair. Du reste, d'une façon générale, l'« Axe du Monde » est toujours regardé plus ou moins explicitement comme lumineux ; nous avons déjà eu l'occasion de rappeler que Platon, notamment, le décrit comme un « axe lumineux de diamant », ce qui, précisément, se rapporte encore d'une façon directe à un des aspects du *vajra*, puisque celui-ci a à la fois le sens de « foudre » et celui de « diamant »².

Il y a encore autre chose : une des désignations les plus répandues de l'arbre axial, dans les diverses traditions, est celle d'« Arbre de Vie » ; or on sait quelle relation immédiate les doctrines traditionnelles établissent entre la « Lumière » et la « Vie » ; nous n'y insisterons pas davantage, ayant déjà traité cette question³ ; nous rappellerons seulement encore, comme se rapportant immédiatement à notre sujet, le fait que la Kabbale hébraïque unit les deux notions dans le symbolisme de la « rosée de lumière » émanant de l'« Arbre de Vie ». De plus, dans d'autres passages du

² Nous avons aussi, à ce propos, fait un rapprochement avec le symbolisme bouddhique du « Trône de diamant » situé au pied de l'arbre axial ; en tout ceci, il faut considérer dans le diamant, d'un part, sa luminosité, et, de l'autre, le caractère d'indivisibilité et d'inaltérabilité qui est une image de l'immutabilité essentielle de l'axe.

³ *Verbum, Lux et Vita* [Aperçus l'initiation, ch. XLVIII].

Zohar que M. Coomaraswamy cite également au cours de son étude sur l'« arbre inversé^{*} », et où il est question de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur, donc en quelque sorte superposés, ces deux arbres sont désignés respectivement comme l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de Mort ». Ceci, qui rappelle d'ailleurs le rôle des deux arbres symboliques du Paradis terrestre, est encore particulièrement significatif pour compléter le rapprochement que nous avons présentement en vue, car ces significations de « vie » et de « mort » sont effectivement attachées aussi au double aspect de la foudre, représenté par les deux directions opposées du *vajra*, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment⁴. Comme nous l'avons dit alors, il s'agit là en réalité, au sens le plus général, du double pouvoir de production et de destruction dont la vie et la mort sont l'expression dans notre monde, et qui est en relation avec les deux phases d'« expir » et d'« aspir » de la manifestation universelle ; et la correspondance de ces deux phases est nettement indiquée aussi dans un des textes du *Zohar* auxquels nous venons de faire allusion, car les deux arbres y sont représentés comme montant et descendant, de façon à prendre en quelque sorte la place l'un de l'autre, suivant l'alternance du jour et de la nuit ; cela n'achève-t-il pas de rendre évidente la parfaite cohérence de tout ce symbolisme ?

^{*} [The Inverted Tree.]

⁴ Voir *Les armes symboliques*.

V

L'Arbre de Vie et le breuvage d'immortalité

Publié dans les Études Traditionnelles, avril 1939.

En parlant de l'« Arbre du Monde », nous avons mentionné notamment, parmi ses différentes figurations, l'arbre *Haoma* de la tradition avestique ; celui-ci (et plus précisément le *Haoma* blanc, arbre « paradisiaque », puisque l'autre, le *Haoma* jaune, n'en est qu'un « substitut » ultérieur) est particulièrement en relation avec son aspect d'« Arbre de Vie », car la liqueur qui en est extraite, et qui est appelée aussi *haoma*, est la même chose que le *soma* védique, qui, comme on le sait, s'identifie à l'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ». Que le *soma* soit d'ailleurs donné comme extrait d'une simple plante plutôt que d'un arbre, il n'y a là aucune objection valable contre ce rapprochement avec le symbolisme de l'« Arbre du Monde » ; en effet, celui-ci est désigné par de multiples noms, et, à côté de ceux qui se rapportent à des arbres proprement dits, on rencontre aussi celui de « plante » (*oshadhi*) et même celui de « roseau » (*vêtasa*¹).

Si l'on se reporte au symbolisme biblique du Paradis terrestre, la seule différence notable qu'on y constate à cet égard, c'est que l'immortalité est donnée, non par une liqueur tirée de l'« Arbre de Vie », mais par son fruit même ; il s'agit donc ici d'une « nourriture d'immortalité », plutôt que d'un breuvage² ; mais, dans tous les cas, c'est toujours un produit de l'arbre ou de la plante, et un produit dans lequel se trouve concentrée la sève qui est en quelque sorte l'« essence » même du végétal³. Il est aussi à remarquer d'autre part que, de tout le symbolisme végétal du Paradis terrestre, l'« Arbre de Vie » seul subsiste avec ce caractère dans la description de la Jérusalem céleste, alors que tout le reste du symbolisme y est minéral ; et cet arbre porte alors douze fruits qui sont les douze « Soleils », c'est-à-dire l'équivalent des douze *Âdityas* de la tradition hindoue, l'arbre lui-même étant leur commune nature, à l'unité de laquelle ils reviennent finalement⁴ ; on se souviendra ici de ce que

¹ Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 12.

² Chez les Grecs, l'« ambrosie », en tant qu'elle est distinguée du « nectar », est aussi une nourriture, bien que son nom soit d'ailleurs étymologiquement identique à celui de l'*amrita*.

³ En sanscrit, le mot *rasa* a à la fois le sens de « sève » et celui d'« essence ».

⁴ Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV et XI ; on pourra se reporter aussi à ce que nous y avons dit du « breuvage » d'immortalité, et de ses différents « substituts » traditionnels (*ibid.*, ch. V et VI).

nous avons dit de l'arbre envisagé comme « station du Soleil », et des symboles figurant le soleil venant se reposer sur l'arbre à la fin d'un cycle. Les *Âdityas* sont les fils d'*Aditi*, et l'idée d'« indivisibilité » qu'exprime ce nom implique évidemment « indissolubilité », donc « immortalité » ; *Aditi* n'est d'ailleurs pas sans rapport, à certains égards, avec l'« essence végétative », par là même qu'elle est considérée comme « déesse de la terre⁵ », en même temps qu'elle est par ailleurs la « mère des *Dêvas* » ; et l'opposition d'*Aditi* et de *Diti*, dont procède celle des *Dêvas* et des *Asuras*, peut être rattachée sous le même rapport à celle de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort » dont nous avons parlé dans l'étude précédente. Cette opposition se retrouve d'ailleurs dans le symbolisme même du soleil, puisque celui-ci s'identifie aussi à la « Mort » (*Mrityu*) quant à l'aspect sous lequel il est tourné vers le « monde d'en bas⁶ », et qu'en même temps il est la « porte d'immortalité », de sorte qu'on pourrait dire que son autre face, celle qui est tournée vers le domaine « extra-cosmique », s'identifie à l'immortalité même. Cette dernière remarque nous ramène à ce que nous avons dit précédemment au sujet du Paradis terrestre, qui est encore effectivement une partie du « cosmos », mais dont la position est pourtant virtuellement « supra-cosmique » : ainsi s'explique que, de là, le fruit de l'« Arbre de Vie » puisse être atteint, ce qui revient à dire que l'être qui est parvenu au centre de notre monde (ou de tout autre état d'existence) a déjà conquis l'immortalité par là même ; et ce qui est vrai du Paradis terrestre l'est naturellement aussi de la Jérusalem céleste, puisque l'un et l'autre ne sont en définitive que les deux aspects complémentaires que prend une seule et même réalité, suivant qu'elle est envisagée par rapport au commencement ou à la fin d'un cycle cosmique.

Il va de soi que toutes ces considérations doivent être rapprochées du fait que, dans les différentes traditions, des symboles végétaux apparaissent comme « gage de résurrection et d'immortalité » : le « rameau d'or » des Mystères antiques, l'acacia qui le remplace dans l'initiation maçonnique, ainsi que les rameaux ou les palmes dans la tradition chrétienne, et aussi du rôle que jouent d'une façon générale, dans le symbolisme, les arbres qui demeurent toujours verts et ceux qui produisent des gommés ou des résines incorruptibles⁷. D'un autre côté, le fait que le végétal est parfois considéré dans la tradition hindoue comme étant de nature « asurique » ne saurait constituer une objection ; en fait, la croissance du végétal est en partie aérienne, mais aussi en partie souterraine, ce qui implique en quelque sorte une double nature, correspondant encore en un certain sens à l'« Arbre de Vie » et à l'« Arbre de Mort ». C'est d'ailleurs la racine, c'est-à-dire la partie souterraine, qui constitue le « support » originel de la végétation aérienne, ce qui correspond à la « priorité » de nature des *Asuras* par rapport aux *Dêvas* ; au surplus, ce n'est assurément pas sans raison que la lutte des *Dêvas* et des *Asuras* est représentée comme se déroulant principalement autour de la possession du « breuvage d'immortalité ».

⁵ Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

⁶ On pourrait aussi développer à ce propos des considérations sur le rapport du soleil et de ses révolutions avec le temps (*Kâla*) qui « dévore » les êtres manifestés.

⁷ Cf. *L'Ésotérisme de Dante*, ch. V, et *Le Roi du Monde*, ch. IV.

De la relation étroite du « breuvage d'immortalité » avec l'« Arbre de Vie », il résulte une conséquence fort importante au point de vue plus spécial des sciences traditionnelles ; c'est que l'« élixir de vie » est plus proprement en rapport avec ce qu'on peut appeler l'aspect « végétal » de l'alchimie⁸, où il correspond à ce qu'est la « pierre philosophale » pour son aspect « minéral » ; on pourrait dire en somme que l'« élixir » est l'« essence végétale » par excellence. On ne doit d'ailleurs pas objecter à cela l'emploi d'une expression telle que celle de « liqueur d'or », qui, tout comme celle de « rameau d'or » que nous rappelions tout à l'heure, fait en réalité allusion au caractère « solaire » de ce dont il s'agit ; il est évident que ce caractère doit avoir son expression dans l'ordre végétal aussi bien que dans l'ordre minéral ; et nous rappellerons encore à cet égard la représentation du soleil comme « fruit de l'Arbre de Vie », fruit qui d'ailleurs est aussi désigné précisément comme une « pomme d'or ». Il est bien entendu que, dès lors que nous envisageons ces choses dans leur principe, c'est surtout symboliquement que nous devons entendre ici le végétal et le minéral, c'est-à-dire qu'il s'agit avant tout de leurs « correspondances », ou de ce qu'ils représentent respectivement dans l'ordre cosmique ; mais d'ailleurs cela n'empêche nullement qu'on puisse aussi les prendre au sens littéral quand on en vient à certaines applications plus particulières. Sous ce dernier rapport, on retrouverait encore sans difficulté l'opposition dont nous avons parlé, liée à la double nature du végétal : c'est ainsi que l'alchimie végétale, dans l'application médicale dont elle est susceptible, a pour « envers », si l'on peut s'exprimer ainsi, la « science des poisons » ; du reste, en vertu même de cette opposition, tout ce qui est « remède » sous un certain aspect est en même temps « poison » sous un aspect contraire⁹. Nous ne pouvons naturellement songer à développer ici tout ce qu'on peut tirer de cette dernière remarque ; mais elle permettra tout au moins d'entrevoir les applications précises auxquelles peut donner lieu, dans un domaine tel que celui de la médecine traditionnelle, un symbolisme aussi « principal » en lui-même que celui de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort ».

⁸ Cet aspect a été développé surtout dans la tradition taoïste, d'une façon plus explicite que partout ailleurs.

⁹ En sanscrit, le mot *visha*, « poison » ou « breuvage de mort », est considéré comme l'antithèse d'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ».

VI

Le symbolisme de l'échelle

Publié dans les Études Traditionnelles, mai 1939.

Nous avons mentionné, précédemment*, le symbolisme qui s'est conservé chez les Indiens de l'Amérique du Nord et suivant lequel, les différents mondes étant représentés comme une série de cavernes superposées, les êtres passent d'un monde à l'autre en montant le long d'un arbre central. Un symbolisme semblable se trouve, en divers cas, réalisé par des rites dans lesquels le fait de grimper à un arbre représente l'ascension de l'être suivant l'« axe » ; de tels rites sont védiques aussi bien que « chamaniques », et leur diffusion même est un indice de leur caractère véritablement « primordial ».

L'arbre peut être remplacé ici par quelque autre symbole « axial » équivalent, le mât d'un navire en est un exemple ; il convient de remarquer, à ce propos, que, au point de vue traditionnel, la construction d'un navire est, au même titre que celle d'une maison ou d'un char, la réalisation d'un « modèle cosmique » ; et il est intéressant aussi de noter que la « hune », placée à la partie supérieure du mât et l'entourant circulairement, tient ici très exactement la place de l'« œil » du dôme, que l'axe est censé traverser en son centre même lorsqu'il n'est pas figuré matériellement. D'autre part, les amateurs de « folklore » pourront remarquer également que le vulgaire « mât de cocagne » des fêtes foraines n'est lui-même rien d'autre que le vestige incompris d'un rite similaire à ceux dont nous venons de parler ; dans ce cas aussi, un détail particulièrement significatif est constitué par le cercle suspendu au haut du mât et qu'il s'agit d'atteindre en y grimpant (cercle que le mât traverse et dépasse d'ailleurs comme celui du navire dépasse la hune et celui du *stûpa* le dôme) ; ce cercle est encore manifestement la représentation de l'« œil solaire », et l'on conviendra que ce n'est certes pas la soi-disant « âme populaire » qui a pu inventer un tel symbolisme !

Un autre symbole très répandu, et qui se rattache immédiatement au même ordre d'idées, est celui de l'échelle, et c'est là encore un symbole « axial » ; comme le dit A. K. Coomaraswamy, « l'Axe de l'Univers est comme une échelle sur laquelle s'effectue un perpétuel mouvement ascendant et descendant ¹ ». Permettre

* [Cf. *La Porte étroite*.]

¹ *The Inverted Tree*, p. 20.

l'accomplissement d'un tel mouvement, c'est là, en effet, la destination essentielle de l'échelle ; et puisque, comme nous venons de le voir, l'arbre ou le mât jouent aussi le même rôle, on peut bien dire que l'échelle est à cet égard leur équivalent. D'un autre côté, la forme plus particulière de l'échelle appelle quelques remarques ; ses deux montants verticaux correspondent à la dualité de l'« Arbre de la Science », ou, dans la Kabbale hébraïque, aux deux « colonnes » de droite et de gauche de l'arbre séphirothique ; ni l'un ni l'autre n'est donc proprement « axial », et la « colonne du milieu », qui est véritablement l'axe même, n'est pas figurée de façon sensible (comme dans les cas où le pilier central d'un édifice ne l'est pas davantage) ; mais, par ailleurs, l'échelle tout entière, dans son ensemble, est en quelque sorte « unifiée » par les échelons qui joignent les deux montants l'un à l'autre, et qui, étant placés horizontalement entre ceux-ci, ont forcément leurs milieux situés dans l'axe même². On voit que l'échelle offre ainsi un symbolisme très complet : elle est, pourrait-on dire, comme un « pont » vertical s'élevant à travers tous les mondes et permettant d'en parcourir toute la hiérarchie en passant d'échelon en échelon ; et, en même temps, les échelons sont les mondes eux-mêmes, c'est-à-dire les différents niveaux ou degrés de l'Existence universelle³.

Cette signification est évidente dans le symbolisme biblique de l'échelle de Jacob, le long de laquelle les anges montent et descendent ; et l'on sait que Jacob, au lieu où il avait eu la vision de cette échelle, posa une pierre qu'il « dressa comme un pilier », et qui est aussi une figure de l'« Axe du Monde », substituée ainsi en quelque sorte à l'échelle elle-même⁴. Les anges représentent proprement les états supérieurs de l'être ; c'est donc à ceux-ci que correspondent aussi plus particulièrement les échelons, ce qui s'explique par le fait que l'échelle doit être considérée comme ayant son pied posé sur la terre, c'est-à-dire que, pour nous, c'est nécessairement notre monde même qui est le « support » à partir duquel l'ascension doit s'effectuer. Si même on supposait que l'échelle se prolonge souterrainement, pour comprendre la totalité des mondes comme elle le doit en réalité, sa partie inférieure serait en tout cas invisible, comme l'est, pour les êtres parvenus à une « caverne » située à un certain niveau, toute la partie de l'arbre central qui s'étend au-dessous de celle-ci ; en d'autres termes, les échelons inférieurs ayant été déjà parcourus, il n'y a plus lieu de les envisager effectivement en ce qui concerne la réalisation ultérieure de l'être, dans laquelle ne pourra intervenir que le parcours des échelons supérieurs.

C'est pourquoi, surtout quand l'échelle est employée comme un élément de certains rites initiatiques, ses échelons sont expressément considérés comme représentant les différents cieux, c'est-à-dire les états supérieurs de l'être ; c'est ainsi que notamment, dans les mystères mithriaques, l'échelle avait sept échelons qui

² Dans l'ancien hermétisme chrétien, on trouve, comme équivalent à cet égard, un certain symbolisme de la lettre H, avec ses deux jambages verticaux et le trait horizontal qui les joint.

³ Le symbolisme du « pont », sous ses divers aspects, pourrait naturellement donner lieu à beaucoup d'autres considérations ; on pourrait aussi rappeler, comme ayant certains rapports avec ce dont il s'agit, le symbolisme islamique de la « table gardée » (*el-lawhul-mahfûz*), prototype « intemporel » des Écritures sacrées, qui, à partir du plus haut des cieux, descend verticalement en traversant tous les mondes.

⁴ Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX.

étaient mis en rapport avec les sept planètes, et qui, dit-on, étaient formés des métaux correspondant respectivement à celles-ci ; et le parcours de ces échelons figurait celui d'autant de grades successifs de l'initiation. Cette échelle à sept échelons se retrouve dans certaines organisations initiatiques du moyen âge, d'où elle passa sans doute plus ou moins directement dans les hauts grades de la maçonnerie écossaise, ainsi que nous l'avons dit ailleurs à propos de Dante⁵ ; ici, les échelons sont rapportés à autant de « sciences », mais cela ne fait aucune différence au fond, puisque, suivant Dante lui-même, ces « sciences » s'identifient aux « cieux⁶ ». Il va de soi que, pour correspondre ainsi à des états supérieurs et à des degrés d'initiation, ces sciences ne pouvaient être que des sciences traditionnelles entendues en leur sens le plus profond et le plus proprement ésotérique, et cela même pour celles d'entre elles dont les noms, pour les modernes, ne désignent plus, en vertu de la dégénérescence à laquelle nous avons souvent fait allusion, que des sciences ou des arts profanes, c'est-à-dire quelque chose qui, par rapport à ces véritables sciences, n'est en réalité rien de plus qu'une écorce vide et un « résidu » privé de vie.

Dans certains cas, on trouve aussi le symbole d'une échelle double, ce qui implique l'idée que la montée doit être suivie d'une redescente ; on monte alors d'un côté par des échelons qui sont des « sciences », c'est-à-dire des degrés de connaissance correspondant à la réalisation d'autant d'états, et on redescend de l'autre côté par des échelons qui sont des « vertus », c'est-à-dire les fruits de ces mêmes degrés de connaissance appliqués à leurs niveaux respectifs⁷. On peut d'ailleurs remarquer que, même dans le cas de l'échelle simple, l'un des montants peut aussi être regardé d'une certaine façon comme « ascendant » et l'autre comme « descendant », suivant la signification générale des deux courants cosmiques de droite et de gauche avec lesquels ces deux montants sont également en correspondance, en raison même de leur situation « latérale » par rapport à l'axe véritable, qui, pour être invisible, n'en est pas moins l'élément principal du symbole, celui auquel toutes les parties de celui-ci doivent toujours être rapportées si l'on veut en comprendre entièrement la signification.

À ces diverses indications, nous ajouterons encore, pour terminer, celle d'un symbolisme un peu différent qui se rencontre aussi dans certains rituels initiatiques, et qui est la montée d'un escalier en spirale ; dans ce cas, il s'agit, pourrait-on dire, d'une ascension moins directe, puisque, au lieu de s'accomplir verticalement suivant la direction de l'axe même, elle s'accomplit suivant les détours de l'hélice qui s'enroule autour de cet axe, de sorte que son processus apparaît plutôt comme « périphérique » que comme « central » ; mais, en principe, le résultat final doit pourtant être le même, car il s'agit toujours d'une montée à travers la hiérarchie des états de l'être, les spires successives de l'hélice étant encore, comme nous l'avons

⁵ *L'Ésotérisme de Dante*, ch. II et III.

⁶ *Convito*, t. II, ch. XIV.

⁷ Il faut dire que cette correspondance de la montée et de la redescente semble parfois inversée ; mais cela peut provenir simplement de quelque altération du sens primitif, ainsi qu'il arrive souvent dans l'état plus ou moins confus et incomplet où les rituels initiatiques occidentaux sont parvenus jusqu'à l'époque actuelle.

amplement expliqué ailleurs⁸, une représentation exacte des degrés de l'Existence universelle.

⁸ Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

VII

Le « trou de l'aiguille »

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier 1940.

Ainsi que nous l'avons dit précédemment, une des représentations du symbole de la « porte étroite » est le « trou de l'aiguille », qui est notamment mentionné avec cette signification dans un texte évangélique bien connu¹. L'expression anglaise *needle's eye*, littéralement « œil de l'aiguille », est particulièrement significative à cet égard, car elle relie plus directement ce symbole à quelques-uns de ses équivalents, comme l'« œil » du dôme dans le symbolisme architectural : ce sont là des figurations diverses de la « porte solaire », qui elle-même est aussi désignée comme l'« Œil du Monde ». On remarquera aussi que l'aiguille, quand elle est placée verticalement, peut être prise comme une figure de l'« Axe du Monde » ; et alors, l'extrémité perforée étant en haut, il y a une exacte coïncidence entre cette position de l'« œil » de l'aiguille et celle de l'« œil » du dôme.

Ce même symbole a encore d'autres connexions intéressantes qui ont été signalées par Ananda K. Coomaraswamy² : dans un *Jâtaka* où il est question d'une aiguille miraculeuse (qui d'ailleurs est en réalité identique au *vajra*), le trou de l'aiguille est désigné en pâli par le mot *pâsa*³. Ce mot est le même que le sanscrit *pâsha*, qui a originellement le sens de « nœud » ou de « boucle » ; ceci paraît tout d'abord indiquer, comme l'a remarqué Coomaraswamy, que, à une époque très ancienne, les aiguilles étaient, non perforées comme elles l'ont été plus tard, mais simplement recourbées à l'une de leurs extrémités, de façon à former une sorte de boucle dans laquelle on passait le fil ; mais ce qu'il y a de plus important à considérer pour nous, c'est le rapport qui existe entre cette application du mot *pâsha* au trou de l'aiguille et ses autres significations plus habituelles, qui d'ailleurs sont également dérivées de l'idée première de « nœud ».

Le *pâsha*, en effet, est le plus souvent, dans le symbolisme hindou, un « nœud coulant », ou un « lasso » servant à prendre les animaux à la chasse ; sous cette forme, il est un des principaux emblèmes de *Mrityu* ou de *Yama*, et aussi de *Varuna* ; et les « animaux » qu'ils prennent au moyen de ce *pâsha*, ce sont en réalité tous les

¹ *Saint Matthieu*, XIX, 24.

² *Some Pâli Words*, s. v. *Pâsa*, pp. 166-167.

³ *Jâtaka*, 3, 282, *pâsê vijjhiwâ*, « percée d'un trou » ou d'un « œil ».

êtres vivants (*pashu*). De là aussi le sens de « lien » : l'animal, dès qu'il est pris, se trouve lié par le nœud coulant qui se resserre sur lui ; de même, l'être vivant est lié par les conditions limitatives qui le retiennent dans son état particulier d'existence manifestée. Pour sortir de cet état de *pashu*, il faut que l'être s'affranchisse de ces conditions, c'est-à-dire, en termes symboliques, qu'il échappe au *pâsha*, ou qu'il passe à travers le nœud coulant sans que celui-ci se resserre sur lui ; c'est encore la même chose que de dire que cet être passe par les mâchoires de la Mort sans qu'elles se referment sur lui⁴. La boucle du *pâsha* est donc bien, comme le dit Coomaraswamy, un autre aspect de la « porte étroite », exactement comme l'« enfilage de l'aiguille » représente le passage de cette même « porte solaire » dans le symbolisme de la broderie ; nous ajouterons que le fil passant par le trou de l'aiguille a aussi pour équivalent dans un autre symbolisme, celui du tir à l'arc, la flèche perçant la cible en son centre ; et celui-ci est d'ailleurs désigné proprement comme le « but », terme qui est encore très significatif sous le même rapport, puisque le passage dont il s'agit, et par lequel s'effectue la « sortie du cosmos », est aussi le but que l'être doit atteindre pour être finalement « délivré » des liens de l'existence manifestée.

Cette dernière remarque nous amène à préciser, avec Coomaraswamy, que c'est seulement en ce qui concerne la « dernière mort », celle qui précède immédiatement la « délivrance », et après laquelle il n'y a pas de retour à un état conditionné, que l'« enfilage de l'aiguille » représente véritablement le passage par la « porte solaire », puisque, dans tout autre cas, il ne peut pas encore être question d'une « sortie du cosmos ». Cependant, on peut aussi, analogiquement et en un sens relatif, parler de « passer par le trou de l'aiguille »⁵, ou d'« échapper au *pâsha* », pour désigner tout passage d'un état à un autre, un tel passage étant toujours une « mort » par rapport à l'état antécédent, en même temps qu'il est une « naissance » par rapport à l'état conséquent, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en maintes occasions.

Il y a encore un autre aspect important du symbolisme du *pâsha* dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici : c'est celui sous lequel il se rapporte plus particulièrement au « nœud vital »⁶, et il nous reste à montrer comment ceci encore se rattache strictement au même ordre de considérations. En effet, le « nœud vital » représente le lien qui tient rassemblés entre eux les différents éléments constitutifs de l'individualité ; c'est donc lui qui maintient l'être dans sa condition de *pashu*, puisque, lorsque ce lien se défait ou se brise, la désagrégation de ces éléments s'ensuit, et cette désagrégation est proprement la mort de l'individualité, entraînant le passage de l'être à un autre état. En transposant ceci par rapport à la « délivrance » finale, on peut dire que, quand l'être parvient à passer à travers la boucle du *pâsha* sans qu'elle se resserre et le reprenne de nouveau, c'est comme si cette boucle s'était dénouée pour lui, et cela d'une façon définitive ; ce ne sont là, en somme, que deux

⁴ Cf. les figurations symboliques de *Shinje*, la forme thibétaine de *Yama*.

⁵ Cf. Dante, *Purgatorio*, X, 16.

⁶ Ce symbole du « nœud vital », dans les rites du compagnonnage, est représenté par une cravate nouée d'une façon spéciale ; l'équivalence avec le nœud coulant ou la boucle du *pâsha* est ici évidente.

manières différentes d'exprimer la même chose. Nous n'insisterons pas davantage ici sur cette question du « nœud vital », qui pourrait nous amener à beaucoup d'autres développements ; nous avons indiqué autrefois* comment, dans le symbolisme architectural, il a sa correspondance dans le « point sensible » d'un édifice, celui-ci étant l'image d'un être vivant aussi bien que d'un monde, suivant qu'on l'envisage au point de vue « microcosmique » ou au point de vue « macrocosmique » ; mais, présentement, ce que nous venons d'en dire suffit pour montrer que la « solution » de ce nœud, qui est aussi le « nœud gordien » de la légende grecque, est encore, au fond, un équivalent du passage de l'être à travers la « porte solaire ».

* [Cf. *Cologne ou Strasbourg ?*, dans le *Voile d'Isis*, janvier 1927.]

VIII

Le passage des eaux

Publié dans les Études Traditionnelles, février 1940.

Ananda K. Coomaraswamy a signalé que, dans le bouddhisme comme dans le brâhmanisme, la « Voie du Pèlerin », représentée comme un « voyage », peut être mise de trois façons différentes en rapport avec la rivière symbolique de la vie et de la mort : le voyage peut être accompli, soit en remontant le courant vers la source des eaux, soit en traversant celles-ci vers l'autre rive, soit enfin en descendant le courant vers la mer¹. Comme il le fait remarquer très justement, cet usage de différents symbolismes, contraires en apparence seulement, et ayant en réalité une même signification spirituelle, s'accorde avec la nature même de la métaphysique, qui n'est jamais « systématique », tout en étant toujours parfaitement cohérente ; il faut donc seulement prendre garde au sens précis dans lequel le symbole de la « rivière », avec sa source, ses rives et son embouchure, doit être entendu dans chacun des cas dont il s'agit.

Le premier cas, celui de la « remontée du courant », est peut-être le plus remarquable à certains égards, car il faut alors concevoir la rivière comme s'identifiant à l'« Axe du Monde » : c'est la « rivière céleste » qui descend vers la terre, et qui, dans la tradition hindoue, est désignée par des noms tels que ceux de *Gangâ* et de *Saraswatî*, qui sont proprement les noms de certains aspects de la *Shakti*. Dans la Kabbale hébraïque cette « rivière de vie » trouve sa correspondance dans les « canaux » de l'arbre séphirothique, par lesquels les influences du « monde d'en haut » sont transmises au « monde d'en bas », et qui sont aussi en relation directe avec la *Shekinah*, qui est en somme l'équivalent de la *Shakti* ; et il y est question également des eaux qui « coulent vers le haut », ce qui est une expression du retour vers la source céleste, représenté alors, non pas précisément par la remontée du courant, mais par un renversement de la direction de ce courant lui-même. De toute façon, il y a bien là un « retournement », qui d'autre part, comme le remarque M. Coomaraswamy, était figuré dans les rites védiques par celui du poteau sacrificiel, autre image de l'« Axe du Monde » ; et l'on voit immédiatement par là que tout ceci se relie étroitement au symbolisme de l'« arbre inversé » dont nous avons parlé précédemment.

¹ *Some Pâli Words*, s. v. *Samudda*, pp. 184-188.

On peut encore remarquer qu'il y a là à la fois une ressemblance et une différence avec le symbolisme des quatre fleuves du Paradis terrestre : ceux-ci s'écoulent horizontalement sur la surface de la terre, et non pas verticalement suivant la direction axiale ; mais ils prennent leur source au pied de l'« Arbre de Vie », qui naturellement est encore l'« Axe du Monde », et qui est aussi l'arbre séphirothique de la Kabbale. On peut donc dire que les influences célestes, descendant par l'« Arbre de Vie » et arrivant ainsi au centre du monde terrestre, se répandent ensuite dans celui-ci suivant ces quatre fleuves, ou bien, en remplaçant l'« Arbre de Vie » par la « rivière céleste », que celle-ci, en arrivant à terre, s'y divise et s'écoule suivant les directions de l'espace. Dans ces conditions, la « remontée du courant » pourra être considérée comme s'effectuant en deux phases : la première, dans le plan horizontal, conduit au centre de ce monde ; la seconde, à partir de là, s'accomplit verticalement suivant l'axe, et c'est celle-ci qui était envisagée dans le cas précédent ; ajoutons que ces deux phases successives ont, au point de vue initiatique, leur correspondance dans les domaines respectifs des « petits mystères » et des « grands mystères ».

Le second cas, celui du symbolisme de la traversée d'une rive à l'autre, est sans doute plus habituel et plus généralement connu ; le « passage du pont » (qui peut être aussi celui d'un gué) se retrouve dans presque toutes les traditions, et aussi, plus spécialement, dans certains rituels initiatiques² ; la traversée peut aussi s'effectuer sur un radeau ou dans une barque, ce qui se rattache alors au symbolisme très général de la navigation³. La rivière qu'il s'agit de traverser ainsi est plus spécialement la « rivière de la mort » ; la rive dont on part est le monde soumis au changement, c'est-à-dire le domaine de l'existence manifestée (considérée le plus souvent en particulier dans son état humain et corporel, puisque c'est de celui-ci qu'actuellement nous devons partir en fait), et l'« autre rive » est le *Nirvâna*, l'état de l'être qui est définitivement affranchi de la mort.

Pour ce qui est enfin du troisième cas, celui de la « descente du courant », l'Océan⁴ doit y être considéré, non comme une étendue d'eau à traverser, mais au contraire comme le but même à atteindre, donc comme représentant le *Nirvâna* ; le symbolisme des deux rives est alors différent de ce qu'il était tout à l'heure, et il y a même là un exemple du double sens des symboles, puisqu'il ne s'agit plus de passer de l'une à l'autre, mais bien de les éviter également l'une et l'autre : elles sont respectivement le « monde des hommes » et le « monde des dieux », ou encore les conditions « microcosmiques » (*adhyâtma*) et « macrocosmiques » (*adhidêvata*). Il y

² De là la signification symbolique de mots tels que ceux de *Pontifex* et de *Tirthankara*, dont nous avons parlé ailleurs ; de là aussi, en sanscrit, divers termes contenant étymologiquement l'idée de « traverser », y compris celui d'*Avatâra*, qui exprime littéralement une « traversée descendante » (*avatarana*), c'est-à-dire la « descente » d'un Sauveur.

³ Coomaraswamy note à ce propos que le symbole de la barque salvatrice (en sanscrit *nâvâ*, en latin *navis*) se retrouve dans la désignation de la « nef » d'une église ; cette barque est un attribut de saint Pierre après l'avoir été de Janus, de même que les clefs, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs.

⁴ *Samudra* (en pâli *samudda*) est littéralement le « rassemblement des eaux », ce qui rappelle la parole de la *Genèse* : « Que les eaux qui sont sous les cieux soient rassemblées en un seul lieu » ; c'est le lieu où vont se réunir toutes les rivières, de même que, dans les divers symbolismes du dôme, de la roue et du parasol, les poutres ou les rayons convergent tous vers la partie centrale.

a aussi, pour parvenir au but, d'autres dangers à éviter dans le courant lui-même ; ils sont symbolisés notamment par le crocodile qui se tient « contre le courant », ce qui implique bien que le voyage s'effectue dans le sens de celui-ci ; ce crocodile, aux mâchoires ouvertes duquel il s'agit d'échapper, représente la Mort (*Mrityu*), et, comme tel, il est le « gardien de la Porte », celle-ci étant alors figurée par l'embouchure de la rivière (qu'on devrait plus exactement, comme le dit Coomaraswamy, considérer comme une « bouche » de la mer dans laquelle la rivière se déverse) ; nous avons donc ici encore un autre symbole de la « Porte », s'ajoutant à tous ceux que nous avons eu déjà l'occasion d'étudier.

IX

Janua Cœli

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1946.

Dans son importante étude *Swayamâttrinnâ : Janua Cœli*¹, Ananda K. Coomaraswamy expose le symbolisme de la superstructure de l'autel védique, et plus spécialement des trois briques perforées (*swayamâttrinnâ*) qui en constituent une des parties essentielles. Ces briques, qui peuvent être aussi des pierres (*sharkara*), devraient en principe, d'après leur désignation, être perforées « d'elles-mêmes », c'est-à-dire naturellement bien que, dans la pratique, cette perforation ait pu parfois être artificielle. Quoi qu'il en soit, il s'agit de trois briques ou pierres de forme annulaire, qui, superposées, correspondent aux « trois mondes » (Terre, Atmosphère et Ciel), et qui, avec trois autres briques représentant les « Lumières universelles » (*Agni*, *Vâyû* et *Âditya*), forment l'Axe vertical de l'Univers. On trouve d'ailleurs sur d'anciennes monnaies indiennes (et des figurations similaires se rencontrent aussi sur certains sceaux babyloniens) une représentation des « trois mondes » sous la forme de trois anneaux reliés entre eux par une ligne verticale qui passe par leurs centres².

De ces trois briques superposées, la plus basse correspond architecturalement au foyer (auquel l'autel lui-même est d'ailleurs identifié, étant également le lieu de la manifestation d'*Agni* dans le monde terrestre), et la plus haute à l'« œil » ou ouverture centrale du dôme³ ; elles forment ainsi, comme le dit Coomaraswamy, à la fois une « cheminée » et un « chemin » (et le rapprochement de ces deux mots n'est certes pas dépourvu de signification, même si, comme il est possible, ils ne sont pas directement reliés par l'étymologie)⁴, « par où *Agni* s'achemine et nous-mêmes devons nous acheminer vers le Ciel ». En outre, permettant le passage d'un monde à un autre, qui s'effectue nécessairement suivant l'Axe de l'Univers, et cela dans les

¹ Dans *Zalmoxis*, t. II (1939).

² Dans l'architecture islamique, on voit très fréquemment, au sommet d'un minaret ou d'une *qubbah*, un ensemble de trois globes superposés et surmontés d'un croissant ; ces trois globes représentent également trois mondes, qui sont *âlam el-mulk*, *âlam el-mulkût* et *âlam el-jabbarût*, et le croissant qui les domine, symbole de la Majesté divine (*El-Jalâl*), correspond au quatrième monde, *âlam el-ezzah* (lequel est « extra-cosmique », donc au-delà de la « porte » dont il est ici question) ; la tige verticale qui supporte le tout est évidemment identique au mât d'un *stûpa*, ainsi qu'aux divers autres symboles axiaux similaires dont nous avons parlé en d'autres occasions.

³ Voir *La porte étroite*.

⁴ Coomaraswamy rappelle à ce propos le cas des personnages « folkloriques » tels que saint Nicolas et les diverses personnifications de Noël qui sont représentés comme descendant et remontant par la cheminée, ce qui, en effet, n'est pas sans présenter un certain rapport avec ce dont il s'agit ici.

deux sens opposés, elles sont la voie par laquelle les *Dêvas* montent et descendent à travers ces mondes, en se servant des trois « Lumières universelles » comme d'autant d'échelons, conformément à un symbolisme dont l'exemple le plus connu est celui de l'« échelle de Jacob⁵ ». Ce qui unit ces mondes et leur est en quelque sorte commun, quoique sous des modalités diverses, c'est le « Souffle total » (*sarva-prâna*), auquel correspond ici le vide central des briques superposées⁶ ; c'est aussi, suivant un autre mode d'expression équivalent au fond, le *sûtrâtmâ* qui, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, relie tous les états de l'être entre eux et à son centre total, généralement symbolisé par le soleil, de sorte que le *sûtrâtmâ* lui-même est alors représenté comme un « rayon solaire », et plus précisément comme le « septième rayon » qui passe directement à travers le soleil⁷.

C'est effectivement à ce passage « à travers le Soleil » que se réfère plus proprement le symbolisme de la brique supérieure, puisque celle-ci, comme nous le disions tout à l'heure, correspond à l'« œil » du dôme ou du « toit cosmique » (et nous rappelons à cet égard que le soleil est aussi désigné comme l'« Œil du Monde »), c'est-à-dire à l'ouverture par laquelle s'accomplit (et, en effet, elle ne peut s'accomplir que « par le haut ») la sortie du Cosmos, celui-ci, avec les divers mondes qu'il renferme, étant représenté par tout l'ensemble de l'édifice dans le symbolisme architectural. La correspondance de cette ouverture supérieure dans l'être humain est le *brahma-randhra*, c'est-à-dire l'orifice situé à la couronne de la tête et par lequel l'artère subtile axiale *sushumnâ* est en continuité constante avec le « rayon solaire » appelé également *sushumnâ*, lequel n'est pas autre chose que le *sûtrâtmâ* envisagé dans son rapport particulier avec cet être ; aussi la brique supérieure peut-elle encore être assimilée au crâne de l'« Homme cosmique », si l'on adopte un symbolisme « anthropomorphique » pour représenter l'ensemble du Cosmos. D'autre part, dans le symbolisme zodiacal, cette même ouverture correspond au Capricorne, qui est la « porte des dieux » et se rapporte au *dêva-yâna*, dans lequel est accompli le passage « au-delà du Soleil », tandis que le Cancer est la « porte des hommes » et se rapporte au *pitrî-yâna*, par lequel l'être ne sort pas du Cosmos⁸ ; et l'on peut dire encore que ces deux « portes solsticiales » correspondent, pour les êtres qui passent par l'une ou par l'autre, aux cas où la « porte solaire » est respectivement ouverte ou fermée. Comme le précise Coomaraswamy, les deux *yânas*, qui sont ainsi mis en relation avec les deux moitiés du cycle annuel, sont rapportés au nord et au sud en tant que le mouvement apparent du soleil est, d'une part, une montée vers le nord en partant du Capricorne, et, d'autre part, une descente vers le sud en partant du Cancer.

⁵ Voir *Le symbolisme de l'échelle*. – Il est bien entendu que les *Dêvas* sont, dans la tradition hindoue, la même chose que les Anges dans les traditions judéo-chrétienne et islamique.

⁶ Ceci est évidemment en rapport avec le symbolisme général de la respiration et avec celui des « souffles vitaux ».

⁷ Tout ce symbolisme doit être entendu à la fois au sens macrocosmique et au sens microcosmique, puisqu'il s'applique aussi bien aux mondes envisagés dans leur ensemble, comme on le voit ici, qu'à chacun des êtres qui sont manifestés dans ces mondes. C'est naturellement par le « cœur », c'est-à-dire par le centre, que s'établit cette connexion de toutes choses avec le soleil ; et l'on sait que le cœur lui-même correspond au soleil et en est comme l'image dans chaque être particulier.

⁸ Voir *Les portes solsticiales* et *Le symbolisme du Zodiaque chez les pythagoriciens*.

C'est donc le soleil, ou plutôt ce qu'il représente dans l'ordre principiel (car il va de soi que c'est du « Soleil spirituel » qu'il s'agit en réalité)⁹, qui, en tant qu'« Œil du Monde », est véritablement la « porte du Ciel » ou *Janua Cæli*, décrite aussi en termes variés comme un « trou »¹⁰, comme une « bouche »¹¹, et encore comme le moyeu de la roue d'un chariot ; la signification axiale de ce dernier symbole est d'ailleurs évidente¹². Cependant, il y a lieu de faire ici une distinction, afin d'éviter ce qui pourrait, pour certains tout au moins, donner lieu à une confusion : nous avons dit en effet en d'autres occasions, à propos de l'aspect lunaire du symbolisme de Janus (ou plus exactement de *Janus-Jana*, identifié à *Lunus-Luna*), que la Lune est à la fois *Janua Cæli* et *Janua Inferni* ; dans ce cas, au lieu des deux moitiés ascendante et descendante du cycle annuel, il faudrait naturellement, pour établir une correspondance analogue¹³, considérer les deux moitiés croissante et décroissante de la lunaison ou du cycle mensuel. Maintenant, si le soleil et la lune peuvent être regardés l'un et l'autre comme *Janua Cæli*, c'est que, en réalité, le ciel, dans les deux cas, n'est pas pris dans le même sens : d'une façon générale, en effet, ce terme peut être employé pour désigner tout ce qui se réfère aux états supra-humains ; mais il est évident qu'il y a une grande différence à faire entre ceux de ces états qui appartiennent encore au Cosmos¹⁴ et ce qui, au contraire, est au-delà du Cosmos. En ce qui concerne la « porte solaire », il s'agit du ciel qu'on peut dire suprême et « extra-cosmique » ; par contre, en ce qui concerne la « porte lunaire », il s'agit seulement du *Swarga*, c'est-à-dire de celui des « trois mondes » qui, tout en étant le plus élevé, est pourtant compris dans le Cosmos aussi bien que les deux autres. Pour revenir à la considération de la plus haute des trois briques perforées de l'autel védique, on peut dire que la « porte solaire » se situe à sa face supérieure (qui est le véritable sommet de l'édifice total), et la « porte lunaire » à sa face inférieure, puisque cette brique elle-même représente le *Swarga* ; d'ailleurs, la sphère lunaire est effectivement décrite comme touchant à la partie supérieure de l'atmosphère ou du monde intermédiaire (*Antariksha*), qui est ici représenté par la brique médiane¹⁵. On peut donc dire dans les termes de la tradition hindoue, que la « porte lunaire » donne accès à l'*Indra-loka* (puisque *Indra* est le régent du *Swarga*) et la « porte solaire » au *Brahma loka* ; dans les traditions de l'antiquité occidentale, à l'*Indra-loka* correspond

⁹ Coomaraswamy emploie souvent l'expression *Supernal Sun* qu'il ne nous semble pas possible de rendre exactement et littéralement en français.

¹⁰ Voir *Le « trou de l'aiguille »*.

¹¹ Nous reviendrons plus particulièrement sur ce point [cf. *Kâla-Mukha*].

¹² Les deux roues du « chariot cosmique », placées aux deux extrémités de son essieu (qui est alors l'Axe de l'Univers), sont le ciel et la terre (voir *Le dôme et la roue*) ; c'est naturellement de la roue « céleste » qu'il s'agit ici.

¹³ Analogue, disons-nous, mais non pas équivalente, car, même dans le cas du *pitrî-yâna*, on ne peut jamais dire que le soleil soit *Janua Inferni*.

¹⁴ Ce sont proprement les états de manifestation informelle ; le Cosmos doit être considéré comme comprenant toute la manifestation tant informelle que formelle, tandis que ce qui est au-delà du Cosmos est le non-manifesté.

¹⁵ Ce monde intermédiaire et la terre (*Bhûmi*) appartiennent tous deux au domaine de l'état humain, dont ils constituent respectivement les modalités subtile et grossière ; c'est pourquoi, comme le remarque très justement Coomaraswamy en signalant la correspondance du symbolisme védique des briques perforées avec celui des jades rituels *pi* et *tsung* de la tradition chinoise, qui représentent respectivement le ciel et la terre, le *pi*, qui est un disque percé en son centre, correspond à la brique supérieure, tandis que le *tsung*, dont la forme est celle d'un cylindre creux à l'intérieur et d'un parallélépipède à base carrée à l'extérieur, doit être considéré comme correspondant à l'ensemble des deux autres briques, le domaine humain tout entier étant ainsi figuré par un seul objet.

l'« Élysée » et au *Brahma loka* l'« Empyrée », le premier étant « intra-cosmique » et le second « extra-cosmique » ; et nous devons ajouter que c'est la « porte solaire » seule qui est proprement la « porte étroite » dont nous avons parlé précédemment, et par laquelle l'être, sortant du Cosmos et étant par là même définitivement affranchi des conditions de toute existence manifestée, passe véritablement « de la mort à l'immortalité ».

X

Kâla-mukha

Publié dans les Études Traditionnelles, mars-avril 1946.

Au cours de l'étude dont nous venons de parler¹, A. K. Coomaraswamy examine incidemment un autre symbole dont la signification est en rapport avec la *Janua Cæli* : il s'agit d'une « tête de monstre » qui, sous des formes variées et souvent plus ou moins stylisées, se rencontre dans les pays les plus différents, où elle a reçu des noms également divers, notamment ceux de *Kâla-mukha* et *Kîrti-mukha* dans l'Inde, et celui de *T'ao-t'ie* en Chine ; on la retrouve aussi, non seulement au Cambodge et à Java, mais jusque dans l'Amérique centrale, et elle n'est même pas étrangère non plus à l'art européen du moyen âge. Ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que cette figuration est généralement placée sur le linteau d'une porte ou la clef de voûte d'une arche, ou encore au sommet d'une niche (*torana*) contenant l'image d'une divinité ; d'une façon ou d'une autre, elle apparaît le plus souvent comme liée à l'idée de la porte, ce qui en détermine nettement la valeur symbolique².

On a donné de cette figure un certain nombre d'explications (nous ne parlons pas, bien entendu, de ceux qui ne veulent y voir qu'un motif simplement « décoratif »), qui peuvent contenir une part de vérité, mais dont la plupart sont insuffisantes, ne serait-ce qu'en ce qu'elles ne sauraient s'appliquer indistinctement à tous les cas. Ainsi, M. K. Marchal a remarqué que, dans les figurations qu'il a étudiées plus spécialement, la mâchoire inférieure manquait presque toujours ; joignant à ce fait la forme ronde des yeux³ et la mise en évidence des dents, il en conclut qu'il a dû s'agir, à l'origine, de l'image d'un crâne humain⁴. Cependant, la mâchoire inférieure n'est pas toujours absente, et elle existe notamment dans le *T'ao-t'ie* chinois, bien qu'elle y présente une apparence assez singulière, comme si elle

¹ *Swayamâttrinnâ : Janua Cæli*, dans *Zalmoxis*, t. II (1939).

² Coomaraswamy donne la reproduction d'une figure de *T'ao-t'ie* de l'époque des Han, à laquelle un anneau est comme suspendu, et qui pourrait être regardée en quelque sorte comme le prototype de la forme commune des heurtoirs, en usage jusqu'à nos jours, celle d'un masque d'animal tenant un anneau dans sa bouche ; cet anneau est lui-même ici un symbole de la « porte étroite », comme la gueule ouverte du monstre l'est dans d'autres cas.

³ Cette forme est en réalité, très généralement, un caractère de la représentation traditionnelle des entités « terribles » ; c'est ainsi que la tradition hindoue l'attribue aux *Yakshas* et autres génies « gardiens » et la tradition islamique aux *Jinn*.

⁴ *The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration*, dans le *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (1948).

était coupée en deux parties symétriques qui auraient été rabattues de chaque côté de la tête, ce que M. Carl Hentze explique comme répondant à l'aspect de la dépouille étalée d'un tigre ou d'un ours⁵ ; cela peut être exact dans ce cas particulier, mais ne le serait plus ailleurs, où le monstre a une bouche de forme normale et plus ou moins largement ouverte ; et, même en ce qui concerne le *T'ao-t'ie*, cette explication n'a en somme qu'une valeur « historique » et ne touche naturellement en rien à l'interprétation symbolique.

Le *T'ao-t'ie* n'est d'ailleurs en réalité ni un tigre ni un ours, non plus qu'aucun autre animal déterminé, et M. Hentze décrit ainsi le caractère composite de ce masque fantastique : « gueule de carnassier armée de grands crocs, cornes de buffle ou de bélier, face et aigrettes de hibou, moignons d'ailes et griffes d'oiseau de proie, ornement frontal en forme de cigale ». Cette figure est fort ancienne en Chine, puisqu'elle se trouve presque constamment sur les bronzes de la dynastie Chang⁶ ; le nom de *T'ao-t'ie*, qu'on traduit habituellement par « glouton » ou par « ogre », paraît ne lui avoir été donné que beaucoup plus tard, mais cette appellation n'en est pas moins juste, car c'est bien d'un monstre « dévorateur » qu'il s'agit en effet. Ceci est également vrai pour ses équivalents appartenant à d'autres traditions, et qui, même s'ils ne présentent pas un caractère aussi composite que le *T'ao-t'ie*, semblent en tout cas ne jamais pouvoir se ramener à la représentation d'un animal unique : ainsi, dans l'Inde, ce peut être un lion (et c'est alors qu'on est convenu de lui donner plus particulièrement le nom de *Kâla*), ou un *Makara* (symbole de *Varuna*, ce qui est à retenir en vue des considérations qui vont suivre), ou même un aigle, c'est-à-dire un *Garuda* ; mais, sous toutes ces formes, la signification essentielle demeure toujours la même.

Quant à cette signification, M. Hentze, dans l'article que nous venons de citer, voit avant tout dans le *T'ao-t'ie* un « démon des ténèbres » ; cela peut être vrai en un certain sens, mais à la condition d'être expliqué et précisé, ainsi qu'il l'a d'ailleurs fait lui-même depuis lors dans un autre travail⁷. Ce n'est point un « démon » au sens ordinaire de ce mot, mais au sens originel de l'*Asura* védique, et les ténèbres dont il s'agit sont en réalité les « ténèbres supérieures⁸ » ; en d'autres termes, il s'agit là d'un symbole de l'« Identité Suprême » en tant qu'absorbant et émettant tour à tour la « Lumière du Monde ». Le *T'ao-t'ie* et les autres monstres similaires correspondent donc à *Vritra* et à ses divers équivalents, et aussi à *Varuna*, par qui la lumière ou la pluie est alternativement retenue et relâchée, alternance qui est celle des cycles involutifs et évolutifs de la manifestation universelle⁹ ; aussi Coomaraswamy a-t-il pu

⁵ *Le Culte de l'ours et du tigre et le « T'ao-t'ie »*, dans *Zalmoxis*, t. I (1938).

⁶ Cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture* ; cet auteur insiste particulièrement sur les éléments de cette représentation empruntés au bœuf et au bélier, et il y voit un rapport possible avec le fait que ces animaux étaient, à l'époque des Chang, ceux qui servaient le plus souvent aux sacrifices.

⁷ *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen* (Anvers, 1941). — Nous ne connaissons pas directement cet ouvrage mais nous devons à Coomaraswamy l'indication du sens dans lequel le *T'ao-t'ie* y est interprété.

⁸ Voir notre étude sur *Les deux nuits*.

⁹ La lumière et la pluie sont deux symboles des influences célestes ; nous reviendrons sur cette équivalence.

dire avec raison que cette face, quelles que soient ses apparences diverses, est véritablement la « Face de Dieu » qui à la fois « tue et vivifie »¹⁰. Ce n'est donc pas précisément une « tête de mort » comme le voudrait M. Marchal, à moins que celle-ci ne soit prise comme un symbole ; mais c'est plutôt, comme le dit encore Coomaraswamy, la « tête de la Mort », c'est-à-dire de *Mrityu*, dont *Kâla* est aussi un des noms¹¹.

Kâla est proprement le Temps « dévorateur »¹², mais il désigne aussi, par transposition, le Principe même en tant que « destructeur », ou plutôt « transformateur », par rapport à la manifestation qu'il ramène à l'état non-manifesté en la résorbant en quelque sorte en lui-même, ce qui est le sens le plus élevé dans lequel la Mort puisse être entendue. Il est aussi assimilé symboliquement au soleil, et l'on sait d'ailleurs que le lion, dont il emprunte le masque (*sinha-mukha*), est plus particulièrement un symbole solaire ; ceci nous ramène à ce que nous avons exposé précédemment au sujet de la *Janua Cæli*, et Coomaraswamy rappelle à ce propos que le Christ, qui a dit : « Je suis la Porte », est aussi à la fois le « Lion de Juda » et le « Soleil des hommes »¹³. Dans les églises byzantines, la figure du *Pantokrator* ou du Christ « en majesté » occupe à la voûte la position centrale, c'est-à-dire celle qui correspond précisément à l'« œil » du dôme ; or celui-ci, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente, à l'extrémité supérieure de l'« Axe du Monde », la porte par laquelle s'effectue la « sortie du cosmos »¹⁴.

Pour en revenir à *Kâla*, la figuration composite connue à Java sous le nom de *Kâla-makara*, et dans laquelle les traits du lion sont combinés avec ceux du *Makara*, a aussi une signification essentiellement solaire, et en même temps, par son aspect de *Makara*, elle se réfère plus précisément au symbolisme de *Varuna*. En tant que celui-ci s'identifie à *Mrityu* ou à *Yama*¹⁵, le *Makara* est le crocodile (*shishumâra* ou *shimshumârî*) aux mâchoires ouvertes qui se tient « contre le courant » représentant la voie unique par laquelle tout être doit passer nécessairement, et qui se présente ainsi comme le « gardien de la porte » qu'il doit franchir pour être libéré des conditions limitatives (symbolisées aussi par le *pâsha* de *Varuna*) qui le retiennent dans le domaine de l'existence contingente et manifestée¹⁶. D'autre part, ce même *Makara*

¹⁰ *El-Muhyî* et *El-Mumît* sont deux noms divins dans la tradition islamique.

¹¹ Coomaraswamy signale à ce propos des poignées de sabres indonésiennes où sont figurés des monstres dévorateurs ; il est évident qu'un symbole de la Mort est ici particulièrement approprié. D'autre part, on peut aussi faire un rapprochement avec certaines représentations de *Shinje*, la forme tibétaine de *Yama*, tenant devant lui la « roue de l'Existence » et semblant s'apprêter à dévorer tous les êtres qui y sont figurés (voir M. Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146).

¹² Ce mot a pour sens premier celui de « noir », ce qui nous ramène encore au symbolisme des « ténèbres », lequel est d'ailleurs applicable, à l'intérieur même de la manifestation, à tout passage d'un état à un autre.

¹³ La « porte solaire » (*sûrya-dwâra*) est la « porte de la Délivrance » (*mukti-dwâra*) ; la porte (*dwâra*) et la bouche (*mukha*) sont ici des symboles équivalents. Le soleil, en tant que « Face de Dieu », est également représenté par un masque de lion sur un sarcophage chrétien de Ravenne.

¹⁴ Voir *La Porte étroite*.

¹⁵ Voir *Le « trou de l'aiguille »*.

¹⁶ Voir *Le passage des eaux*. — Ce crocodile est l'*Ammit* des anciens Égyptiens, monstre qui attend le résultat de la *psychostasis* ou « pesée des âmes » pour dévorer ceux qui n'auront pas satisfait à cette épreuve. C'est aussi ce même crocodile qui, la gueule béante, guette le « fou » de la vingt et unième lame du Tarot ; ce « fou » est généralement interprété comme l'image du profane qui ne sait ni d'où il vient ni où il va, et qui marche aveuglément sans avoir conscience de l'abîme dans lequel il est sur le point de se précipiter.

est, dans le Zodiaque hindou, le signe du Capricorne, c'est-à-dire la « porte des Dieux »¹⁷ ; il a donc deux aspects apparemment opposés, « bénéfique » et « maléfique » si l'on veut, qui correspondent aussi à la dualité de *Mitra* et de *Varuna* (réunis en un couple indissoluble sous la forme duelle *Mitrâvarunau*), ou du « Soleil diurne » et du « Soleil nocturne », ce qui revient à dire que, suivant l'état auquel est parvenu l'être qui se présente devant lui, sa bouche est pour celui-ci la « porte de la Délivrance » ou les « mâchoires de la Mort »¹⁸. Ce dernier cas est celui de l'homme ordinaire, qui doit, en passant par la mort, revenir à un autre état de manifestation, tandis que le premier est celui de l'être qui est « qualifié pour passer à travers le milieu du Soleil »¹⁹, par le moyen du « septième rayon », parce qu'il s'est déjà identifié au Soleil lui-même, et qu'ainsi, à la question « qui es-tu ? » qui lui est posée lorsqu'il arrive à cette porte, il peut répondre véritablement : « Je suis Toi. »

¹⁷ Voir *Quelques aspects du symbolisme du poisson*. – Au lieu de l'aspect du crocodile « dévorateur », le *Makara* revêt alors celui du dauphin « sauveur ».

¹⁸ À la dualité *Mitrâvarunau* correspond, dans certaines traditions, l'association des symboles de l'Amour et de la Mort, que nous avons eu l'occasion de signaler à propos des « Fidèles d'Amour ». Cette même dualité est aussi, en un certain sens, celle des « deux hémisphères », à laquelle se réfère notamment le symbolisme des Dioscures ; voir *La double spirale* [ch. V de *La Grande Triade*].

¹⁹ *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*, I, 6, 1.

XI

Les sept rayons et l'arc-en-ciel

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1940.

Nous avons déjà parlé en différentes occasions du symbolisme des « sept rayons » du soleil^{*} ; on pourrait se demander si ces « sept rayons » n'ont pas quelque rapport avec ce que l'on désigne ordinairement comme les « sept couleurs de l'arc-en-ciel », car celles-ci représentent littéralement les différentes radiations dont se compose la lumière solaire. Il y a bien un rapport en effet, mais, en même temps, ces soi-disant « sept couleurs » sont un exemple typique de la façon dont une donnée traditionnelle authentique peut être parfois déformée par l'incompréhension commune. Cette déformation, dans un cas comme celui-là, est d'ailleurs assez facilement explicable : on sait qu'il doit y avoir là un septénaire, mais, un de ses termes ne pouvant être trouvé, on lui en substitue un autre qui n'a en réalité aucune raison d'être ; le septénaire semble être ainsi reconstitué, mais il l'est de telle sorte que son symbolisme est entièrement faussé. Si maintenant l'on demande pourquoi un des termes du véritable septénaire échappe ainsi au vulgaire, la réponse est facile aussi : c'est que ce terme est celui qui correspond au « septième rayon », c'est-à-dire au rayon « central » ou « axial », qui passe « à travers le soleil », et que celui-ci, n'étant pas un rayon comme les autres, n'est pas susceptible d'être représenté comme eux¹ ; il a donc par là même, et aussi en raison de tout l'ensemble de ses connexions symboliques et proprement initiatiques, un caractère particulièrement mystérieux ; et, à ce point de vue, on pourrait dire que la substitution dont il s'agit a pour effet de dissimuler le mystère aux yeux des profanes ; peu importe d'ailleurs en cela que son origine ait été intentionnelle ou qu'elle n'ait été due qu'à une méprise involontaire, ce qui serait sans doute assez difficile à déterminer exactement².

^{*} [Cf. *La porte étroite* et *Les symboles de l'analogie*.]

¹ On pourrait, en se référant au début du *Tao-te-king*, dire que chacun des autres rayons est « une voie », mais que le septième est « la Voie ».

² Nous avons trouvé, malheureusement sans référence précise, une indication qui est assez curieuse à cet égard : l'empereur Julien fait quelque part allusion au « dieu aux sept rayons » (*Heptaktis*), dont le caractère « solaire » est évident, comme étant, dans l'enseignement des Mystères, un sujet sur lequel il convenait d'observer la plus grande réserve ; s'il était établi que la notion erronée des « sept couleurs » remonte jusqu'à l'antiquité, on pourrait se demander si elle n'a pas été répandue volontairement par les initiés à ces mêmes Mystères, qui auraient trouvé ainsi le moyen d'assurer la conservation d'une donnée traditionnelle sans pourtant en faire connaître extérieurement le véritable sens ; dans le cas contraire, il faudrait supposer que le terme substitué a été en quelque sorte inventé par le vulgaire lui-même, qui avait eu simplement connaissance de l'existence d'un septénaire et en ignorait la constitution réelle ; il se peut d'ailleurs que la vérité se trouve dans une combinaison de ces deux hypothèses, car il est très possible que l'opinion

En fait, l'arc-en-ciel n'a pas sept couleurs, mais six seulement ; et il n'est pas nécessaire de réfléchir bien longtemps pour s'en rendre compte, car il suffit pour cela de faire appel aux notions les plus élémentaires de la physique : il y a trois couleurs fondamentales, le bleu, le jaune, le rouge, et il y a trois couleurs complémentaires de celles-là, c'est-à-dire respectivement l'orangé, le violet et le vert, soit en tout six couleurs. Il y a aussi, naturellement, une indéfinité de nuances intermédiaires entre ces couleurs, la transition de l'une à l'autre s'opérant en réalité d'une façon continue et insensible ; mais il n'y a évidemment aucune raison valable d'ajouter l'une quelconque de ces nuances à la liste des couleurs, ou alors on pourrait tout aussi bien en considérer ainsi une multitude, et, dans ces conditions, la limitation même des couleurs à sept devient au fond incompréhensible ; nous ne savons si quelques adversaires du symbolisme ont jamais fait cette remarque, mais, en ce cas, il serait bien étonnant qu'ils n'en aient pas profité pour qualifier ce nombre d'« arbitraire ». L'indigo, qu'on a coutume d'énumérer parmi les couleurs de l'arc-en-ciel, n'est en réalité rien de plus qu'une simple nuance intermédiaire entre le violet et le bleu³, et il n'y a pas plus de raison pour le regarder comme une couleur distincte qu'il n'y en aurait pour envisager de même toute autre nuance telle que, par exemple, un bleu vert ou jaune ; en outre, l'introduction de cette nuance dans l'énumération des couleurs détruit complètement l'harmonie de la répartition de celles-ci, qui, si l'on s'en rapporte au contraire à la notion correcte, s'effectue régulièrement suivant un schéma géométrique très simple, et en même temps très significatif au point de vue symbolique. En effet, on peut placer les trois couleurs fondamentales aux trois sommets d'un triangle, et les trois couleurs complémentaires à ceux d'un second triangle inverse du premier, de telle façon que chaque couleur fondamentale et sa complémentaire se trouvent placées en des points diamétralement opposés ; et l'on voit que la figure ainsi formée n'est autre que celle du « sceau de Salomon ». Si l'on trace le cercle dans lequel est inscrit le double triangle, chacune des couleurs complémentaires y occupera le point situé au milieu de l'arc compris entre ceux où sont placées les deux couleurs fondamentales par la combinaison desquelles elle est produite (celles-ci étant, bien entendu, les deux couleurs fondamentales autres que celle dont la couleur considérée est la complémentaire) ; les nuances intermédiaires correspondront naturellement à tous les autres points de la circonférence⁴, mais, dans le double triangle qui est ici l'essentiel, il n'y a évidemment place que pour six

actuellement courante sur les « sept couleurs » représente l'aboutissement de plusieurs déformations successives de la donnée initiale.

³ La désignation même de l'« indigo » est manifestement assez moderne, mais il se peut qu'elle ait remplacé ici quelque autre désignation plus ancienne, ou que cette nuance elle-même ait été, à une certaine époque, substituée à une autre pour compléter le septénaire vulgaire des couleurs ; pour le vérifier, il faudrait naturellement entreprendre des recherches historiques assez compliquées, pour lesquelles nous n'avons ni le temps ni les matériaux nécessaires à notre disposition ; mais ce point n'a d'ailleurs pour nous qu'une importance tout à fait secondaire, puisque nous nous proposons seulement de montrer en quoi la conception actuelle exprimée par l'énumération ordinaire des couleurs de l'arc-en-ciel est erronée et comment elle déforme la véritable donnée traditionnelle.

⁴ Si l'on voulait envisager une couleur intermédiaire entre chacune des six couleurs principales, comme l'indigo l'est entre le violet et le bleu, on aurait en tout douze couleurs et non pas sept ; et, si l'on voulait pousser encore plus loin la distinction des nuances, il faudrait, toujours pour des raisons de symétrie évidentes, établir un même nombre de divisions dans chacun des intervalles compris entre deux couleurs ; ce n'est là, en somme, qu'une application tout à fait élémentaire du principe de raison suffisante.

couleurs⁵. Ces considérations pourraient même paraître trop simples pour qu'il soit utile de tant y insister ; mais, à vrai dire, il faut bien souvent rappeler des choses de ce genre pour rectifier les idées communément admises, car ce qui devrait être le plus immédiatement apparent est précisément ce que la plupart des gens ne savent pas voir ; le « bon sens » véritable est bien différent du « sens commun » avec lequel on a la fâcheuse habitude de le confondre, et il est assurément fort loin d'être, comme l'a prétendu Descartes, « la chose du monde la mieux partagée » !

Pour résoudre la question du septième terme qui doit réellement s'ajouter aux six couleurs pour compléter le septénaire, il faut nous reporter à la représentation géométrique des « sept rayons », telle que nous l'avons expliquée en une autre occasion, par les six directions de l'espace, formant la croix à trois dimensions, et le centre lui-même d'où ces directions sont issues. Il importe de noter tout d'abord les étroites similitudes de cette représentation avec celle dont nous venons de parler en ce qui concerne les couleurs : comme celles-ci, les six directions y sont opposées deux à deux, suivant trois lignes droites qui, s'étendant de part et d'autre du centre, correspondent aux trois dimensions de l'espace ; et, si l'on veut en donner une représentation plane, on ne peut évidemment les figurer que par trois diamètres formant la roue à six rayons (schéma général du « chrisme » et des divers autres symboles équivalents) ; or, ces diamètres sont ceux qui joignent les sommets opposés des deux triangles du « sceau de Salomon », de sorte que les deux représentations n'en font qu'une en réalité⁶. Il résulte de là que le septième terme devra, par rapport aux six couleurs, jouer le même rôle que le centre par rapport aux six directions ; et, en fait, il se placera aussi au centre du schéma, c'est-à-dire au point où les oppositions apparentes, qui ne sont réellement que des complémentarismes, se résolvent dans l'unité. Cela revient à dire que ce septième terme n'est pas plus une couleur que le centre n'est une direction, mais que, comme le centre est le principe dont procède tout l'espace avec six directions, il doit aussi être le principe dont les six couleurs sont dérivées et dans lequel elles sont contenues synthétiquement. Ce ne peut donc être que le blanc, qui est effectivement « incolore », comme le point est « sans dimensions » ; il n'apparaît pas dans l'arc-en-ciel, pas plus que le « septième rayon » n'apparaît dans une représentation géométrique ; mais toutes les couleurs ne sont que le produit d'une différenciation de la lumière blanche, de même que les

⁵ Nous pouvons remarquer en passant que le fait que les couleurs visibles occupent ainsi la totalité de la circonférence et s'y rejoignent sans aucune discontinuité montre qu'elles forment bien réellement un cycle complet (le violet participant à la fois du bleu dont il est voisin et du rouge qui se trouve à l'autre bord de l'arc-en-ciel), et que, par conséquent, les autres radiations solaires non visibles, telles que celles que la physique moderne désigne comme des rayons « infrarouges » et « ultraviolets », n'appartiennent aucunement à la lumière et sont d'une nature tout à fait différente de celle-ci ; il n'y a donc pas là, comme certains semblent le croire, des « couleurs » qu'une imperfection de nos organes nous empêcherait de voir, car ces prétendues couleurs ne pourraient trouver place en aucune partie de la circonférence, et l'on ne saurait assurément soutenir que celle-ci soit une figure imparfaite ou qu'elle présente une discontinuité quelconque.

⁶ Signalons encore qu'on pourrait considérer une multitude indéfinie de directions, en faisant intervenir toutes les directions intermédiaires, qui correspondent ainsi aux nuances intermédiaires entre les six couleurs principales ; mais il n'y a lieu d'envisager distinctement que les six directions « orientées » formant le système de coordonnées rectangulaires auquel tout l'espace est rapporté et par lequel il est en quelque sorte « mesuré » tout entier ; sous ce rapport encore, la correspondance entre les six directions et les six couleurs est donc parfaitement exacte.

directions de l'espace ne sont que le développement des possibilités contenues dans le point primordial.

Le véritable septénaire est donc formé ici par la lumière blanche et les six couleurs en lesquelles elle se différencie ; et il va de soi que le septième terme est en réalité le premier puisqu'il est le principe de tous les autres, qui sans lui ne pourraient avoir aucune existence ; mais il est aussi le dernier en ce sens que tous rentrent finalement en lui : la réunion de toutes les couleurs reconstitue la lumière blanche qui leur a donné naissance. On pourrait dire que, dans un septénaire ainsi constitué, un est au centre et six à la circonférence ; en d'autres termes, un tel septénaire est formé de l'unité et du sénaire, l'unité correspondant au principe non manifesté et le sénaire à l'ensemble de la manifestation. Nous pouvons faire un rapprochement entre ceci et le symbolisme de la « semaine » dans la *Genèse* hébraïque, car, là aussi, le septième terme est essentiellement différent des six autres : la création, en effet, est l'« œuvre des six jours » et non pas des sept ; et le septième jour est celui du « repos ». Ce septième terme, qu'on pourrait désigner comme le terme « sabbatique », est véritablement aussi le premier, car ce « repos » n'est pas autre chose que la rentrée du Principe créateur dans l'état initial de non-manifestation, état dont, d'ailleurs, il n'est sorti qu'en apparence, par rapport à la création et pour produire celle-ci suivant le cycle sénaire, mais dont, en soi, il n'est jamais sorti en réalité. De même que le point n'est pas affecté par le déploiement de l'espace, bien qu'il semble sortir de lui-même pour en décrire les six directions, ni la lumière blanche par l'irradiation de l'arc-en-ciel, bien qu'elle semble s'y diviser pour en former les six couleurs, de même le Principe non manifesté, sans lequel la manifestation ne saurait être en aucune façon, tout en paraissant agir et s'exprimer dans l'« œuvre des six jours », n'est pourtant aucunement affecté par cette manifestation ; et le « septième rayon » est la « Voie » par laquelle l'être, ayant parcouru le cycle de la manifestation, revient au non-manifesté et est uni effectivement au Principe, dont cependant, dans la manifestation même, il n'a jamais été séparé qu'en mode illusoire.

XII

La Chaîne des mondes

Publié dans les Études Traditionnelles, juin-juillet-août 1946.

Il est dit dans la *Bhagavad-Gîtâ* : « Sur Moi toutes choses¹ sont enfilées comme un rang de perles sur un fil². » Il s'agit ici du symbolisme du *sûtrâtmâ*, dont nous avons déjà parlé en d'autres occasions : c'est *Âtmâ* qui, comme un fil (*sûtra*), pénètre et relie entre eux tous les mondes, en même temps qu'il est aussi le « souffle » qui, suivant d'autres textes, les soutient et les fait subsister, et sans lequel ils ne pourraient avoir aucune réalité ni exister en aucune façon. Nous parlons ici des mondes en nous plaçant au point de vue macrocosmique, mais il doit être bien entendu qu'on pourrait tout aussi bien envisager de même, au point de vue microcosmique, les états de manifestation d'un être, et que le symbolisme serait exactement le même dans l'une et l'autre de ces deux applications.

Chaque monde, ou chaque état d'existence, peut être représenté par une sphère que le fil traverse diamétralement, de façon à constituer l'axe qui joint les deux pôles de cette sphère ; on voit ainsi que l'axe de ce monde n'est à proprement parler qu'une portion de l'axe même de la manifestation universelle tout entière, et c'est par là qu'est établie la continuité effective de tous les états qui sont inclus dans cette manifestation. Avant d'aller plus loin dans l'examen de ce symbolisme, nous devons dissiper tout d'abord une assez fâcheuse confusion au sujet de ce qui, dans une telle représentation, doit être considéré comme le « haut » et le « bas » : dans le domaine des apparences « physiques », si l'on part d'un point quelconque de la surface d'une sphère, le bas y est toujours la direction allant vers le centre de cette sphère ; mais on a remarqué que cette direction ne s'arrête pas au centre, qu'elle se continue de là vers le point opposé de la surface, puis au-delà de la sphère elle-même, et on a cru pouvoir dire que la descente devait se poursuivre de même, d'où on a voulu conclure qu'il n'y aurait pas seulement une « descente vers la matière », c'est-à-dire, en ce qui concerne notre monde, vers ce qu'il y a de plus grossier dans l'ordre corporel, mais aussi une

¹ *Sarvam idam*, « ce tout », c'est-à-dire la totalité de la manifestation, comprenant tous les mondes, et non pas seulement « tout ce qui est en ce monde » comme il est dit dans une traduction publiée récemment « d'après Shri Aurobindo ».

² *Bhagavad-Gîtâ*, VII, 7.

« descente vers l'esprit³ », si bien que, s'il fallait admettre une telle conception, l'esprit aurait lui-même un aspect « maléfique ». En réalité, les choses doivent être envisagées d'une tout autre façon : c'est le centre qui, dans une telle figuration, est le point le plus bas⁴, et, au-delà de celui-ci, on ne peut que remonter, comme Dante remonta de l'Enfer en continuant à suivre la même direction suivant laquelle sa descente s'était effectuée tout d'abord, ou du moins ce qui paraît géométriquement être la même direction⁵, puisque la montagne du Paradis terrestre est située, dans son symbolisme spatial, aux antipodes de Jérusalem⁶. Du reste, il suffit de réfléchir un instant pour se rendre compte qu'autrement la représentation ne saurait être cohérente, car elle ne s'accorderait nullement avec le symbolisme de la pesanteur, dont la considération est particulièrement importante ici, et, en outre, comment ce qui est le bas pour un point de la sphère pourrait-il être en même temps le haut pour le point diamétralement opposé à celui-là, et comment les choses se seraient-elles présentées si l'on était au contraire parti de ce dernier point⁷ ? Ce qui est vrai seulement, c'est que le point d'arrêt de la descente ne se situe pas dans l'ordre corporel, car il y a très réellement de l'« infra-corporel » dans les prolongements de notre monde ; mais cet « infra-corporel », c'est le domaine psychique inférieur, qui non seulement ne saurait être assimilé à quoi que ce soit de spirituel, mais qui est même précisément ce qu'il y a de plus éloigné de toute spiritualité, à tel point qu'il paraîtrait en quelque sorte en être le contraire à tous les égards, si toutefois il était permis de dire que l'esprit a un contraire ; la confusion que nous venons de signaler n'est donc pas autre chose, en définitive, qu'un cas particulier de la confusion trop répandue du psychique et du spirituel⁸.

On pourrait seulement objecter à ce que nous venons de dire que, par là même que les états de l'existence manifestée sont hiérarchisés, c'est-à-dire qu'il y a parmi eux des états supérieurs et des états inférieurs les uns par rapport aux autres, il y a aussi, sur le « fil » même qui les unit, une direction allant vers le haut et une direction opposée allant vers le bas. Cela est vrai en un certain sens, mais encore faut-il ajouter, tout d'abord, que cette distinction n'affecte aucunement le *sûtrâtmâ*, qui est partout et

³ R.P. V. Poucel, *La Parabole du Monde*, p. III. – L'abus qu'on fait trop souvent de nos jours des mots « esprit » et « spirituel » est certainement pour quelque chose dans cette méprise ; mais il aurait justement fallu dénoncer cet abus au lieu de paraître l'accepter et d'en tirer ainsi des conséquences erronées.

⁴ Il est au contraire le point le plus haut quand il y a lieu d'opérer une sorte de retournement de la figure pour faire l'application du « sens inverse », qui est d'ailleurs celui qui correspond au véritable rôle du centre comme tel (voir *La Grande Triade*, ch. XXIII).

⁵ Nous faisons cette réserve parce que le passage même par le centre ou le point le plus bas implique en réalité un « redressement » (représenté chez Dante par la façon dont il contourne le corps de Lucifer), c'est-à-dire un changement de direction, ou, plus précisément encore, un changement du sens « qualitatif » dans lequel cette direction est parcourue.

⁶ Voir *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII.

⁷ C'est par une erreur tout à fait semblable, mais limitée à l'ordre « physique » et au sens littéral, qu'on s'est parfois représenté les habitants des antipodes comme ayant la tête en bas.

⁸ Ajoutons à ce propos que, contrairement à ce que dit aussi dans le même passage l'auteur que nous venons de citer, il ne peut y avoir d'« illusion spirituelle » ; la peur constante (et, il faut bien le dire, trop souvent justifiée dans une certaine mesure), qu'ont la plupart des mystiques d'être trompés par le diable, prouve très nettement qu'ils ne dépassent pas le domaine psychique, car, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le diable ne peut avoir prise directement que sur celui-ci (et indirectement par là sur le domaine corporel), et tout ce qui appartient réellement à l'ordre spirituel lui est, par sa nature même, absolument fermé.

toujours identique à lui-même, quelle que soit la nature ou la qualité des états qu'il pénètre et soutient ; ensuite, ceci concerne l'enchaînement même des mondes, et non chacun de ces mondes pris à part et considéré isolément des autres. En fait, un quelconque de ces mondes, dans toute l'extension dont il est susceptible, ne constitue qu'un élément infinitésimal dans l'ensemble de la manifestation universelle, de sorte qu'on devrait, en toute rigueur, regarder sa représentation comme se réduisant à un point ; on pourrait aussi, en appliquant le symbolisme géométrique du sens vertical et du sens horizontal, figurer les mondes par une série indéfinie de disques horizontaux enfilés sur un axe vertical⁹ ; de toute façon, on voit ainsi que dans les limites de chaque monde, l'axe ne peut véritablement être atteint qu'en un seul point, et, par suite, ce n'est qu'en sortant de ces limites qu'on peut envisager sur l'axe un haut et un bas, ou une direction descendante.

Nous pouvons ajouter encore une autre remarque : l'axe dont il s'agit est assimilable, suivant un autre symbolisme dont nous avons déjà parlé, au « septième rayon » du soleil ; si l'on représente un monde par une sphère, il ne devrait donc être en réalité aucun des diamètres de cette sphère, car, si l'on envisage les trois diamètres rectangulaires qui forment les axes d'un système de coordonnées à trois dimensions, les six directions opposées deux à deux qu'ils déterminent ne sont que les six autres rayons du soleil ; le « septième rayon » devrait leur être perpendiculaire à tous également, car lui seul, en tant qu'axe de la manifestation universelle, est ce qu'on pourrait appeler la verticale absolue, par rapport à laquelle les axes de coordonnées du monde considéré sont tous relativement horizontaux. Il est évident que ceci n'est pas représentable géométriquement¹⁰, ce qui montre que toute représentation est forcément inadéquate ; du moins, le « septième rayon » ne peut être représenté réellement que par un seul point, qui coïncide avec le centre même de la sphère ; et ceci indique encore que, pour tout être qui est enfermé dans les limites d'un certain monde, c'est-à-dire dans les conditions spéciales d'un certain état d'existence déterminée, l'axe lui-même est véritablement « invisible », et seul peut en être perçu le point qui est sa « trace » dans ce monde. Il va de soi, d'ailleurs, que cette dernière observation, nécessaire pour que le symbolisme de l'axe et de ses rapports avec les mondes qu'il relie entre eux puisse être conçu d'une façon aussi complète que possible, n'empêche nullement que, en fait, la « chaîne des mondes » soit représentée le plus habituellement, ainsi que nous l'avons dit en premier lieu, par une série de sphères¹¹ enfilées à la façon des perles d'un collier¹² ; et, à vrai dire, il ne serait guère possible d'en donner autrement une figuration sensible.

⁹ Cette représentation montre nettement aussi que, la continuité étant établie exclusivement par l'axe, la communication entre les différents états ne peut s'opérer effectivement que par leurs centres respectifs.

¹⁰ Certains pourraient être tentés de faire intervenir ici la « quatrième dimension », mais celle-ci elle-même n'est pas représentable, parce qu'elle n'est en réalité qu'une construction algébrique exprimée en langage géométrique.

¹¹ Dans certains cas, ces sphères sont remplacées par des rondelles perforées en leur centre, et qui correspondent aux disques, considérés comme horizontaux par rapport à l'axe, dont nous avons parlé tout à l'heure.

¹² On peut du reste penser légitimement qu'un tel collier a dû lui-même, à l'origine, n'être pas autre chose qu'un symbole de la « chaîne des mondes » puisque, comme nous l'avons dit bien souvent, le fait de n'attribuer à un objet qu'un caractère simplement « décoratif » ou « ornemental » n'est jamais que le résultat d'une certaine dégénérescence entraînant une incompréhension du point de vue traditionnel.

Ce qu'il importe de remarquer encore, c'est que la « chaîne » ne peut être parcourue en réalité que dans un seul sens, correspondant à ce que nous avons appelé la direction ascendante de l'axe ; ceci est particulièrement net lorsqu'on fait usage d'un symbolisme temporel, assimilant les mondes ou les états d'existence à des cycles successifs, de telle sorte que, par rapport à un état donné, les cycles antérieurs représentent les états inférieurs et les cycles postérieurs les états supérieurs, ce qui implique que leur enchaînement doit être conçu comme irréversible. D'ailleurs, cette irréversibilité est également impliquée dans la conception de ce même enchaînement comme ayant un caractère proprement « causal », bien que celle-ci suppose essentiellement la simultanéité et non plus la succession, car dans un rapport entre cause et effet, les deux termes ne peuvent jamais être intervertis ; et, au fond, cette notion d'un enchaînement causal constitue le véritable sens de ce qui est traduit symboliquement par les apparences d'une succession cyclique, le point de vue de la simultanéité répondant toujours à un ordre de réalité plus profond que celui de la succession.

La « chaîne des mondes » est généralement figurée sous une forme circulaire¹³ car, si chaque monde est considéré comme un cycle, et symbolisé comme tel par une figure circulaire ou sphérique, la manifestation tout entière, qui est l'ensemble de tous les mondes, apparaîtra elle-même en quelque sorte comme un « cycle des cycles ». Ainsi, non seulement la chaîne pourra être parcourue d'une façon continue depuis son origine jusqu'à sa fin, mais elle pourra ensuite l'être de nouveau, et toujours dans le même sens, ce qui correspond d'ailleurs, dans le déploiement de la manifestation, à un autre niveau que celui où se situe le simple passage d'un monde à un autre¹⁴, et, comme ce parcours peut être poursuivi indéfiniment, l'indéfinité de la manifestation elle-même est exprimée par là d'une façon plus sensible encore. Cependant, il est essentiel d'ajouter que, si la chaîne se ferme¹⁵, le point même où elle se ferme n'est aucunement comparable à ses autres points, car il n'appartient pas à la série des états manifestés ; l'origine et la fin se rejoignent et coïncident, ou plutôt elles ne sont en réalité qu'une seule et même chose, mais il ne peut en être ainsi que parce qu'elles se situent, non point à un niveau quelconque de la manifestation, mais au-delà de celle-ci et dans le Principe même¹⁶.

¹³ Cette forme ne s'oppose nullement à la « verticalité » de l'axe ou du fil qui le représente, car, celui-ci devant naturellement être supposé de longueur indéfinie, il est assimilable, en chacune de ses portions, à une droite qui est toujours verticale, c'est-à-dire perpendiculaire au domaine d'existence constitué par le monde qu'elle traverse, domaine qui n'est, comme nous l'avons déjà dit plus haut, qu'un élément infinitésimal de la manifestation, puisque celle-ci comprend nécessairement une multitude indéfinie de tels mondes.

¹⁴ Dans les termes de la tradition hindoue, ce passage d'un monde à un autre est un *pralaya*, et le passage par le point où les extrémités de la chaîne se rejoignent est un *mahâpralaya* ; ceci pourrait d'ailleurs s'appliquer aussi analogiquement, à un degré plus particularisé, si, au lieu d'envisager les mondes par rapport à la totalité de la manifestation, on envisageait seulement les différentes modalités d'un certain monde par rapport à l'intégralité de ce même monde.

¹⁵ Peut-être serait-il plus exact en un sens de dire qu'elle paraît se fermer, pour éviter de laisser supposer qu'un nouveau parcours de cette chaîne puisse n'être qu'une sorte de répétition du parcours précédent, ce qui est une impossibilité ; mais, en un autre sens ou sous un autre rapport, elle se ferme bien réellement, en ce que, au point de vue principal (et non plus au point de vue de la manifestation), la fin est nécessairement identique à l'origine.

¹⁶ On pourra se reporter ici à ce que nous avons dit dans *La jonction des extrêmes*.



Dans différentes formes traditionnelles, le symbole le plus habituel de la « chaîne des mondes » est le chapelet ou le rosaire ; et nous ferons tout d'abord remarquer à ce propos, en connexion avec ce que nous avons dit au début sur le « souffle » qui soutient les mondes, que la formule prononcée sur chaque grain correspond, en principe tout au moins, sinon toujours en fait, à une respiration, dont les deux phases symbolisent respectivement, comme on le sait, la production d'un monde et sa résorption. L'intervalle entre deux respirations, correspondant naturellement au passage d'un grain à un autre, en même temps qu'à un instant de silence, représente par là même un *pralaya* ; le sens général de ce symbolisme est donc assez clair, quelles que soient d'ailleurs les formes plus particulières qu'il peut revêtir suivant les cas. Il faut aussi remarquer que l'élément le plus essentiel, en réalité, est ici le fil qui relie les grains entre eux ; cela peut même sembler tout à fait évident, puisqu'il ne peut y avoir de rosaire s'il n'y a tout d'abord ce fil sur lequel les grains viennent ensuite s'enfiler « comme les perles d'un collier ». Si cependant, il est nécessaire d'attirer l'attention là-dessus, c'est que, au point de vue extérieur, on voit les grains plutôt que le fil ; et ceci même est encore très significatif, puisque ce sont les grains qui représentent la manifestation, tandis que le *sûtrâtmâ*, représenté par le fil, est en lui-même non manifesté.

Dans l'Inde, le rosaire est appelé *aksha-mâlâ* ou « guirlande d'*akshas* » (et aussi *aksha-sûtra*) ; mais que faut-il entendre exactement par *aksha* ? Cette question, à vrai dire, est assez complexe¹⁷ ; la racine verbale *aksh*, dont ce mot est dérivé, signifie atteindre, pénétrer, passer à travers, d'où, pour *aksha*, le sens premier d'« axe » ; et d'ailleurs ce mot et celui d'« axe » lui-même sont manifestement identiques. On peut tout de suite, en se reportant aux considérations que nous avons déjà exposées, voir là un rapport direct avec la signification essentiellement « axiale » du *sûtrâtmâ* ; mais comment se fait-il qu'*aksha* en soit arrivé à désigner, non plus le fil, mais les grains mêmes du rosaire ? Il faut, pour le comprendre, se rendre compte que, dans la plupart de ses applications secondaires, cette désignation, de l'axe lui-même, a été en quelque sorte transférée (par un passage, pourrait-on dire, du sens actif au sens passif) à ce qu'il traverse, et plus particulièrement à son point de pénétration. C'est ainsi, par exemple, qu'*aksha* est l'« œil » d'une roue, c'est-à-dire son moyeu¹⁸ ; et l'idée de l'« œil » (sens que le mot *aksha* a surtout fréquemment dans ses composés) nous ramène d'ailleurs à la conception symbolique de l'axe comme « rayons solaires », illuminant les mondes par là même qu'il les pénètre. *Aksha* est aussi un dé à jouer, apparemment à cause des « yeux » ou points dont sont marquées ses différentes faces¹⁹ ; et c'est également le nom d'une sorte de graine

¹⁷ Nous devons les indications qui suivent, sur ce sujet, à l'obligeance d'A. K. Coomaraswamy.

¹⁸ On se souviendra ici de ce que nous avons dit précédemment sur plusieurs symboles apparentés, tels que l'« œil » du dôme et l'« œil » de l'aiguille.

¹⁹ Ce qui est aussi à remarquer, au point de vue de la doctrine des cycles, c'est que les désignations de ces faces, d'après le nombre de leurs points, sont les mêmes que celles des *Yugas*.

dont sont faits ordinairement les rosaires, parce que la perforation des grains de ceux-ci est aussi un « œil », destiné précisément à permettre le passage du fil « axial²⁰ ». Cela confirme d'ailleurs encore ce que nous disions tout à l'heure de l'importance primordiale de ce dernier dans le symbole de la « chaîne des mondes », puisque c'est en somme de lui que les grains dont elle se compose reçoivent secondairement leur désignation, de même, pourrait-on dire, que les mondes ne sont réellement « mondes » qu'en tant qu'ils sont pénétrés par le *sûtrâtmâ*²¹.

Le nombre des grains du rosaire est variable suivant les traditions, et il peut même l'être aussi suivant certaines applications plus spéciales ; mais, dans les formes orientales tout au moins, c'est toujours un nombre cyclique : c'est ainsi notamment, que, dans l'Inde et au Thibet, ce nombre est le plus habituellement 108. En réalité, les états qui constituent la manifestation universelle sont en multitude indéfinie, mais il est évident que cette multitude ne saurait être représentée adéquatement dans un symbole d'ordre sensible comme celui dont il s'agit, et il faut nécessairement que les grains soient en nombre défini²². Cela étant, un nombre cyclique convient tout naturellement pour une figure circulaire telle que celle que nous envisageons ici, et qui représente elle-même un cycle, ou plutôt, comme nous l'avons dit précédemment, un « cycle de cycles ».

Dans la tradition islamique, le nombre des grains est de 99, nombre qui est aussi « circulaire » par son facteur 9, et qui ici se réfère en outre aux noms divins²³ ; puisque chaque grain représente un monde, ceci peut également être rapporté aux anges considérés comme « recteurs des sphères²⁴ », chaque ange représentant ou exprimant en quelque sorte un attribut divin²⁵, auquel sera ainsi relié plus particulièrement celui des mondes dont il est l'« esprit ». D'autre part, il est dit qu'il manque un grain pour compléter la centaine (ce qui équivaut à ramener la multiplicité à l'unité), puisque $99 = 100 - 1$, et que ce grain, qui est celui qui se rapporte au « Nom de l'Essence » (*Ismudh-Dhât*), ne peut être trouvé que dans le Paradis²⁶ ; c'est là un point qui demande encore quelques explications.

²⁰ Le nom de la graine *rudrâksha* est expliqué comme signifiant « ayant un œil rouge » (naturellement et avant la perforation) ; le rosaire est encore appelé *rudrâksha-valaya*, anneau ou cercle de *rudrâkshas*.

²¹ On sait que le mot sanscrit *loka*, « monde », est étymologiquement en rapport avec la lumière et la vue, et par suite aussi avec le symbolisme de l'« œil » et celui du « rayon solaire ».

²² C'est d'ailleurs d'une façon similaire que, dans le langage même, l'indéfini est souvent exprimée symboliquement par un nombre tel que dix mille, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs (cf. *Les Principes du Calcul infinitésimal*, ch. I X).

²³ Les 99 grains sont de plus partagés en trois séries de 33 ; on retrouve donc ici les multiples dont nous avons déjà signalé l'importance symbolique en d'autres occasions.

²⁴ On se souviendra que, en Occident également, saint Thomas d'Aquin a enseigné expressément la doctrine suivant laquelle *angelus movet stellam* ; cette doctrine était d'ailleurs tout à fait courante au moyen âge, mais elle est de celles que les modernes, même quand ils se disent « thomistes », préfèrent passer sous silence pour ne pas trop heurter les conceptions « mécanistes » communément admises.

²⁵ Bien que nous ayons déjà indiqué ceci à diverses reprises, nous nous proposons d'y revenir encore plus spécialement dans un prochain article.

²⁶ Dans la correspondance angélique que nous venons de mentionner, ce centième grain devrait être rapporté à l'« Ange de la Face » (qui est en réalité plus qu'un ange), *Metatron* ou *Er-Rûh*.

Le nombre 100, comme 10 dont il est le carré, ne peut normalement se référer qu'à une mesure rectiligne et non à une mesure circulaire²⁷, de sorte qu'il ne peut être compté sur la circonférence même de la « chaîne des mondes » ; mais l'unité manquante correspond précisément à ce que nous avons appelé le point de jonction des extrémités de cette chaîne, point qui, rappelons-le encore, n'appartient pas à la série des états manifestés. Dans le symbolisme géométrique, ce point, au lieu d'être sur la circonférence qui représente l'ensemble de la manifestation, sera au centre même de cette circonférence, la rentrée dans le Principe étant toujours figurée comme un retour au centre²⁸. Le Principe, en effet, ne peut apparaître en quelque sorte dans la manifestation que par ses attributs, c'est-à-dire, suivant le langage de la tradition hindoue, par ses aspects « non suprêmes », qui sont, pourrait-on dire encore, les formes revêtues par le *sûtrâtmâ* par rapport aux différents mondes qu'il traverse (bien que, en réalité, le *sûtrâtmâ* ne soit aucunement affecté par ces formes, qui ne sont en définitive que des apparences dues à la manifestation elle-même) ; mais le Principe en soi, c'est-à-dire le « Suprême » (*Paramâtmâ* et non plus *sûtrâtmâ*), ou l'« Essence » envisagée comme absolument indépendante de toute attribution ou détermination quelconque, ne saurait être considéré comme entrant en rapport avec la manifestation, fût-ce en mode illusoire, quoique la manifestation en procède et en dépende entièrement dans tout ce qu'elle est, sans quoi elle ne serait réelle à aucun degré²⁹ : la circonférence n'existe que par le centre ; mais le centre ne dépend de la circonférence en aucune façon ni sous aucun rapport. Le retour au centre peut d'ailleurs être envisagé à deux niveaux différents, et le symbolisme du « Paradis » dont nous parlions tout à l'heure est également applicable dans l'un et l'autre cas : si d'abord on considère seulement les modalités multiples d'un certain état d'existence tel que l'état humain, l'intégration de ces modalités aboutira au centre de cet état, lequel est effectivement le Paradis (*El-Jannah*) entendu dans son acception la plus immédiate et la plus littérale ; mais ce n'est là encore qu'un sens relatif, et, s'il s'agit de la totalité de la manifestation, il faut, pour en être affranchi sans aucune trace de l'existence conditionnée, effectuer une transposition du centre d'un état au centre de l'être total, qui est proprement ce qui est désigné par analogie comme le « Paradis de l'Essence » (*Jannatu-dh-Dhât*). Ajoutons que, dans ce dernier cas, le « centième grain » du rosaire est, à vrai dire, le seul qui subsiste, tous les autres étant finalement résorbés en lui : dans la réalité absolue, en effet, il n'y a plus place pour aucun des noms qui expriment « distinctement » la multiplicité des attributs ; il n'y a même plus *Allahumma* (nom équivalant à l'hébreu *Elohim*), qui synthétise cette multiplicité d'attributs dans l'unité de l'Essence ; il n'y a rien d'autre qu'*Allah*, exalté *ammâ yaçifûn*, c'est-à-dire au-delà de tous les attributs, qui sont seulement, de la Vérité divine, les aspects réfractés que les êtres contingents comme tels sont capables d'en concevoir et d'en exprimer.

²⁷ Cf. *La Grande Triade*, ch. VIII.

²⁸ C'est ce « retour » qui est exprimé dans le *Qorân* (II, 156) par les mots *innâ li 'Llahi wa innâ ilayhi râjiûn*.

²⁹ La transcendance absolue du Principe en soi entraîne nécessairement l'« irréciprocité de relation » qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs, exclut formellement toute conception « panthéiste » ou « immanentiste ».

XIII

Esprit et intellect

Publié dans les Études traditionnelles, juillet-août 1947.

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Âtmâ*, il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi* ; n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rapport à *Prakriti*, mais il peut aussi être transposé au delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l'« Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas, dans leur conception de la Divinité, au delà de l'Être pur¹. De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Âtmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Âtmâ*, comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut par là même entrer en

¹ L'emploi du terme *Purushottama*, dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit de principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme l'esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Âtmâ* inconditionné, mais ce qui le représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélatrice de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est cependant pas dans la manifestation même ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » : c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle, à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité, ce qui est précisément encore le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état conditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure.

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue plus spécial du monde corporel, en disant que quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d'« esprit » peut être pris légitimement². Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les

² On pourrait même dire que c'est là ce qui marque, d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation subtile et à la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle³.

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel, elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Âtmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Âtmâ*⁴, quoiqu'il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence demeure toujours non manifesté⁵. Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être situé dans la manifestation)⁶ ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Âtmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le « souffle » par lequel ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sûtrâtmâ*, ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité *Âtmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Âtmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le Principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingué »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l'« extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifesté quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective

³ C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps », le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être, l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucun façon) est transcendant par rapport à lui.

⁴ Cf. *La Grande Triade*, p. 80, note 2.

⁵ Il est suivant la formule upanishadique, « ce par quoi tout est manifesté, et qui n'est soi-même manifesté par rien ».

⁶ On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritables. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre Soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'Âtmâ suprême et inconditionné.

XIV

Les Idées éternelles

Publié dans les Études traditionnelles, septembre 1947.

Dans l'article précédent, nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au delà du domaine de la manifestation ; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Être ou qu'on va au delà de l'Être ; mais d'ailleurs il va de soi que, lorsque les théologiens envisagent l'Intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Être ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus du domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'Intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des êtres manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Être pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi*, envisagée dans l'Universel, plutôt qu'*Âtmâ*, même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Être. Il va de soi que ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes¹ ; mais s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et

¹ Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype », envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

immuable et n'admettant aucune sorte de succession². Malgré cela, il nous paraît très probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs³, ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sorte d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir ; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapports du Principe avec la manifestation, et la chose est même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications. La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant ; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion⁴, on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l'« association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons en avoir en tant qu'êtres manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être

² Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Être et ce qui est au delà, car il est évident que les possibilités de manifestation envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Être, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité totale ; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

³ Voir *Les États multiples de l'être*, chap. II.

⁴ Voir *Les « racines des plantes »*.

véritable, en dehors et au delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque sorte par là de la « puissance » à l'« acte », mais bien de ce que, au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement.

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtma*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi, en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment, on pourra dire que l'Intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon⁵ ; et il ne peut pas y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons⁶. C'est donc bien par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et ce parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin⁷.

⁵ Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumnâ* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

⁶ Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

⁷ Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqîqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

XV

Les « racines des plantes »

Publié dans les Études Traditionnelles, septembre 1946.

D'après la tradition kabbalistique, parmi ceux qui pénétrèrent dans le *Pardes*¹, il en est certains qui « ravagèrent le jardin », et il est dit que ces ravages consistèrent plus précisément à « couper les racines des plantes ». Pour comprendre ce que cela signifie, il faut se référer avant tout au symbolisme de l'arbre inversé, dont nous avons déjà parlé en d'autres occasions² : les racines sont en haut, c'est-à-dire dans le Principe même ; couper ces racines, c'est donc considérer les « plantes », ou les êtres qu'elles symbolisent, comme ayant en quelque sorte une existence et une réalité indépendantes du Principe. Dans le cas dont il s'agit, ces êtres sont principalement les anges, car ceci se rapporte naturellement à des degrés d'existence d'ordre supra-humain ; et il est facile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences, notamment pour ce qu'on est convenu d'appeler la « Kabbale pratique ». En effet, l'invocation des anges envisagés ainsi, non comme les « intermédiaires célestes » qu'ils sont au point de vue de l'orthodoxie traditionnelle, mais comme de véritables puissances indépendantes, constitue proprement l'« association » (en arabe *shirk*), au sens que donne à ce mot la tradition islamique, puisque de telles puissances apparaissent alors inévitablement comme associées à la Puissance divine elle-même, au lieu d'être simplement dérivées de celle-ci. Ces conséquences se retrouvent aussi, à plus forte raison, dans les applications inférieures qui relèvent du domaine de la magie, domaine où se trouvent d'ailleurs nécessairement enfermés tôt ou tard ceux qui commettent une telle erreur, car, par là même, il ne saurait plus être réellement question pour eux de « théurgie », toute communication effective avec le Principe devenant impossible dès lors que « les racines sont coupées ». Nous ajouterons que les mêmes conséquences s'étendent jusqu'aux formes les plus dégénérées de la magie, telles que la « magie cérémonielle » ; seulement, dans ce dernier cas, si l'erreur est toujours essentiellement la même, les dangers effectifs en sont du moins

¹ Le *Pardes*, figuré symboliquement comme un « jardin », doit être considéré ici comme représentant le domaine de la connaissance supérieure et réservée : les quatre lettres PRDS, mises en rapport avec les quatre fleuves de l'Éden, désignent alors respectivement les différents sens contenus dans les Écritures sacrées et auxquels correspondent autant de degrés de connaissance ; il va de soi que ceux qui « ravagèrent le jardin » n'étaient parvenus effectivement qu'à un degré où il demeure encore possible de s'égarer.

² Voir notamment *L'Arbre du Monde*.

atténués par l'insignifiance même des résultats qui peuvent être obtenus³. Enfin, il convient de remarquer que ceci donne immédiatement l'explication de l'un au moins des sens dans lesquels l'origine de semblables déviations est parfois attribuée aux « anges déchus » ; les anges, en effet, sont bien véritablement « déchus » lorsqu'ils sont envisagés de cette façon, puisque c'est de leur participation au Principe qu'ils tiennent en réalité tout ce qui constitue leur être, si bien que, quand cette participation est méconnue, il ne reste plus qu'un aspect purement négatif qui est comme une sorte d'ombre inversée par rapport à cet être même⁴.

Suivant la conception orthodoxe, un ange, en tant qu'« intermédiaire céleste », n'est pas autre chose au fond que l'expression même d'un attribut divin dans l'ordre de la manifestation informelle, car c'est là seulement ce qui permet d'établir, à travers lui, une communication réelle entre l'état humain et le Principe même, dont il représente ainsi un aspect plus particulièrement accessible aux êtres qui sont dans cet état humain. C'est d'ailleurs ce que montrent très nettement les noms mêmes des anges, qui sont toujours, en fait, la désignation de tels attributs divins ; c'est ici surtout, en effet, que le nom correspond pleinement à la nature de l'être et ne fait véritablement qu'un avec son essence même. Tant que cette signification n'est pas perdue de vue, les « racines » ne peuvent donc pas être « coupées » ; on pourrait dire, par suite, que l'erreur à cet égard, faisant croire que le nom divin appartient en propre à l'ange comme tel et en tant qu'être « séparé », ne devient possible que quand l'intelligence de la langue sacrée vient à s'obscurcir, et, si l'on se rend compte de tout ce que ceci implique en réalité, on pourra comprendre que cette remarque est susceptible d'un sens beaucoup plus profond qu'il ne le paraît peut-être à première vue⁵. Ces considérations donnent aussi toute sa valeur à l'interprétation kabbalistique de *Malaki*, « Mon ange » ou « Mon envoyé⁶ », comme « l'ange dans lequel est Mon nom », c'est-à-dire, en définitive, dans lequel est Dieu même, tout au moins sous quelqu'un de ses aspects « attributifs⁷ ». Cette interprétation s'applique en premier lieu et par excellence à *Metatron*, l'« Ange de la Face⁸ », ou à *Mikaël* (dont *Malaki* est l'anagramme) en tant que, dans son rôle « solaire », il s'identifie d'une certaine façon à Metatron ; mais elle est applicable aussi à tout ange, puisqu'il est

³ Sur la question de la « magie cérémonielle », cf. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XX. – L'emploi des noms divins et angéliques sous leurs formes hébraïques est sans doute une des principales raisons qui ont amené A. E. Waite à penser que toute magie cérémonielle devait son origine aux Juifs (*The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 397-399) ; cette opinion ne nous paraît pas entièrement fondée, car la vérité est plutôt qu'il y a là des emprunts faits à des formes de magie plus anciennes et plus authentiques, et que celles-ci, dans le monde occidental, ne pouvaient réellement disposer, pour leurs formules, d'aucune langue sacrée autre que l'hébreu.

⁴ On pourrait dire, et peu importe que ce soit littéralement ou symboliquement, que, dans ces conditions, celui qui croit faire appel à un ange risque fort de voir au contraire un démon apparaître devant lui.

⁵ Nous rappellerons à ce propos ce que nous avons indiqué plus haut quant à la correspondance des différents degrés de la connaissance avec les sens plus ou moins « intérieurs » des Écritures sacrées ; il est évident qu'il s'agit là de quelque chose qui n'a rien de commun avec le savoir tout extérieur qui est tout ce que peut fournir l'étude d'une langue profane, et même aussi, ajouterons-nous, celle d'une langue sacrée par des procédés profanes tels que ceux des linguistes modernes.

⁶ On sait que la signification étymologique du mot « ange » (en grec *aggelos*) est celle d'« envoyé » ou de « messenger », et que le mot hébreu correspondant *maleak* a aussi le même sens.

⁷ Cf. *Le Roi du Monde*, p. 33. – Au point de vue principal, c'est l'ange ou plutôt l'attribut qu'il représente qui est en Dieu, mais le rapport apparaît comme inversé à l'égard de la manifestation.

⁸ Le nom de *Metatron* est numériquement équivalent au nom divin *Shaddai*.

véritablement, par rapport à la manifestation, et au sens le plus rigoureux du mot, le « porteur » d'un nom divin, et que même, vu du côté de la « Vérité » (*El-Haqq*), il n'est réellement rien d'autre que ce nom même. Toute la différence n'est ici que celle qui résulte d'une certaine hiérarchie qui peut être établie entre les attributs divins, suivant qu'ils procèdent plus ou moins directement de l'Essence, de sorte que leur manifestation pourra être regardée comme se situant à des niveaux différents, et tel est en somme le fondement des hiérarchies angéliques ; ces attributs ou ces aspects doivent d'ailleurs nécessairement être conçus comme étant en multitude indéfinie dès lors qu'ils sont envisagés « distinctivement » et c'est à quoi correspond la multitude même des anges⁹.

On pourrait se demander pourquoi, en tout cela, il est question uniquement des anges, alors que, à la vérité, tout être, quel qu'il soit et à quelque ordre d'existence qu'il appartienne, dépend aussi entièrement du Principe dans tout ce qu'il est, et que cette dépendance, qui est en même temps une participation, est, pourrait-on dire, la mesure même de sa réalité ; et, au surplus, tout être a aussi en lui-même, et plus précisément en son « centre », virtuellement tout au moins, un principe divin sans lequel son existence ne serait pas même une illusion, mais bien plutôt un néant pur et simple. Ceci correspond d'ailleurs exactement à l'enseignement kabbalistique suivant lequel les « canaux » par lesquels les influences émanées du Principe se communiquent aux êtres manifestés ne s'arrêtent point à un certain niveau, mais s'étendent de proche en proche à tous les degrés de l'Existence universelle, et jusqu'aux plus inférieurs¹⁰, si bien que, pour reprendre le précédent symbolisme, il ne saurait y avoir nulle part aucun être qui soit assimilable à une « plante sans racines ». Cependant, il est évident qu'il y a des degrés à envisager dans la participation dont il s'agit et que ces degrés correspondent précisément à ceux mêmes de l'Existence ; c'est pourquoi ceux-ci ont d'autant plus de réalité qu'ils sont plus élevés, c'est-à-dire plus proches du Principe (bien qu'il n'y ait assurément aucune commune mesure entre un état quelconque de manifestation, fût-il le plus élevé de tous, et l'état principiel lui-même). Il y a lieu de faire avant tout ici, comme d'ailleurs à tout autre égard, une différence entre le cas des êtres situés dans le domaine de la manifestation informelle ou supra-individuelle, auquel se rapportent les états angéliques, et celui des êtres situés dans le domaine de la manifestation formelle ou individuelle ; et ceci demande encore à être expliqué d'une façon un peu précise.

C'est seulement dans l'ordre informel qu'on peut dire qu'un être exprime ou manifeste véritablement, et aussi intégralement qu'il est possible, un attribut du Principe ; c'est la distinction de ces attributs qui fait ici la distinction même des êtres, et celle-ci peut être caractérisée comme une « distinction sans séparation »

⁹ Il doit être bien entendu qu'il s'agit ici d'une multitude « transcendante », et non pas d'une indéfinité numérique (cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, ch. III) ; les anges ne sont aucunement « nombrables », puisqu'ils n'appartiennent pas au domaine d'existence qui est conditionné par la quantité.

¹⁰ Le symbolisme de ces « canaux », descendant ainsi graduellement à travers tous les états, peut aider à comprendre, en les envisageant dans le sens ascendant, comment les êtres situés à un niveau supérieur peuvent, d'une façon générale, jouer un rôle d'« intermédiaire » pour ceux qui sont situés à un niveau inférieur, puisque la communication avec le Principe n'est possible pour ceux-ci qu'en passant à travers leur domaine.

(*bhêdâbhêdâ* dans la terminologie hindoue¹¹), car il va de soi que, en définitive, tous les attributs sont réellement « un » ; et c'est là aussi la moindre limitation qui soit concevable dans un état qui, étant manifesté, est encore conditionné par là même. D'autre part, la nature de chaque être se ramenant ici en quelque sorte tout entière à l'expression d'un attribut unique, il est évident que cet être possède ainsi, en lui-même, une unité d'un tout autre ordre et bien autrement réelle que l'unité toute relative, fragmentaire et « composite » à la fois, qui appartient aux êtres individuels comme tels ; et, au fond, c'est en raison de cette réduction de la nature angélique à un attribut défini, sans aucune « composition » autre que le mélange d'acte et de puissance qui est nécessairement inhérent à toute manifestation¹², que saint Thomas d'Aquin a pu considérer les différences existant entre les anges comme comparables à des différences spécifiques et non à des différences individuelles¹³. Si maintenant on veut trouver, dans l'ordre de la manifestation formelle, une correspondance ou un reflet de ce que nous venons de dire, ce n'est point les êtres individuels pris chacun en particulier qu'il faudra envisager (et cela résulte assez clairement de notre dernière remarque), mais bien plutôt les « mondes » ou les états d'existence eux-mêmes, chacun d'eux, dans son ensemble et comme « globalement », étant relié plus spécialement à un certain attribut divin dont il sera, s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme la production particulière¹⁴ ; et ceci rejoint directement la conception des anges comme « recteurs des sphères » et les considérations que nous avons déjà indiquées à ce propos dans notre précédente étude sur la « chaîne des mondes ».

¹¹ Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. IX.

¹² On pourrait dire que l'être angélique est en acte sous le rapport de l'attribut qu'il exprime, mais en puissance sous le rapport de tous les autres attributs.

¹³ Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XI.

¹⁴ Il va de soi qu'une telle façon de parler n'est valable que dans la mesure et sous le point de vue où les attributs eux-mêmes peuvent être envisagés « distinctement » (et ils ne peuvent l'être que par rapport à la manifestation), et que l'indivisible unité de l'Essence divine même, à laquelle tout se ramène finalement, n'en saurait être aucunement affectée.

XVI

Monothéisme et angélologie

Publié dans les Études traditionnelles, octobre-novembre 1946.

Ce que nous avons dit précédemment permet de comprendre quelle est la nature de l'erreur qui est susceptible de donner naissance au polythéisme : celui-ci, qui n'est en somme que le cas le plus extrême de l'« association¹ », consiste à admettre une pluralité de principes considérés comme entièrement indépendants, alors qu'ils ne sont et ne peuvent être en réalité que des aspects plus ou moins secondaires du Principe suprême. Il est évident que ce ne peut être là que la conséquence d'une incompréhension de certaines vérités traditionnelles, celles précisément qui se rapportent aux aspects ou aux attributs divins ; une telle incompréhension est toujours possible chez des individus isolés et plus ou moins nombreux, mais sa généralisation, correspondant à un état d'extrême dégénérescence d'une forme traditionnelle en voie de disparition, a sans doute été beaucoup plus rare en fait qu'on ne le croit d'ordinaire. En tout cas, aucune tradition, quelle qu'elle soit, ne saurait, en elle-même, être polythéiste ; c'est renverser tout ordre normal que de supposer un polythéisme à l'origine, suivant les vues « évolutionnistes » de la plupart des modernes, au lieu de n'y voir que la simple déviation qu'il est en réalité. Toute tradition véritable est essentiellement monothéiste ; pour parler d'une façon plus précise, elle affirme avant tout l'unité du Principe suprême², dont tout est dérivé et dépend entièrement, et c'est cette affirmation qui, dans l'expression qu'elle revêt spécialement dans les traditions à forme religieuse, constitue le monothéisme proprement dit ; mais, sous réserve de cette explication nécessaire pour éviter toute confusion de points de vue, nous pouvons en somme étendre sans inconvénient le sens de ce terme de monothéisme pour l'appliquer à toute affirmation de l'unité principielle. D'autre part, quand nous disons que c'est le monothéisme qui est ainsi nécessairement à l'origine, il va de soi que cela n'a rien de commun avec l'hypothèse

¹ Il y a « association », dès qu'on admet que quoi que ce soit, en dehors du Principe, possède une existence lui appartenant en propre ; mais naturellement, de là au polythéisme proprement dit, il peut y avoir de multiples degrés.

² Quand il s'agit véritablement du Principe suprême, il faudrait, en toute rigueur, parler de « non-dualité », l'unité, qui en est d'ailleurs une conséquence immédiate, se situant seulement au niveau de l'Être ; mais cette distinction, tout en étant de la plus grande importance au point de vue métaphysique, n'affecte en rien ce que nous avons à dire ici, et, de la même façon que nous pouvons généraliser le sens du terme « monothéisme », nous pouvons aussi et corrélativement, pour simplifier le langage ne parler que d'unité du Principe.

d'une prétendue « simplicité primitive » qui n'a sans doute jamais existé³ ; il suffit d'ailleurs, pour éviter toute méprise à cet égard, de remarquer que le monothéisme peut inclure tous les développements possibles sur la multiplicité des attributs divins, et aussi que l'angélologie, qui est étroitement connexe de cette considération des attributs, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, occupe effectivement une place importante dans les formes traditionnelles où le monothéisme s'affirme de la façon la plus explicite et la plus rigoureuse. Il n'y a donc là aucune incompatibilité, et même l'invocation des anges, à la condition de les regarder uniquement comme des « intermédiaires célestes », c'est-à-dire en définitive, suivant ce que nous avons déjà exposé, comme représentant ou exprimant tels ou tels aspects divins dans l'ordre de la manifestation informelle, est parfaitement légitime et normale au regard du plus strict monothéisme.

Nous devons signaler aussi, à ce propos, certains abus du point de vue « historique » ou soi-disant tel, cher à tant de nos contemporains, et notamment en ce qui concerne la théorie des « emprunts » dont nous avons déjà eu à parler en diverses autres occasions. En effet, nous avons vu assez souvent des auteurs prétendre, par exemple, que les Hébreux ne connurent pas l'angélologie avant la captivité de Babylone et qu'ils l'empruntèrent purement et simplement aux Chaldéens ; nous en avons vu d'autres soutenir que toute angélologie, où qu'elle se rencontre, tire invariablement son origine du Mazdéisme. Il est assez clair que de semblables assertions supposent implicitement qu'il ne s'agit là que de simples « idées », au sens moderne et psychologique de ce mot, ou de conceptions sans fondement réel, alors que, pour nous comme pour tous ceux qui se placent au point de vue traditionnel, il s'agit au contraire de la connaissance d'un certain ordre de réalité ; on ne voit pas du tout pourquoi une telle connaissance devrait avoir été « empruntée » par une doctrine à une autre, tandis qu'on comprend fort bien qu'elle soit, également et au même titre, inhérente à l'une aussi bien qu'à l'autre, parce que toutes deux sont des expressions d'une seule et même vérité. Des connaissances équivalentes peuvent et doivent même se retrouver partout ; et, quand nous parlons ici de connaissances équivalentes, nous voulons dire par là qu'il s'agit au fond des mêmes connaissances, mais présentées et exprimées de façons différentes pour s'adapter à la constitution particulière de telle ou telle forme traditionnelle⁴. On peut dire en ce sens que l'angélologie ou son équivalent, quel que soit le nom par lequel on le désignera plus spécialement, existe dans toutes les traditions ; et, pour en donner un exemple, il est à peine besoin de rappeler que les *Dêvas*, dans la tradition hindoue, sont en réalité l'exact équivalent des anges dans les traditions judaïque, chrétienne et islamique. Dans tous les cas, redisons-le encore, ce dont il s'agit peut être défini comme étant la partie d'une doctrine traditionnelle qui se réfère aux états informels ou supra-individuels de la manifestation, soit d'une façon simplement théorique, soit en vue d'une réalisation

³ Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XI. – Il est assez difficile de comprendre, par ailleurs, comment certains peuvent croire à la fois à la « simplicité primitive » et au polythéisme originel, et pourtant il en est ainsi : c'est là encore un curieux exemple des innombrables contradictions de la mentalité moderne.

⁴ Nous avons fait allusion précédemment aux rapports qui existent entre l'angélologie et les langues sacrées des différentes traditions ; c'est là un exemple très caractéristique de l'adaptation dont il s'agit.

effective de ces états⁵. Il est évident que c'est là quelque chose qui, en soi, n'a pas le moindre rapport avec un polythéisme quelconque, même si, comme nous l'avons dit, le polythéisme peut n'être qu'un résultat de son incompréhension ; mais ceux qui croient qu'il existe des traditions polythéistes, lorsqu'ils parlent d'« emprunts » comme ceux dont nous avons donné des exemples tout à l'heure, semblent bien vouloir suggérer par là que l'angélologie ne représenterait qu'une « contamination » du polythéisme dans le monothéisme même ! Autant vaudrait dire, parce que l'idolâtrie peut naître d'une incompréhension de certains symboles, que le symbolisme lui-même n'est qu'un dérivé de l'idolâtrie ; ce serait là un cas tout à fait similaire, et nous pensons que cette comparaison suffit pleinement à faire ressortir toute l'absurdité d'une telle façon d'envisager les choses.

Pour terminer ces remarques destinées à compléter notre précédente étude, nous citerons ce passage de Jacob Bœhme, qui, avec la terminologie qui lui est particulière et sous une forme peut-être un peu obscure comme il arrive souvent chez lui, nous paraît exprimer correctement les rapports des anges avec les aspects divins : « La création des anges a un début mais les forces desquelles ils ont été créés n'ont jamais connu de début, mais assistaient à la naissance de l'éternel commencement... Ils sont issus du Verbe révélé, de la nature éternelle, ténébreuse, ignée et lumineuse, du désir de la divine révélation, et ont été transformés en images "créaturées" (c'est-à-dire fragmentées en créatures isolées)⁶. » Et, ailleurs, Bœhme dit encore : « Chaque prince angélique est une propriété sortie de la voix de Dieu, et porte le grand nom de Dieu⁷. » M. A. K. Coomaraswamy, citant cette dernière phrase et la rapprochant de divers textes se rapportant aux « Dieux », tant dans la tradition grecque que dans la tradition hindoue, ajoute ces mots qui s'accordent entièrement avec ce que nous venons d'exposer : « Nous avons à peine besoin de dire qu'une telle multiplicité de Dieux n'est pas un polythéisme, car tous sont les sujets angéliques de la Suprême Dêité dont ils tirent leur origine et en laquelle, comme il est si souvent rappelé, ils redeviennent un⁸. »

⁵ On peut citer, comme exemple du premier cas, la partie de la théologie chrétienne qui se rapporte aux anges (et d'ailleurs, d'une façon plus générale, l'exotérisme ne peut naturellement se placer ici qu'à ce seul point de vue théorique), et, comme exemple du second, la « Kabbale pratique » dans la tradition hébraïque.

⁶ *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

⁷ *De Signatura Rerum* XVI, 5. – Au sujet de la première création « sortie de la voix de Dieu », cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 304-305.

⁸ *What is Civilization ?* dans *Albert Schweitzer Festschrift*. – M. Coomaraswamy mentionne aussi, à ce propos, l'identification que Philon fait des anges aux « Idées » entendues au sens platonicien, c'est-à-dire en somme aux « Raisons Éternelles » qui sont contenues dans l'entendement divin, ou suivant le langage de la théologie chrétienne, dans le Verbe envisagé en tant que « lieu des possibles ».

XVII

Le symbolisme du pont

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1947.

Bien que nous ayons déjà parlé du symbolisme du pont en diverses occasions, nous ajouterons encore à ce que nous en avons dit quelques autres considérations, en connexion avec une étude de Doña Luisa Coomaraswamy, sur ce sujet¹, dans laquelle elle insiste particulièrement sur un point qui montre l'étroit rapport de ce symbolisme avec la doctrine du *sûtrâtmâ*. Il s'agit du sens originel du mot *sêtu*, qui est le plus ancien des différents termes sanscrits désignant le pont, et le seul qui se trouve dans le *Rig-Vêda* : ce mot, dérivé de la racine *si*, « attacher », signifie proprement un « lien » ; et, en effet, le pont jeté sur une rivière est bien ce qui relie l'une des rives à l'autre, mais, outre cette remarque d'ordre tout à fait général, il y a encore dans ce qui est impliqué par ce terme quelque chose de beaucoup plus précis. Il faut se représenter le pont comme constitué primitivement par des lignes, qui en sont le modèle naturel le plus orthodoxe, ou par une corde fixée de la même façon que celles-ci, par exemple à des arbres croissant sur les deux rives, qui paraissent ainsi effectivement « attachées » l'une à l'autre par cette corde. Les deux rives représentant symboliquement deux états différents de l'être, il est évident que la corde est ici la même chose que le « fil » qui unit ces états entre eux, c'est-à-dire le *sûtrâtmâ* lui-même ; le caractère d'un tel lien, à la fois ténu et résistant, est aussi une image adéquate de sa nature spirituelle ; et c'est pourquoi le pont, qui est aussi assimilé à un rayon de lumière, est souvent décrit traditionnellement comme aussi étroit que le tranchant d'une épée, ou encore s'il est fait de bois, comme formé d'une seule poutre ou d'un seul tronc d'arbre². Cette étroitesse fait également apparaître le caractère « périlleux » de la voie dont il s'agit, qui est d'ailleurs la seule possible, mais que tous ne réussissent pas à parcourir, et que bien peu même peuvent parcourir sans aide et par leurs propres moyens³, car il y a toujours un certain danger dans le passage d'un état à un autre ; mais ceci se rapporte surtout au double sens, « bénéfique » et « maléfique », que le pont présente comme tant d'autres symboles, et sur lequel nous allons avoir à revenir tout à l'heure.

¹ *The Perilous Bridge of Welfare*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, numéro d'août 1944.

² Rappelons à ce propos le double sens du mot anglais *beam* qui désigne à la fois une poutre et un rayon lumineux, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs (*Maçons et Charpentiers* dans les *Études Traditionnelles* de décembre 1946).

³ C'est là un privilège des seuls « héros solaires » dans les mythes et les contes où figure le passage du pont.

Les deux mondes représentés par les deux rives sont, au sens le plus général, le ciel et la terre, qui étaient unis au commencement, et qui furent séparés par le fait même de la manifestation, dont le domaine tout entier est alors assimilé à une rivière ou à une mer s'étendant entre eux⁴. Le pont équivaut donc exactement au pilier axial qui relie le ciel et la terre tout en les maintenant séparés ; et c'est en raison de cette signification qu'il doit être essentiellement conçu comme vertical⁵, de même que tous les autres symboles de l'« Axe du Monde », par exemple l'essieu du « chariot cosmique » lorsque les deux roues de celui-ci représentent pareillement le ciel et la terre⁶ ; ceci établit également l'identité fondamentale du symbolisme du pont avec celui de l'échelle, dont nous avons parlé en une autre occasion⁷. Ainsi, le passage du pont n'est pas autre chose en définitive que le parcours de l'axe, qui seul unit en effet les différents états entre eux ; la rive dont il part est, en fait, ce monde, c'est-à-dire l'état dans lequel l'être qui doit le parcourir se trouve présentement, et celle à laquelle il aboutit, après avoir traversé les autres états de manifestation, est le monde principiel ; l'une des deux rives est le domaine de la mort, où tout est soumis au changement, et l'autre est le domaine de l'immortalité⁸.

Nous rappelions tout à l'heure que l'axe relie et sépare tout à la fois le ciel et la terre ; de même, si le pont est bien réellement la voie qui unit les deux rives et permet de passer de l'une à l'autre, il peut cependant être aussi, en un certain sens, comme un obstacle placé entre elles, et ceci nous ramène à son caractère « périlleux ». Cela même est d'ailleurs impliqué encore dans la signification du mot *sêtu*, qui est un lien dans la double acception où on peut l'entendre : d'une part, ce qui rattache deux choses l'une à l'autre, mais aussi, d'autre part, une entrave dans laquelle un être se trouve pris ; une corde peut servir également à ces deux fins, et le pont apparaîtra aussi sous l'un ou l'autre aspect, c'est-à-dire en somme comme « bénéfique » ou comme « maléfique », suivant que l'être réussira ou non à le franchir. On peut remarquer que le double sens symbolique du pont résulte encore du fait qu'il peut

⁴ Dans toute application plus restreinte du même symbolisme, il s'agira toujours de deux états qui, à un certain « niveau de référence », seront entre eux dans un rapport correspondant à celui du ciel et de la terre.

⁵ À cet égard, et en rapport avec ce qui vient d'être dit, nous rappellerons le « tour de la corde » si souvent décrit, dans lequel une corde lancée en l'air demeure ou paraît demeurer verticale tandis qu'un homme ou un enfant y grimpe jusqu'à disparaître à la vue ; même s'il ne s'agit là, tout au moins le plus habituellement, que d'un phénomène de suggestion, peu importe au point de vue où nous nous plaçons ici, et ce n'en est pas moins, au même titre que l'ascension à un mât, une figuration très significative de ce dont il s'agit.

⁶ M^{me} Coomaraswamy fait remarquer que, s'il y a des cas où le pont est décrit comme ayant la forme d'une arche, ce qui l'identifie plus ou moins explicitement à l'arc-en-ciel, ces cas sont loin d'être en réalité les plus fréquents dans le symbolisme traditionnel. Nous ajouterons que cela même n'est d'ailleurs pas forcément en contradiction avec la conception du pont comme vertical, car, ainsi que nous l'avons dit à propos de la « chaîne des mondes », une ligne courbe de longueur indéfinie peut être assimilée, en chacune de ses portions, à une droite qui sera toujours « verticale », en ce sens qu'elle sera perpendiculaire au domaine d'existence qu'elle traverse ; au surplus, même là où il n'y a pas d'identification entre le pont et l'arc-en-ciel, ce dernier n'en est pas moins regardé aussi, d'une façon très générale, comme un symbole de l'union du ciel et de la terre.

⁷ *Le symbolisme de l'échelle*.

⁸ Il est évident que, dans le symbolisme général du passage des eaux, envisagé comme conduisant « de la mort à l'immortalité », la traversée au moyen d'un pont ou d'un gué ne correspond qu'au cas où ce passage est effectué en allant d'une rive à l'autre, à l'exclusion de ceux où il est décrit, soit comme la remontée d'un courant vers sa source, soit au contraire comme sa descente vers la mer, et où le voyage doit nécessairement s'accomplir par d'autres moyens, par exemple conformément au symbolisme de la navigation, lequel est d'ailleurs applicable à tous les cas (voir *Le passage des eaux*).

être parcouru dans les deux directions opposées, alors qu'il ne doit pourtant l'être que dans une seule, celle qui va de « cette rive » vers « l'autre », tout retour en arrière constituant un danger à éviter⁹ sauf dans le seul cas de l'être qui, étant déjà affranchi de l'existence conditionnée, peut désormais « se mouvoir à volonté » à travers tous les mondes, et pour lequel un tel retour en arrière n'est d'ailleurs plus qu'une apparence purement illusoire. Dans tout autre cas que celui-là, la partie du pont qui a été déjà parcourue doit normalement être « perdue de vue » et devenir comme si elle n'existait plus, de même que l'échelle symbolique est toujours regardée comme ayant son pied dans le domaine même où se trouve actuellement l'être qui y monte, sa partie inférieure disparaissant pour lui à mesure que s'effectue son ascension¹⁰. Tant que l'être n'est pas parvenu au monde principiel, d'où il pourra ensuite redescendre dans la manifestation sans en être aucunement affecté, la réalisation ne peut en effet s'accomplir que dans le sens ascendant ; et, pour celui qui s'attacherait à la voie pour elle-même, prenant ainsi le moyen pour la fin, cette voie deviendrait véritablement un obstacle, au lieu de le mener effectivement à la libération, ce qui implique une destruction continuelle des liens le rattachant aux stades qu'il a déjà parcourus, jusqu'à ce que l'axe soit finalement réduit au point unique qui contient tout et qui est le centre de l'être total.

⁹ De là les allusions qu'on rencontre très fréquemment, dans les mythes et les légendes de toute provenance, au danger de se retourner en chemin et de « regarder en arrière ».

¹⁰ Il y a là comme une « résorption » de l'axe par l'être qui le parcourt, ainsi que nous l'avons déjà expliqué dans *La Grande Triade*, à laquelle nous renverrons aussi sur quelques autres points connexes, notamment en ce qui concerne l'identification de cet être avec l'axe lui-même, quel que soit le symbole par lequel celui-ci est représenté, et par conséquent aussi avec le pont, ce qui donne le véritable sens de la fonction « pontificale », et à quoi fait très nettement allusion, entre autres formules traditionnelles, cette phrase du *Mabinogion* celtique citée en épigraphe par M^{me} Coomaraswamy : « Celui qui veut être Chef, celui-là doit être le Pont. »

XVIII

Le pont et l'arc-en-ciel

Publié dans les Études Traditionnelles, mars 1947.

Nous avons signalé, à propos du symbolisme du pont et de sa signification essentiellement « axiale », que l'assimilation entre ce symbolisme et celui de l'arc-en-ciel n'est pas aussi fréquente qu'on le pense habituellement. Il y a assurément des cas où une telle assimilation existe, et un des plus nets est celui qui se rencontre dans la tradition scandinave, où le pont de *Byfrost* est expressément identifié à l'arc-en-ciel. Ailleurs, quand le pont est décrit comme s'élevant dans une partie de son parcours et s'abaissant dans l'autre, c'est-à-dire comme ayant la forme d'une arche, il semble plutôt que, bien souvent, ces descriptions aient été influencées par un rapprochement secondaire avec l'arc-en-ciel, sans impliquer pour cela une véritable identification entre ces deux symboles. Ce rapprochement s'explique d'ailleurs facilement, par là même que l'arc-en-ciel est généralement regardé comme symbolisant l'union du ciel et de la terre ; entre le moyen par lequel s'établit la communication de la terre avec le ciel et le signe de leur union, il y a une connexion évidente, mais qui n'entraîne pas nécessairement une assimilation ou une identification. Nous ajouterons tout de suite que cette signification même de l'arc-en-ciel, qui se retrouve sous une forme ou sous une autre dans la plupart des traditions, résulte directement de sa relation étroite avec la pluie, puisque celle-ci, comme nous l'avons expliqué ailleurs, représente la descente des influences célestes dans le monde terrestre¹.

L'exemple le plus connu en Occident de cette signification traditionnelle de l'arc-en-ciel est naturellement le texte biblique où elle est nettement exprimée² ; il y est dit notamment : « Je mettrai mon arc dans la nuée, et il sera pour signe de l'alliance entre moi et la terre » ; mais il est à remarquer que ce « signe d'alliance » n'y est aucunement présenté comme devant permettre le passage d'un monde à l'autre, passage auquel d'ailleurs, dans ce texte, il n'est même pas fait la moindre allusion. Dans d'autres cas, la même signification se trouve exprimée sous des formes très différentes : chez les Grecs, par exemple, l'arc-en-ciel était assimilé à l'écharpe d'Iris, ou peut-être à Iris elle-même à une époque où, dans les figurations symboliques, l'« anthropomorphisme » n'avait pas encore été poussé par eux aussi

¹ Voir *La lumière et la pluie* ; Cf. aussi *La Grande Triade*, ch. XIV.

² *Genèse*, IX, 12-17.

loin qu'il devait l'être plus tard ; ici, cette signification est impliquée dans le fait qu'Iris était la « messagère des Dieux » et jouait par conséquent un rôle d'intermédiaire entre le ciel et la terre ; mais il va de soi qu'une telle représentation est fort éloignée à tous égards du symbolisme du pont. Au fond, l'arc-en-ciel paraît bien, d'une façon générale, avoir été surtout mis en rapport avec les courants cosmiques par lesquels s'opère un échange d'influence entre le ciel et la terre, beaucoup plus qu'avec l'axe suivant lequel s'effectue la communication directe entre les différents états ; et d'ailleurs ceci s'accorde mieux avec sa forme courbe³, car, bien que, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, cette forme même ne soit pas forcément en contradiction avec une idée de « verticalité », il n'en est pas moins vrai que cette idée ne peut guère être suggérée par des apparences immédiates comme elle l'est au contraire dans le cas de tous les symboles proprement axiaux.

Il faut reconnaître que le symbolisme de l'arc-en-ciel est très complexe en réalité et présente de multiples aspects ; mais, parmi ceux-ci, un des plus importants peut-être, bien qu'il puisse paraître assez étonnant tout d'abord, et en tout cas celui qui se rapporte le plus manifestement à ce que nous venons d'indiquer en dernier lieu, est celui qui l'assimile à un serpent et qui se retrouve dans des traditions fort diverses. On a remarqué que les caractères chinois désignant l'arc-en-ciel ont le radical « serpent », bien que cette assimilation ne soit pas exprimée formellement par ailleurs dans la tradition extrême-orientale, de sorte qu'on pourrait voir là comme un souvenir de quelque chose qui remonte probablement très loin⁴. Il semblerait que ce symbolisme n'ait pas été entièrement inconnu des Grecs eux-mêmes, tout au moins dans la période archaïque, car, suivant Homère, l'arc-en-ciel était représenté sur la cuirasse d'Agamemnon par trois serpents azurés, « imitation de l'arc d'Iris, et signe mémorable aux humains que Zeus imprima dans les nues⁵ ». En tout cas, dans certaines régions de l'Afrique, et notamment au Dahomey, le « serpent céleste » est assimilé à l'arc-en-ciel, et, en même temps, il est regardé comme le maître des pierres précieuses et de la richesse ; il peut d'ailleurs sembler qu'il y ait là une certaine confusion entre deux aspects différents du symbolisme du serpent, car, si le rôle de maître ou de gardien des trésors est assez souvent attribué en effet, entre autres entités décrites sous des formes variées, à des serpents ou à des dragons, ceux-ci ont alors un caractère souterrain bien plutôt que céleste ; mais il se peut aussi qu'il y ait entre ces deux aspects apparemment opposés une correspondance comparable à celle qui existe entre les planètes et les métaux⁶. D'un autre côté, il est au moins curieux de remarquer que, sous ce rapport, ce « serpent céleste » a une similitude assez frappante avec le « serpent vert » du conte symbolique bien connu de Goethe qui se transforme en pont, puis se fragmente en pierreries ; si ce dernier doit aussi être regardé comme

³ Il est bien entendu qu'une forme circulaire, ou semi-circulaire comme celle de l'arc-en-ciel, peut toujours, à ce point de vue, être regardée comme la projection plane d'une portion d'hélice.

⁴ Cf. Arthur Waley, *The Book of Songs*, p. 328.

⁵ *Iliade*, XI. — Nous regrettons de n'avoir pu trouver la référence d'une façon plus précise, d'autant plus que cette figuration de l'arc-en-ciel par trois serpents semble assez étrange à première vue et mériterait sans doute d'être examinée de plus près.

⁶ Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XXII.

ayant un rapport avec l'arc-en-ciel, on retrouverait dans ce cas l'identification de celui-ci avec le pont, ce qui en somme serait d'autant moins étonnant que Goethe peut fort bien, sur ce point, avoir pensé plus particulièrement à la tradition scandinave. Il faut dire, du reste, que le conte dont il s'agit est fort peu clair, soit quant à la provenance des divers éléments du symbolisme dont Goethe a pu s'inspirer, soit quant à sa signification même, et que toutes les interprétations qu'on a essayé d'en donner sont réellement peu satisfaisantes dans l'ensemble⁷ ; nous ne voulons pas y insister davantage, mais il nous a paru qu'il pouvait n'être pas sans intérêt de marquer occasionnellement le rapprochement quelque peu inattendu auquel il donne lieu⁸.

On sait qu'une des principales significations symboliques du serpent se rapporte aux courants cosmiques auxquels nous faisons allusion plus haut, courants qui, en définitive, ne sont pas autre chose que l'effet et comme l'expression des actions et réactions des forces émanées respectivement du ciel et de la terre⁹. C'est là ce qui donne la seule explication plausible de l'assimilation de l'arc-en-ciel au serpent, et cette explication s'accorde parfaitement avec le caractère reconnu d'autre part à l'arc-en-ciel d'être le signe de l'union du ciel et de la terre, union qui en effet est en quelque sorte manifestée par ces courants puisque sans elle ils ne pourraient se produire. Il faut ajouter que le serpent, quand il a cette signification, est le plus souvent associé à des symboles axiaux tels que l'arbre ou le bâton, ce qui est facile à comprendre, car c'est la direction même de l'axe qui détermine celle des courants cosmiques mais sans pourtant que celle-ci se confonde aucunement avec celle-là, pas plus que, pour reprendre ici le symbolisme correspondant sous sa forme géométrique la plus rigoureuse, une hélice tracée sur un cylindre ne se confond avec l'axe même de ce cylindre. Entre le symbole de l'arc-en-ciel et celui du pont, une connexion similaire serait en somme celle qu'on pourrait regarder comme la plus normale ; mais, par la suite, cette connexion a amené dans certains cas une sorte de fusion des deux symboles, qui ne serait entièrement justifiée que si l'on considérait en même temps la dualité des courants cosmiques différenciés comme se résolvant dans l'unité d'un courant axial. Cependant, il faut aussi tenir compte du fait que les figurations du pont ne sont pas identiques suivant qu'il est assimilé ou non à l'arc-en-ciel et, à cet

⁷ Il y a d'ailleurs souvent quelque chose de confus et de nébuleux dans la façon dont Goethe met en œuvre le symbolisme, et on peut le constater aussi dans l'arrangement qu'il a fait de la légende de Faust ; ajoutons qu'il y aurait plus d'une question à se poser sur les sources auxquelles il a pu puiser plus ou moins directement, ainsi que sur la nature exacte des rattachements initiatiques qu'il a pu avoir en dehors de la maçonnerie.

⁸ Nous ne pouvons prendre en considération, pour l'assimilation plus ou moins complète du serpent de Goethe à l'arc-en-ciel, la couleur verte qui lui est attribuée, bien que certains aient voulu faire du vert une sorte de synthèse de l'arc-en-ciel, parce qu'il en serait la couleur centrale ; mais, en fait, il n'y occupe une position vraiment centrale qu'à la condition d'admettre l'introduction de l'indigo dans la liste des couleurs, et nous avons expliqué précédemment les raisons pour lesquelles cette introduction est en réalité insignifiante et dépourvue de toute valeur au point de vue symbolique (*Les sept rayons et l'arc-en-ciel*). – À ce propos, nous ferons remarquer que l'axe correspond proprement au « septième rayon », et par conséquent à la couleur blanche, tandis que la différenciation même des couleurs de l'arc-en-ciel indique une certaine « extériorité » par rapport à ce rayon axial.

⁹ Voir *La Grande Triade*, ch. V.

égard, on pourrait se demander s'il n'y a pas entre le pont rectiligne¹⁰ et le pont en arche, en principe tout au moins, une différence de signification correspondant d'une certaine façon à celle qui existe, ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs, entre l'échelle verticale et l'escalier en spirale¹¹, différence qui est celle de la voie « axiale » ramenant directement l'être à l'état principiel et de la voie plutôt « périphérique » impliquant le passage distinct à travers une série d'états hiérarchisés, bien que, dans l'un et l'autre cas, le but final soit nécessairement le même¹².

¹⁰ Nous rappellerons que cette forme rectiligne, et naturellement verticale, est celle qui correspond notamment au sens précis de l'expression *eç-çirâtul-mustaqîm* dans la tradition islamique (cf. *Le Symbolisme de la Croix*. ch. XXV).

¹¹ Voir *Le symbolisme de l'échelle*.

¹² L'usage initiatique de l'escalier en spirale s'explique par l'identification des degrés d'initiation à autant d'états différents de l'être ; on peut en citer comme exemple, dans le symbolisme maçonnique, l'escalier tournant (*winding stairs*) de 15 marches, réparties en 3 + 5 + 7, qui conduit à la « Chambre du Milieu ». Dans l'autre cas, les mêmes états hiérarchisés sont aussi représentés par les échelons, mais la disposition et la forme même de ceux-ci indiquent qu'on ne peut s'y arrêter et qu'ils ne sont que le moyen d'une ascension continue, tandis qu'il est toujours possible de séjourner plus ou moins longtemps sur les marches d'un escalier, ou tout au moins sur les « paliers » qui existent entre les différentes séries en lesquelles elles sont divisées.

XIX

La chaîne d'union

Publié dans les Études Traditionnelles, septembre 1947.

Parmi les symboles maçonniques qui semblent être le plus souvent assez peu compris de nos jours se trouve celui de la « chaîne d'union¹ », qui entoure la Loge à sa partie supérieure. Certains veulent y voir le cordeau dont les maçons opératifs se servaient pour tracer et délimiter le contour d'un édifice ; ils ont assurément raison, mais pourtant cela ne suffit pas, et il faudrait tout au moins se demander quelle était la valeur symbolique de ce cordeau lui-même². On pourrait aussi trouver anormale la position assignée à un « outil » qui devait servir à effectuer un tracé sur le sol, et cela encore n'est pas sans exiger quelques explications.

Pour comprendre ce dont il s'agit, il faut avant tout se rappeler que, au point de vue traditionnel, tout édifice quel qu'il soit était toujours construit suivant un modèle cosmique ; il est d'ailleurs expressément spécifié que la Loge est une image du Cosmos, et c'est sans doute là le dernier souvenir de cette donnée qui ait subsisté jusqu'à aujourd'hui dans le monde occidental. Dès lors qu'il en était ainsi, l'emplacement d'un édifice devait être déterminé et « encadré » par quelque chose qui correspondait d'une certaine façon à ce qu'on pourrait appeler le « cadre » même du Cosmos ; nous allons voir tout à l'heure ce qu'est celui-ci, et nous pouvons dire tout de suite que le tracé « matérialisé » par le cordeau en représentait à proprement parler une projection terrestre. Nous avons d'ailleurs vu déjà quelque chose de semblable en ce qui concerne le plan des cités établies suivant les règles traditionnelles³ ; en fait, ce cas et celui des édifices pris isolément ne diffèrent pas essentiellement à cet égard, car c'est bien toujours de l'imitation d'un même modèle cosmique qu'il s'agit en tout cela.

Quand l'édifice est construit, et même dès qu'il a commencé à s'élever, le cordeau n'a évidemment plus aucun rôle à jouer ; aussi la position de la « chaîne d'union » ne se réfère-t-elle pas précisément au tracé qu'il a servi à effectuer, mais bien plutôt à son prototype cosmique, dont le rappel, par contre, a toujours sa raison

¹ Dans le compagnonnage on dit « chaîne d'alliance ».

² Ce symbole porte aussi une autre dénomination, celle de « houppe dentelée », qui paraît plutôt désigner proprement le pourtour d'un dais ; or, on sait que le dais est un symbole du ciel (par exemple le dais du char dans la tradition extrême-orientale) ; mais, comme on va le voir, il n'y a là en réalité aucune contradiction.

³ Voir *Le Zodiaque et les points cardinaux*.

d'être pour déterminer la signification symbolique de la Loge et de ses différentes parties. Le cordeau lui-même, sous cette forme de la « chaîne d'union », devient alors le symbole du « cadre » du Cosmos ; et sa position se comprend sans peine si, comme il en est effectivement, ce « cadre » a un caractère céleste et non plus terrestre⁴ ; par une telle transposition, ajouterons-nous, la terre ne fait en somme que restituer au ciel ce qu'elle lui avait tout d'abord emprunté.

Ce qui rend le sens du symbole particulièrement net, c'est que, tandis que le cordeau, en tant qu'« outil », est naturellement une simple ligne, la « chaîne d'union », au contraire, a des nœuds de distance en distance⁵ ; ces nœuds sont ou doivent être normalement au nombre de douze⁶, et ainsi ils correspondent évidemment aux signes du Zodiaque⁷. C'est bien en effet le Zodiaque, à l'intérieur duquel se meuvent les planètes, qui constitue véritablement l'« enveloppe » du Cosmos, c'est-à-dire ce « cadre » dont nous avons parlé⁸, et il est évident que c'est bien réellement là, comme nous l'avons dit, un « cadre » céleste.

Maintenant, il y a encore autre chose qui n'est pas moins important : c'est qu'un « cadre » a parmi ses fonctions, et peut-être même une fonction principale, celle de maintenir à leur place les divers éléments qu'il contient ou renferme à son intérieur, de façon à en former un tout ordonné, ce qui est d'ailleurs, comme on le sait, la signification étymologique même du mot « Cosmos⁹ ». Il doit donc en quelque manière « relier » ou « unir » ces éléments entre eux, ce qu'exprime du reste formellement la désignation de la « chaîne d'union », et c'est même de là que résulte, en ce qui concerne celle-ci, sa signification la plus profonde, car, comme tous les symboles qui se présentent sous la forme d'une chaîne, d'une corde ou d'un fil, c'est au *Sûtrâtmâ* qu'elle se rapporte en définitive. Nous nous bornerons à appeler l'attention sur ce point sans entrer pour cette fois dans de plus amples explications, parce que nous aurons bientôt à y revenir, ce caractère étant encore plus clairement

⁴ C'est pourquoi l'assimilation au pourtour d'un dais est également justifiée, tandis qu'elle ne le serait évidemment pas pour la projection terrestre de ce « cadre » céleste.

⁵ Ces nœuds sont dits « lacs d'amour » ; ce nom, ainsi que leur forme particulière, porte peut-être en un certain sens la marque du XVIII^e siècle, mais il se peut cependant aussi qu'il y ait là un vestige de quelque chose qui remonte beaucoup plus loin, et qui pourrait même se rattacher assez directement au symbolisme des « Fidèles d'Amour ».

⁶ Le « Tableau de la Loge », d'ailleurs inusité en fait, qui figure en tête de la *Maçonnerie occulte* de Ragon, est manifestement incorrect, tant pour le nombre des nœuds de la « chaîne d'union », que pour la position assez étrange et même inexplicable qui est attribuée aux signes zodiacaux.

⁷ Certains pensent que ces douze nœuds impliquent, au moins « idéalement », l'existence d'un nombre égal de colonnes, soit dix en plus des deux colonnes de l'Occident auxquelles correspondent les extrémités de la « chaîne d'union ». Il est à remarquer, à ce propos, qu'une disposition semblable, quoique sous une forme circulaire, se trouve dans certains monuments mégalithiques dont le rapport avec le Zodiaque est également évident.

⁸ Nous renverrons encore, au sujet de la division zodiacale des cités, à l'étude à laquelle nous nous sommes déjà référé plus haut [*Le Zodiaque et les points cardinaux*] ; il convient de noter, en rapport avec ce qui nous reste à dire ici, que c'est cette division même qui assigne leurs places respectives aux différents éléments dont la réunion constitue la cité. On trouve aussi un autre exemple d'« enveloppe » zodiacale dans le symbolisme extrême-oriental du *Ming-tang*, avec ses douze ouvertures, que nous avons expliqué ailleurs (*La Grande Triade*, ch. XVI).

⁹ On peut dire que notre monde est « ordonné » par l'ensemble des déterminations temporelles et spatiales qui sont liées au Zodiaque, d'une part par le rapport direct de celui-ci avec le cycle annuel, et, d'autre part, par sa correspondance avec les directions de l'espace (il va de soi que ce dernier point de vue est en étroite relation aussi avec la question de l'orientation traditionnelle des édifices).

apparent dans le cas de certains autres « encadrements » symboliques que nous allons examiner maintenant.

XX

Encadrements et labyrinthes

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1947.

A. K. Coomaraswamy a étudié¹ la signification symbolique de certains « nœuds » qui se trouvent parmi les gravures d'Albert Dürer : ces « nœuds » sont des enchevêtrements très compliqués formés par le tracé d'une ligne continue, l'ensemble étant disposé en une figure circulaire ; dans plusieurs cas, le nom de Dürer est inscrit dans la partie centrale. Ces « nœuds » ont été rapprochés d'une figure similaire attribuée généralement à Léonard de Vinci, et au centre de laquelle se lisent les mots *Academia Leonardi Vinci* ; certains ont voulu voir dans cette dernière la « signature collective » d'une « Académie » ésotérique comme il en exista un certain nombre en Italie à cette époque, et ce n'est sans doute pas sans raison. En effet, ces dessins ont été quelquefois appelés « dédales » ou « labyrinthes », et, ainsi que le fait remarquer Coomaraswamy, malgré la différence des formes qui peut être due en partie à des raisons d'ordre technique, ils ont effectivement un rapport étroit avec les labyrinthes, et plus particulièrement avec ceux qui étaient tracés sur le dallage de certaines églises du moyen âge ; or, ceux-ci sont également regardés comme constituant une « signature collective » des corporations de constructeurs. En tant qu'ils symbolisent le lien unissant entre eux les membres d'une organisation initiatique ou tout au moins ésotérique, ces tracés offrent évidemment une similitude frappante avec la « chaîne d'union » maçonnique ; et, si l'on se souvient des nœuds de celle-ci, le nom de « nœuds » (*Knoten*) donné à ces dessins, apparemment par Dürer lui-même, est aussi très significatif. Pour cette raison, aussi bien que pour une autre sur laquelle nous reviendrons par la suite, il est encore important de noter qu'il s'agit de lignes ne présentant aucune solution de continuité² ; les labyrinthes des églises pouvaient également être parcourus d'un bout à l'autre sans qu'on y rencontre nulle part aucun point d'interruption obligeant à s'arrêter ou à revenir sur ses pas, de telle sorte qu'ils constituaient simplement en réalité un chemin très long qu'il fallait accomplir entièrement avant de parvenir au centre³. Dans certains cas, comme à Amiens, le

¹ *The Iconography of Dürer's « Knots » and Leonardo's « Concatenation »* dans *The Art Quarterly*, numéro de printemps 1944.

² On pourra se souvenir ici du *pentalpha* qui, comme signe de reconnaissance des pythagoriciens, devait être tracé d'une façon continue.

³ Cf. W. R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, ch. VII. – Cet auteur, qui était lui-même un architecte, a réuni dans son livre un grand nombre d'informations intéressantes concernant le symbolisme architectural, mais malheureusement il n'a pas su en dégager la véritable signification.

« maître d'œuvre » s'était fait représenter lui-même dans la partie centrale, de même que Vinci et Dürer y ont inscrit leurs noms ; par là, ils se situaient symboliquement dans une « Terre Sainte »⁴, c'est-à-dire dans un lieu réservé aux « élus », ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs⁵, ou dans un centre spirituel qui était, dans tous les cas, une image ou un reflet du véritable « Centre du Monde », comme, dans la tradition extrême-orientale, l'Empereur se situait toujours au lieu central⁶.

Ceci nous amène directement à des considérations d'un autre ordre, qui se rapportent à un sens plus « intérieur » et plus profond de ce symbolisme : puisque l'être qui parcourt le labyrinthe ou toute autre figuration équivalente arrive finalement par là à trouver le « lieu central », c'est-à-dire, au point de vue de la réalisation initiatique, son propre centre⁷, le parcours lui-même, avec toutes ses complications, est évidemment une représentation de la multiplicité des états ou des modalités de l'existence manifestée⁸, à travers la série indéfinie desquels l'être a dû « errer » tout d'abord avant de pouvoir s'établir dans ce centre. La ligne continue est alors l'image du *sûtrâtmâ* qui relie entre eux tous les états, et d'ailleurs, dans le cas du « fil d'Ariane » en connexion avec le parcours du labyrinthe, cette image se présente avec une telle netteté qu'on s'étonne qu'il soit possible de ne pas s'en apercevoir⁹ ; ainsi se trouve justifiée la remarque par laquelle nous avons terminé notre précédente étude sur le symbolisme de la « chaîne d'union ». D'autre part, nous avons insisté plus particulièrement sur le caractère d'« encadrement » que présente celle-ci ; or, il suffit de regarder les figures de Dürer et de Vinci pour se rendre compte qu'elles forment aussi de véritables « encadrements » autour de la partie centrale, ce qui constitue encore une similitude de plus entre ces symboles : et il est d'autres cas où nous allons retrouver également ce même caractère, d'une façon qui fait ressortir une fois de plus la parfaite concordance des différentes traditions.

Dans un livre dont nous avons déjà parlé ailleurs¹⁰, Jackson Knight a signalé qu'on avait trouvé en Grèce, près de Corinthe, deux modèles réduits en argile de maisons remontant à l'époque archaïque dite « âge géométrique »¹¹ ; sur les murs extérieurs se voient des méandres qui entourent la maison, et dont le tracé paraît avoir constitué en quelque sorte un « substitut » du labyrinthe. Dans la mesure où celui-ci

⁴ On sait que les labyrinthes en question étaient communément appelés « chemin de Jérusalem », et que leur parcours était considéré comme tenant lieu de pèlerinage en Terre sainte ; à Saint-Omer, le centre contenait une représentation du Temple de Jérusalem.

⁵ *La Caverne et le Labyrinthe*.

⁶ Voir *La Grande Triade*, ch. XVI — On pourrait rappeler, à l'occasion de ce rapprochement, le titre d'*Imperator* donné au chef de certaines organisations rosicruciennes.

⁷ Il peut naturellement s'agir, suivant les cas, soit du centre d'un état particulier d'existence, soit de celui de l'être total, le premier correspondant au terme des « petits mystères » et le second à celui des « grands mystères ».

⁸ Nous disons « modalités » pour le cas où l'on n'envisage que l'ensemble d'un seul état de manifestations, ainsi qu'il en est nécessairement en ce qui concerne les « petits mystères ».

⁹ Il importe aussi, sous le même rapport, de noter que les dessins de Dürer et de Vinci ont une ressemblance manifeste avec les « arabesques » comme l'a signalé Coomaraswamy ; les derniers vestiges de tracés de ce genre dans le monde occidental se trouvent dans les parafes et autres ornements compliqués, toujours formés d'une seule ligne continue, qui demeurèrent chers aux calligraphes et aux maîtres d'écriture jusque vers le milieu du XIX^e siècle, bien qu'alors le symbolisme n'en ait sans doute plus été compris par eux.

¹⁰ *Cumaean Gates* ; voir à ce sujet notre étude sur *La Caverne et le Labyrinthe*.

¹¹ La reproduction de ces deux modèles se trouve à la page 67 du livre cité.

représentait une défense, soit contre les ennemis humains, soit surtout contre les influences psychiques hostiles, on peut aussi regarder ces méandres comme ayant une valeur de protection, et même doublement, en empêchant non seulement les influences maléfiques de pénétrer dans la demeure, mais aussi les influences bénéfiques d'en sortir et de se disperser au dehors. Il se peut d'ailleurs que, à certaines époques, on n'y ait rien vu de plus ; mais il ne faut pas oublier que la réduction des symboles à un usage plus ou moins « magique » correspond déjà à un état de dégénérescence au point de vue traditionnel, état dans lequel leur sens profond a été oublié¹². Il a donc dû y avoir autre chose à l'origine, et il est facile de comprendre de quoi il s'agit en réalité si l'on se souvient que, traditionnellement, tout édifice est construit suivant un modèle cosmique ; tant qu'il n'y eut aucune distinction de « sacré » et de « profane », c'est-à-dire tant que le point de vue profane n'eut pas pris naissance par l'effet d'un amoindrissement de la tradition, il en fut partout et toujours ainsi pour les maisons particulières elles-mêmes. La maison était alors une image du Cosmos, c'est-à-dire comme un « petit monde » fermé et complet en lui-même ; et, si l'on remarque qu'elle est « encadrée » par le méandre exactement de la même façon que la Loge, dont la signification cosmique n'a pas été perdue, est « encadrée » par la « chaîne d'union », l'identité des deux symboles apparaît comme tout à fait évidente : dans l'un et l'autre cas, ce dont il s'agit en définitive n'est pas autre chose qu'une représentation du « cadre » même du Cosmos.

Un autre exemple remarquable, au point de vue du symbolisme des « encadrements », nous est fourni par certains caractères chinois, se rapportant primitivement à des rites de fixation ou de stabilisation¹³ qui consistaient à tracer des cercles concentriques ou une spirale autour des objets ; le caractère *hêng*, désignant un tel rite, était, dans l'ancienne écriture, formé d'une spirale ou de deux cercles concentriques entre deux lignes droites. Dans tout l'ancien monde, les nouvelles fondations, qu'il s'agît de camps, de cités ou de villages, étaient « stabilisées » en traçant des spirales ou des cercles autour d'elles¹⁴, et nous ajouterons qu'on peut encore voir là l'identité réelle des « encadrements » avec les labyrinthes. Au sujet du caractère *chich*, que les commentateurs récents rendent simplement par « grand », l'auteur que nous venons de citer dit qu'il dénote la magie qui assure l'intégrité des espaces en les « encadrant » de signes protecteurs ; tel est le but des dessins de bordures dans les anciennes œuvres d'art. Un *chich fu* est une bénédiction qui a été directement ou symboliquement « encadrée » de cette façon ; un fléau peut aussi être « encadré » pour l'empêcher de se répandre. Ici encore, il n'est explicitement question que de « magie », ou de ce qu'on suppose être tel ; mais l'idée de « fixation » ou de « stabilisation » montre assez clairement ce qu'il en est au fond : il

¹² Naturellement, ce sens profond n'exclut pas plus une application « magique » que toute autre application légitime, mais la dégénérescence consiste en ce que le principe a été perdu de vue et qu'on n'envisage plus exclusivement qu'une simple application isolée et d'ordre inférieur.

¹³ Ces rites correspondent évidemment à un cas particulier de ce qui est désigné dans le langage hermétique comme la « coagulation » (Voir *La Grande Triade*, ch. VI).

¹⁴ A. Waley, *The Book of Changes*, dans le *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 5, Stockholm, 1934.

s'agit de la fonction qu'a essentiellement le « cadre », ainsi que nous l'avons dit précédemment, de rassembler et de maintenir à leur place les divers éléments qu'il entoure. Il y a d'ailleurs chez Lao-tseu des passages où figurent les caractères en question et qui sont très significatifs à cet égard : « Lorsqu'on fait en sorte d'encadrer (ou circonscrire, *ying*, caractère évoquant une idée similaire à celle de *hêng*) les sept esprits animaux et d'embrasser l'Unité, on peut être clos, étanche et incorruptible¹⁵ » ; et ailleurs : « Grâce à une connaissance convenablement encadrée (*chich*), nous marchons de plain-pied dans la grande Voie¹⁶. » Dans le premier de ces deux passages, il s'agit évidemment d'établir ou de maintenir l'ordre normal des différents éléments constitutifs de l'être afin d'unifier celui-ci ; dans le second, une « connaissance bien encadrée » est proprement une connaissance où chaque chose est mise exactement à la place qui lui convient. Du reste, la signification cosmique du « cadre » n'a elle-même nullement disparu en pareil cas ; en effet, l'être humain, suivant toutes les conceptions traditionnelles, n'est-il pas le « microcosme », et la connaissance ne doit-elle pas, elle aussi, comprendre d'une certaine façon la totalité du Cosmos ?

¹⁵ *Tao-te-king*, ch. X, traduction inédite de M Jacques Lionnet.

¹⁶ *Ibid.*, ch. LIII, même traduction.

XXI

Liens et nœuds

Publié dans les Études Traditionnelles, mars 1950.

Nous avons déjà parlé à maintes reprises du symbolisme du fil, qui présente de multiples aspects, mais dont la signification essentielle et proprement métaphysique est toujours la représentation du *sûtrâtmâ* qui, tant au point de vue macrocosmique qu'au point de vue microcosmique, relie tous les états d'existence entre eux et à leur Principe. Peu importe d'ailleurs que, dans les différentes figurations auxquelles ce symbolisme donne lieu, il s'agisse d'un fil à proprement parler, d'une corde ou d'une chaîne, ou d'un tracé graphique comme ceux que nous avons signalés précédemment¹, ou encore d'un chemin réalisé par des procédés architecturaux comme dans le cas des labyrinthes², chemin dont un être est astreint à suivre le parcours d'un bout à l'autre pour parvenir à son but ; ce qui est l'essentiel dans tous les cas, c'est qu'on ait toujours affaire à une ligne ne présentant aucune solution de continuité. Le tracé de cette ligne peut aussi être plus ou moins compliqué, ce qui correspond habituellement à des modalités ou à des applications plus particulières de son symbolisme général : ainsi, le fil ou son équivalent peut se replier sur lui-même de façon à former des entrelacs ou des nœuds ; et, dans la structure de l'ensemble, chacun de ces nœuds représente le point où agissent les forces déterminant la condensation et la cohésion d'un « agrégat » qui correspond à tel ou tel état de manifestation, de sorte qu'on pourrait dire que c'est ce nœud qui maintient l'être dans l'état envisagé et que sa solution entraîne immédiatement la mort à cet état ; c'est ce qu'exprime d'ailleurs très nettement un terme comme celui de « nœud vital ». Naturellement, le fait que les nœuds se rapportant à des états différents figurent tous à la fois et d'une façon permanente dans le tracé symbolique ne doit pas être regardé comme une objection à ce que nous venons de dire, car, outre qu'il est évidemment imposé par les conditions techniques de la figuration elle-même, il répond en réalité au point de vue où tous les états sont envisagés en simultanéité, point de vue qui est toujours plus principiel que celui de la succession. Nous ferons remarquer, à ce propos que, dans le symbolisme du tissage que nous avons étudié ailleurs³, les points de croisement des fils de la chaîne et de ceux de la trame, par lesquels est formé le

¹ Voir *Encadrements et labyrinthes*.

² Voir *La Caverne et le Labyrinthe*.

³ Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

tissu tout entier, ont aussi une signification similaire, ces fils étant en quelque sorte les « lignes de force » qui définissent la structure du Cosmos.

Dans un article récent⁴, M. Mircea Eliade a parlé de l'« ambivalence » du symbolisme des liens et des nœuds, et c'est là un point qui mérite d'être examiné avec quelque attention ; on peut naturellement y voir un cas particulier du double sens qui est très généralement inhérent aux symboles, mais encore faut-il se rendre compte de ce qui en justifie l'existence en ce qui concerne plus précisément ceux dont il s'agit ici⁵. Tout d'abord, il y a lieu de remarquer à cet égard qu'un lien peut être conçu comme ce qui enchaîne ou comme ce qui unit, et, même dans le langage ordinaire, le mot a également ces deux significations ; il y correspond, dans le symbolisme des liens, deux points de vue qu'on pourrait dire inverses l'un de l'autre, et, si le plus immédiatement apparent de ces deux points de vue est celui qui fait du lien une entrave, c'est qu'il est en somme celui de l'être manifesté comme tel, en tant qu'il se regarde comme « attaché » à certaines conditions spéciales d'existence et comme enfermé par elles dans les limites de son état contingent. À ce même point de vue, le sens du nœud est comme un renforcement de celui du lien en général, puisque, comme nous le disions plus haut, le nœud représente plus proprement ce qui fixe l'être dans un état déterminé ; et la portion du lien par laquelle il est formé est, pourrait-on dire, tout ce que peut en voir cet être tant qu'il est incapable de sortir des bornes de cet état, la connexion que ce même lien établit avec les autres états lui échappant alors nécessairement. L'autre point de vue peut être qualifié de véritablement universel, car il est celui qui embrasse la totalité des états, et il suffit, pour le comprendre, de se reporter à la notion du *sûtrâtmâ* : le lien, envisagé alors dans toute son extension⁶, est ce qui les unit, non seulement entre eux, mais aussi, redisons-le encore, à leur Principe même, de sorte que, bien loin d'être encore une entrave, il devient au contraire le moyen par lequel l'être peut rejoindre effectivement son Principe et la voie même qui le conduit à ce but. Dans ce cas, le fil ou la corde a une valeur proprement « axiale », et l'ascension à une corde tendue verticalement peut, tout comme l'ascension à un arbre ou à un mât, représenter le processus de retour au Principe⁷. D'autre part, la connexion avec le Principe par le *sûtrâtmâ* est illustrée d'une façon particulièrement frappante par le jeu des marionnettes⁸ : une

⁴ *Le « Dieu lieur » et le symbolisme des nœuds*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, numéro de juillet-décembre 1948 (voir notre compte rendu dans les *Études Traditionnelles* de juillet-août 1949).

⁵ Nous signalerons accessoirement que, dans les applications rituelles et plus spécialement « magiques », à ce double sens correspond un usage « bénéfique » ou « maléfique », suivant les cas, des liens et des nœuds ; mais ce qui nous intéresse ici est le principe de cette ambivalence, en dehors de toute application particulière qui n'en est toujours qu'une simple dérivation. M. Eliade a d'ailleurs insisté lui-même avec raison sur l'insuffisance des interprétations « magiques » auxquelles certains veulent se borner, par une méconnaissance complète du sens profond des symboles, qui, comme aussi dans le cas des interprétations « sociologiques », entraîne une sorte de renversement des rapports entre le principe et ses applications contingentes.

⁶ Il est bien entendu que cette extension doit être considérée comme indéfinie, bien qu'elle ne puisse jamais l'être en fait dans une figuration quelconque.

⁷ C'est là, dans l'Inde, la véritable signification de ce que les voyageurs ont appelé le « tour de la corde », quoi qu'on puisse d'ailleurs penser de celui-ci en tant que phénomène plus ou moins authentiquement « magique », ce qui n'a évidemment aucune importance quant à son caractère symbolique qui seul nous intéresse.

⁸ Cf. A. K. Coomaraswamy, « *Spiritual Paternity* » and the « *Puppet-complex* » dans *Psychiatry*, numéro d'août 1945 (voir notre compte rendu dans les *Études Traditionnelles* d'octobre-novembre 1947).

marionnette représente ici un être individuel, et l'opérateur qui la fait mouvoir au moyen d'un fil est le « Soi » ; sans ce fil, la marionnette demeurerait inerte, de même que, sans le *sûtrâtma*, toute existence ne serait qu'un pur néant, et, suivant une formule extrême-orientale, « tous les êtres seraient vides ».

Dans le premier même des deux points de vue dont nous venons de parler, il y a encore une certaine ambivalence d'un autre ordre, qui tient à la différence des façons dont un être, suivant son degré spirituel, peut apprécier l'état dans lequel il se trouve, et que le langage rend assez bien par les significations qu'il donne au mot « attachement ». En effet, si on éprouve de l'attachement pour quelqu'un ou pour quelque chose, on considère naturellement comme un mal d'en être séparé, même si cette séparation doit en réalité entraîner l'affranchissement de certaines limitations, dans lesquelles on se trouve ainsi maintenu par cet attachement même. D'une façon plus générale l'attachement d'un être à son état, en même temps qu'il l'empêche de se libérer des entraves qui y sont inhérentes, lui fait considérer comme un malheur de le quitter, ou, en d'autres termes, attribuer un caractère « maléfique » à la mort à cet état, résultant de la rupture du « nœud vital » et de la dissolution de l'agrégat qui constitue son individualité⁹. Seul, l'être à qui un certain développement spirituel permet d'aspirer au contraire à dépasser les conditions de son état peut les « réaliser » comme les entraves qu'elles sont effectivement, et le « détachement » qu'il éprouve dès lors à leur égard est déjà, au moins virtuellement, une rupture de ces entraves, ou, si l'on préfère une autre façon de parler qui est peut-être plus exacte, car il n'y a jamais de rupture au sens propre du mot, une transmutation de « ce qui enchaîne » en « ce qui unit », qui n'est autre chose au fond que la reconnaissance ou la prise de conscience de la véritable nature du *sûtrâtma*.

⁹ Il est à remarquer qu'on dit communément que la mort est le « dénouement » de l'existence individuelle ; cette expression, qui par ailleurs est aussi en relation avec le symbolisme du théâtre, est littéralement exacte, bien que ceux qui l'emploient ne s'en rendent sans doute pas compte.

XXII

Les pierres de foudre

Publié dans le Voile d'Isis, mai 1929.

Dans un article du numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré au Tarot, M. Auriger, à propos de l'arcane XVI, a écrit cette phrase : « Il semble qu'une relation existe entre la grêle de pierres qui entoure la Tour foudroyée et le mot *Beith-el*, demeure divine, dont on fit bétyles, mot dont les Sémites désignaient les aérolithes ou pierres de foudre ». Ce rapprochement a été suggéré par le nom de « Maison Dieu » donné à cet arcane, et qui est en effet la traduction littérale du *Beith-el* hébreu ; mais il nous semble qu'il y a là une confusion entre plusieurs choses assez différentes, et qu'une mise au point de cette question peut offrir un certain intérêt.

Tout d'abord, il est certain que le rôle symbolique des aérolithes ou pierres tombées du ciel est fort important, car ce sont là les « pierres noires » dont il est question dans tant de traditions diverses, depuis celle qui était la figure de Cybèle ou de la « Grande Déesse » jusqu'à celle qui est enchâssée dans la *Kaaba* de La Mecque et qui est en relation avec l'histoire d'Abraham. À Rome aussi, il y avait le *lapis niger*, sans parler des boucliers sacrés des Saliens, que l'on disait avoir été taillés dans un aérolithe au temps de Numa¹. Ces « pierres noires » peuvent assurément être rangées dans la catégorie des « bétyles », c'est-à-dire des pierres considérées comme « demeures divines », ou, en d'autres termes, comme supports de certaines « influences spirituelles » ; mais tous les « bétyles » avaient-ils cette provenance ? Nous ne le pensons pas, et, en particulier, nous ne voyons aucun indice qui permette de supposer que tel ait été le cas pour la pierre à laquelle Jacob, suivant le récit de la Genèse, donna le nom de *Beith-el*, appliqué par extension au lieu même où il avait eu sa vision pendant que sa tête reposait sur cette pierre.

Le « bétyle » est proprement la représentation de l'*Omphalos*, c'est-à-dire un symbole du « Centre du Monde », qui s'identifie tout naturellement à l'« habitacle divin »². Cette pierre pouvait avoir des formes diverses, et notamment celle d'un

¹ M Ossendowski a rapporté l'histoire d'une « pierre noire » envoyée jadis par le « Roi du Monde » au Dalai-Lama, puis transportée à Ourga, en Mongolie, et qui disparut il y a une centaine d'années ; ne sachant pas de quoi il s'agissait, il a cherché à expliquer certains phénomènes, comme l'apparition de caractères à la surface de cette pierre, en supposant que c'était une sorte d'ardoise.

² Cette désignation d'« habitacle divin », en hébreu *mishkan*, fut aussi donnée ultérieurement au Tabernacle : comme l'indique le mot lui-même, c'est le siège de la *Shekinah*.

pilier ; c'est ainsi que Jacob dit : « Et cette pierre, que j'ai dressée comme un pilier, sera la maison de Dieu » ; et, chez les peuples celtiques, certains menhirs, sinon tous, avaient la même signification. L'*Omphalos* pouvait aussi être représenté par une pierre de forme conique, comme la « pierre noire » de Cybèle, ou ovoïde ; le cône rappelait la Montagne sacrée, symbole du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde » ; quant à la forme ovoïde, elle se rapporte directement à un autre symbole fort important, celui de l'« Œuf du Monde ». Dans tous les cas, le « bétyle » était une « pierre prophétique », une « pierre qui parle », c'est-à-dire une pierre qui rendait des oracles, ou auprès de laquelle les oracles étaient rendus, grâce aux « influences spirituelles » dont elle était le support ; et l'exemple de l'*Omphalos* de Delphes est très caractéristique à cet égard.

Les « bétyles » sont donc essentiellement des pierres sacrées, mais qui n'étaient pas toutes d'origine céleste ; cependant, il est peut-être vrai que, symboliquement tout au moins, l'idée de « pierre tombée du ciel » pouvait y être attachée d'une certaine façon. Ce qui nous fait penser qu'il a dû en être ainsi, c'est leur rapport avec le mystérieux *luz* de la tradition hébraïque ; ce rapport est certain pour les « pierres noires », qui sont effectivement des aérolithes, mais il ne doit pas être limité à ce seul cas, puisqu'il est dit dans la *Genèse*, à propos du *Beith-el* de Jacob, que le premier nom de ce lieu était précisément *Luz*. Nous pouvons même rappeler à cette occasion que le *Graal* avait été, disait-on, taillé dans une pierre qui, elle aussi, était tombée du ciel, et il y a entre tout cela des liens fort étroits ; mais nous n'y insisterons pas davantage, car ces considérations risqueraient de nous mener fort loin de notre sujet³.

En effet, qu'il s'agisse des « bétyles » en général, ou même des « pierres noires » en particulier, ni les uns ni les autres n'ont en réalité rien de commun avec les « pierres de foudre » ; et c'est surtout sur ce point que la phrase que nous rappelions au début contient une grave confusion, qui s'explique d'ailleurs assez naturellement. On est assurément tenté de supposer que les « pierres de foudre » ou « pierres de tonnerre » doivent être des pierres tombées du ciel, des aérolithes, et pourtant il n'en est rien ; on ne pourrait jamais deviner ce qu'elles sont sans l'avoir appris des paysans qui, par la tradition orale, en ont conservé le souvenir. Ces paysans commettent d'ailleurs eux-mêmes une erreur d'interprétation, qui montre que le vrai sens de la tradition leur échappe, lorsqu'ils croient que ces pierres sont tombées avec la foudre, ou qu'elles sont la foudre elle-même. Ils disent en effet que le tonnerre tombe de deux façons, « en feu » ou « en pierre » ; dans le premier cas, il incendie, tandis que, dans le second, il brise seulement ; mais ils connaissent fort bien les « pierres de tonnerre », et ils se trompent seulement en leur attribuant, à cause de leur dénomination, une origine céleste qu'elles n'ont point et qu'elles n'ont jamais eue.

³ Nous avons d'ailleurs donné de plus amples développements sur la question du *luz*, ainsi que sur celle de l'*Omphalos*, dans notre étude sur *Le Roi du Monde*.

La vérité est que les « pierres de foudre » sont des pierres qui symbolisent la foudre ; elles ne sont pas autre chose que les haches de silex préhistoriques, de même que l'« œuf de serpent », symbole druidique de l'« Œuf du Monde », n'est rien d'autre, quant à sa figuration matérielle, que l'oursin fossile. La hache de pierre, c'est la pierre qui brise et qui fend, et c'est pourquoi elle représente la foudre ; ce symbolisme remonte d'ailleurs à une époque extrêmement lointaine, et il explique l'existence de certaines haches, appelées par les archéologues « haches votives », objets rituels n'ayant jamais pu avoir aucune utilisation pratique comme armes ou comme instruments quelconques.

Ceci nous amène tout naturellement à rappeler un point qui a été déjà traité : la hache de pierre de Parashu-Râma et le marteau de pierre de Thor sont bien une seule et même arme⁴, et nous ajouterons que cette arme est le symbole de la foudre. On voit aussi par là que ce symbolisme des « pierres de foudre » est d'origine hyperboréenne, c'est-à-dire qu'il se rattache à la plus ancienne des traditions de l'humanité actuelle ; à celle qui est vraiment la tradition primitive pour le présent *Manvantara*⁵.

Il y a lieu de noter, d'autre part, le rôle très important que joue la foudre dans le symbolisme thibétain ; le *vajra*, qui la représente, est un des principaux insignes des dignitaires du Lamaïsme⁶. En même temps, le *vajra* symbolise le principe masculin de la manifestation universelle, et ainsi la foudre est associée à l'idée de la « paternité divine », association qui se retrouve tout aussi nettement dans l'antiquité occidentale, puisque la foudre y est le principal attribut de *Zeus Pater* ou *Ju-piter*, le « père des dieux et des hommes », qui foudroie d'ailleurs les Titans et les Géants comme Thor et Parashu-Râma détruisent les équivalents de ceux-ci avec leurs armes de pierre⁷.

Il y a même, à ce propos, et dans l'Occident moderne lui-même, un autre rapprochement qui est vraiment singulier : Leibniz, dans sa *Monadologie*, dit que « toutes les monades créées naissent, pour ainsi dire, par des *fulgurations* continuelles de la Divinité de moment en moment » ; il associe de cette façon, conformément à la donnée traditionnelle que nous venons de rappeler, la foudre (*fulgur*) à l'idée de la production des êtres. Il est probable que ses commentateurs universitaires ne s'en sont jamais aperçus, pas plus qu'ils n'ont remarqué, et pour cause, que les théories du

⁴ Voir l'article de P. Genty sur *Thor et Parashu-Râma*, dans le *Voile d'Isis*, décembre 1928.

⁵ Signalons à ce propos que certains, par une étrange confusion, parlent aujourd'hui d'« Atlantide hyperboréenne » ; l'Hyperborée et l'Atlantide sont deux régions distinctes, comme le nord et l'ouest sont deux points cardinaux différents, et, en tant que point de départ d'une tradition, la première est bien antérieure à la seconde. Nous estimons d'autant plus nécessaire d'appeler l'attention là-dessus que ceux qui font cette confusion ont cru pouvoir nous l'attribuer à nous-même, alors qu'il va sans dire que nous ne l'avons jamais commise, et que nous ne voyons même pas, dans tout ce que nous avons écrit, ce qui pourrait donner le moindre prétexte à une semblable interprétation.

⁶ *Vajra* est le terme sanscrit qui désigne la foudre ; la forme thibétaine de ce mot est *dorje*.

⁷ Il est intéressant de remarquer que les foudres de Jupiter sont forgées par Vulcain, ce qui établit un certain rapport entre le « feu céleste » et le « feu souterrain », rapport qui n'est pas indiqué dans les cas où il s'agit d'armes de pierre : le « feu souterrain », en effet, était en relation directe avec le symbolisme métallurgique, spécialement dans les mystères kabiriques ; Vulcain forge aussi les armes des héros. Il faut d'ailleurs ajouter qu'il existe une autre version suivant laquelle le *Mioelner* ou marteau de Thor serait métallique et aurait été forgé par les nains, qui se rattachent au même ordre d'entités symboliques que les Kabires, les Cyclopes, les Yakshas, etc. Notons aussi, à propos du feu, que le char de Thor était traîné par deux béliers, et que, dans l'Inde, le bélier est le véhicule d'Agni.

même philosophe sur l'« animal » indestructible et « réduit en petit » après la mort étaient directement inspirées de la conception hébraïque du *luz* comme « noyau d'immortalité »⁸.

Nous noterons encore un dernier point, qui a trait au symbolisme maçonnique du maillet : non seulement il y a un rapport évident entre le maillet et le marteau, qui ne sont pour ainsi dire que deux formes d'un même instrument, mais l'historien maçonnique anglais R. F. Gould pense que le « maillet du Maître », dont il rattache d'autre part le symbolisme à celui du Tau, en raison de sa forme, tire son origine du marteau de Thor. Les Gaulois avaient d'ailleurs un « Dieu au maillet », qui figure sur un autel découvert à Mayence ; il semble même que ce soit le *Dis Pater*, dont le nom est bien proche de celui de *Zeus Pater*, et que les druides, au dire de César, donnaient pour père à la race gauloise⁹. Ainsi, ce maillet apparaît encore comme un équivalent symbolique du *vajra* des traditions orientales, et, par une coïncidence qui n'a sans doute rien de fortuit, mais qui paraîtra pour le moins inattendue à beaucoup de gens, il se trouve que les maîtres maçons ont un attribut qui a exactement le même sens que celui des grands Lamas thibétains ; mais qui donc, dans la maçonnerie telle qu'elle est aujourd'hui, pourrait se vanter de posséder effectivement le mystérieux pouvoir, un dans son essence, quoique double dans ses effets d'apparence contraire, dont cet attribut est le signe ? Nous ne croyons pas trop nous avancer en disant que, dans ce qui subsiste encore des organisations initiatiques occidentales, personne n'a plus même une lointaine idée de ce dont il s'agit ; le symbole demeure, mais, quand l'« esprit » s'est retiré, il n'est plus qu'une forme vide ; faut-il conserver malgré tout l'espoir qu'un jour viendra où cette forme sera revivifiée, où elle répondra de nouveau à la réalité qui est sa raison d'être originelle et qui seule lui confère le véritable caractère initiatique ?

⁸ Un autre point que nous ne pouvons qu'indiquer en passant, c'est que *vajra* signifie à la fois « foudre » et « diamant » ; ceci conduirait encore à envisager bien d'autres aspects de la question, que nous ne prétendons pas traiter complètement ici.

⁹ On voit aussi, sur certaines monnaies gauloises, la représentation d'un personnage énigmatique, tenant d'une main un objet qui semble être un *lituus* ou bâton augural, et de l'autre un marteau avec lequel il frappe sur une sorte d'enclume ; on a donné à ce personnage, à cause de ces attributs, la désignation de « Pontife forgeron ».

XXIII

Les fleurs symboliques

Publié dans les Études Traditionnelles, avril 1936.

L'usage des fleurs dans le symbolisme est, comme on le sait, très répandu et se retrouve dans la plupart des traditions ; il est aussi très complexe, et notre intention ne peut être ici que d'en indiquer quelques-unes des significations les plus générales. Il est évident en effet que, suivant que telle ou telle fleur est prise comme symbole, le sens doit varier, tout au moins dans ses modalités secondaires, et aussi que, comme il arrive généralement dans le symbolisme, chaque fleur peut avoir elle-même une pluralité de significations, d'ailleurs reliées entre elles par certaines correspondances.

Un des sens principaux est celui qui se rapporte au principe féminin ou passif de la manifestation, c'est-à-dire à *Prakriti*, la substance universelle ; et, à cet égard, la fleur équivaut à un certain nombre d'autres symboles, parmi lesquels un des plus importants est la coupe. Comme celle-ci, en effet, la fleur évoque par sa forme même l'idée d'un « réceptacle », ce qu'est *Prakriti* pour les influences émanées de *Purusha*, et l'on parle aussi couramment du « calice » d'une fleur. D'autre part, l'épanouissement de cette même fleur représente en même temps le développement de la manifestation elle-même, considérée comme production de *Prakriti* ; et ce double sens est particulièrement net dans un cas comme celui du lotus, qui est en Orient la fleur symbolique par excellence, et qui a pour caractère spécial de s'épanouir à la surface des eaux, laquelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente toujours le domaine d'un certain état de manifestation, ou le plan de réflexion du « Rayon céleste » qui exprime l'influence de *Purusha* s'exerçant sur ce domaine pour réaliser les possibilités qui y sont contenues potentiellement, enveloppées dans l'indifférenciation primordiale de *Prakriti*¹.

Le rapprochement que nous venons d'indiquer avec la coupe doit naturellement faire penser au symbolisme du Graal dans les traditions occidentales ; et il y a lieu de faire précisément, à ce sujet, une remarque qui est très digne d'intérêt. On sait que, parmi les divers autres objets que la légende associe au Graal, figure notamment une lance qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin, par laquelle fut ouverte au flanc du Christ la blessure d'où s'échappèrent le sang et l'eau que Joseph d'Arimathie recueillit dans la coupe de la Cène ; mais il n'en est pas

¹ Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIV.

moins vrai que cette lance ou quelqu'un de ses équivalents existait déjà, comme symbole en quelque sorte complémentaire de la coupe, dans les traditions antérieures au christianisme². La lance, lorsqu'elle est placée verticalement, est une des figures de l'« Axe du Monde », qui s'identifie au « Rayon céleste » dont nous parlions tout à l'heure ; et l'on peut rappeler aussi, à ce propos, les fréquentes assimilations du rayon solaire à des armes telles que la lance ou la flèche, sur lesquelles ce n'est pas le lieu d'insister davantage ici. D'un autre côté, dans certaines représentations, des gouttes de sang tombent de la lance elle-même dans la coupe ; or ces gouttes de sang ne sont ici autre chose, dans la signification principielle, que l'image des influences émanées de *Purusha*, ce qui évoque d'ailleurs le symbolisme védique du sacrifice de *Purusha* à l'origine de la manifestation³ ; et ceci va nous ramener directement à la question du symbolisme floral, dont nous ne nous sommes éloigné qu'en apparence par ces considérations.

Dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie « le Seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le boutoir d'un sanglier, qui joue ici le même rôle que la lance, son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; et l'on trouverait sans doute assez facilement d'autres exemples similaires. Or ceci se retrouve également dans le symbolisme chrétien : c'est ainsi que M. Charbonneau-Lassay a signalé « un fer à hosties, du XII^e siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIII^e siècle de la cathédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous forme de roses⁴ ». La rose est en Occident, avec le lis, un des équivalents les plus habituels de ce qu'est le lotus en Orient ; ici, il semble d'ailleurs que le symbolisme de la fleur soit rapporté uniquement à la production de la manifestation⁵, et que *Prakriti* soit plutôt représentée par le sol même que le sang vivifie ; mais il est aussi des cas où il semble en être autrement. Dans le même article que nous venons de citer, M. Charbonneau-Lassay reproduit un dessin brodé sur un canon d'autel de l'abbaye de Fontevault, datant de la première moitié du XVI^e siècle et conservé aujourd'hui au musée de Naples, où l'on voit la rose placée au pied d'une lance dressée verticalement et le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance exactement comme la coupe l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir des gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ; du reste, il est évident que les deux significations ne s'opposent nullement, mais qu'elles se complètent bien plutôt, car ces gouttes, en tombant sur la rose, la vivifient aussi et la font s'épanouir ; et il va sans dire que ce rôle symbolique

² Cf. *Le Roi du Monde*, ch. V. On pourrait relater, entre les différents cas où la lance est employée comme symbole, de curieuses similitudes jusqu'en des points de détail : ainsi, chez les Grecs, la lance d'Achille passait pour guérir les blessures qu'elle avait causées ; la légende médiévale attribue la même vertu à la lance de la Passion.

³ On pourrait aussi, à certains égards, faire ici un rapprochement avec le symbolisme bien connu du pélican.

⁴ *Regnabit*, janvier 1925. Signalons aussi, comme se rapportant à un symbolisme connexe, la figuration des cinq plaies du Christ par cinq roses, l'une placée au centre de la croix et les quatre autres entre ses branches, ensemble qui constitue également un des principaux symboles rosicruciens.

⁵ Il doit être bien entendu, pour que cette interprétation ne puisse donner lieu à aucune objection, qu'il y a une relation très étroite entre « Création » et « Rédemption », qui ne sont en somme que deux aspects de l'opération du Verbe divin.

du sang a, dans tous les cas, sa raison dans le rapport direct de celui-ci avec le principe vital, transposé ici dans l'ordre cosmique. Cette pluie de sang équivaut aussi à la « rosée céleste » qui, suivant la doctrine kabbalistique, émane de l'« Arbre de Vie », autre figure de l'« Axe du Monde », et dont l'influence vivifiante est principalement rattachée aux idées de régénération et de résurrection, manifestement connexes de l'idée chrétienne de la Rédemption ; et cette même rosée joue également un rôle important dans le symbolisme alchimique et rosicrucien⁶.

Lorsque la fleur est considérée comme représentant le développement de la manifestation, il y a aussi équivalence entre elle et d'autres symboles, parmi lesquels il faut noter tout spécialement celui de la roue, qui se rencontre à peu près partout, avec des nombres de rayons variables suivant les figurations, mais qui ont toujours par eux-mêmes une valeur symbolique particulière. Les types les plus habituels sont les roues à six et huit rayons ; la « rouelle » celtique, qui s'est perpétuée à travers presque tout le moyen âge occidental, se présente sous l'une et l'autre de ces deux formes ; ces mêmes figures, et surtout la seconde, se rencontrent très souvent dans les pays orientaux, notamment en Chaldée et en Assyrie, dans l'Inde et au Thibet. Or, la roue est toujours, avant tout, un symbole du Monde ; dans le langage symbolique de la tradition hindoue, on parle constamment de la « roue des choses » ou de la « roue de vie », ce qui correspond nettement à cette signification ; et les allusions à la « roue cosmique » ne sont pas moins fréquentes dans la tradition extrême-orientale. Cela suffit à établir l'étroite parenté de ces figures avec les fleurs symboliques, dont l'épanouissement est d'ailleurs également un rayonnement autour du centre, car elles sont, elles aussi, des figures « centrées » ; et l'on sait que, dans la tradition hindoue, le Monde est parfois représenté sous la forme d'un lotus au centre duquel s'élève le *Mêru*, la « montagne polaire ». Il y a d'ailleurs des correspondances manifestes, renforçant encore cette équivalence, entre le nombre des pétales de certaines de ces fleurs et celui des rayons de la roue : ainsi, le lis a six pétales, et le lotus, dans les représentations du type le plus commun, en a huit, de sorte qu'ils correspondent respectivement aux roues à six et huit rayons dont nous venons de parler⁷. Quant à la rose, elle est figurée avec un nombre de pétales variable ; nous ferons seulement remarquer à ce sujet que, d'une façon générale, les nombres cinq et six se rapportent respectivement au « microcosme » et au « macrocosme » ; en outre, dans le symbolisme alchimique, la rose à cinq pétales, placée au centre de la croix qui représente le quaternaire des éléments, est aussi, comme nous l'avons déjà signalé dans une autre étude, le symbole de la « quintessence », qui joue d'ailleurs,

⁶ Cf. *Le Roi du Monde*, ch. III. La similitude qui existe entre le nom de la rosée (*ros*) et celui de la rose (*rosa*) ne peut d'ailleurs manquer d'être remarquée par ceux qui savent combien est fréquent l'emploi d'un certain symbolisme phonétique.

⁷ Nous avons noté, comme exemple très net d'une telle équivalence au moyen âge, la roue à huit rayons et une fleur à huit pétales figurées l'une en face de l'autre sur une même pierre sculptée, encadrée dans la façade de l'ancienne église Saint-Mexme de Chinon, et qui date très probablement de l'époque carolingienne. La roue se trouve d'ailleurs très souvent figurée sur les églises romanes, et la rosace gothique elle-même, que son nom assimile aux symboles floraux, semble bien en être dérivée, de sorte qu'elle se rattacherait ainsi, par une filiation ininterrompue, à l'antique « rouelle » celtique.

relativement à la manifestation corporelle, un rôle analogue à celui de *Prakriti*⁸. Enfin, nous mentionnerons encore la parenté des fleurs à six pétales et de la roue à six rayons avec certains autres symboles non moins répandus, tels que celui du « chrisme », sur lesquels nous nous proposons de revenir en une autre occasion⁹. Pour cette fois, il nous suffira d'avoir montré les deux similitudes les plus importantes des symboles floraux, avec la coupe en tant qu'ils se rapportent à *Prakriti*, et avec la roue en tant qu'ils se rapportent à la manifestation cosmique, le rapport de ces deux significations étant d'ailleurs, en somme, un rapport de principe à conséquence, puisque *Prakriti* est la racine même de toute manifestation.

⁸ *La Théorie hindoue des cinq éléments.*

⁹ M. Charbonneau-Lassay a signalé l'association de la rose elle-même avec le chrisme (*Regnabit*, numéro de mars 1926), dans une figure de ce genre qu'il a reproduite d'après une brique mérovingienne ; la rose centrale a six pétales qui sont orientés suivant les branches du chrisme ; de plus, celui-ci est enfermé dans un cercle, ce qui fait apparaître aussi nettement que possible son identité avec la roue à six rayons.

XXIV

Les armes symboliques

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre 1936.

En parlant précédemment des « fleurs symboliques », nous avons été amené à faire allusion à la lance qui, dans la légende du Graal, apparaît comme un symbole complémentaire de la coupe, et qui est une des nombreuses figures de l'« Axe du Monde¹ ». En même temps, cette lance est aussi, avons-nous dit, un symbole du « Rayon céleste », et, d'après les considérations que nous avons développées ailleurs², il est évident que ces deux significations coïncident au fond ; mais ceci explique également que la lance, ainsi que l'épée et la flèche qui en sont en somme des équivalents, soit parfois assimilées au rayon solaire. Il est bien entendu que les deux symbolismes polaire et solaire ne doivent jamais être confondus, et que, comme nous l'avons souvent indiqué, le premier a un caractère plus fondamental et réellement « primordial » ; mais il n'en est pas moins vrai que ce qu'on pourrait appeler les « transferts » de l'un à l'autre constitue un fait fréquent, et qui n'est pas sans avoir des raisons que nous chercherons peut-être à expliquer plus nettement en quelque autre occasion.

Pour le moment, nous nous bornerons à mentionner plus spécialement, à cet égard, l'attribution de la flèche à Apollon : on sait que, notamment, c'est avec ses flèches que celui-ci tue le serpent *Python*, comme, dans la tradition védique, Indra tue *Ahi* ou *Vritra*, similaire de *Python*, avec le *vajra* qui représente la foudre ; et ce rapprochement ne laisse aucun doute sur l'équivalence symbolique originelle des deux armes dont il s'agit. Nous rappellerons aussi la « flèche d'or » d'*Abaris* ou de *Zalmoxis*, dont il est question dans l'histoire de Pythagore ; et ici l'on voit plus clairement encore que ce symbolisme se rapporte expressément à l'Apollon hyperboréen, ce qui établit précisément le lien entre son aspect solaire et son aspect polaire³.

¹ À cet égard, le complémentarisme de la lance et de la coupe est strictement comparable à celui de la montagne et de la caverne, sur lequel nous reviendrons plus loin.

² Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

³ Signalons aussi en passant, à ce propos, que la « cuisse d'or » de Pythagore, qui le fait apparaître en quelque sorte comme une manifestation de l'Apollon hyperboréen lui-même, se rapporte au symbolisme de la montagne polaire et à celui de la Grande Ourse. D'autre part le serpent *Python* est en connexion spéciale avec Delphes, appelée anciennement *Pytho*, sanctuaire de l'Apollon hyperboréen ; de là la désignation de la *Pythie*, et aussi le nom même de Pythagore, qui est en réalité un nom d'Apollon, « celui qui conduit la Pythie », c'est-à-dire l'inspirateur de ses oracles.

Si nous revenons à la considération des armes diverses comme représentant l'« Axe du Monde », une remarque importante s'impose : c'est que ces armes sont, non pas toujours, mais du moins très souvent, soit à double tranchant, soit à deux pointes opposées. Ce dernier cas, qui est plus particulièrement celui du *vajra* sur lequel nous allons avoir à revenir, doit manifestement être rapporté à la dualité des pôles, considérés comme les deux extrémités de l'axe, avec toutes les correspondances qu'elle implique et que nous avons déjà indiquées ailleurs⁴. Quant aux armes à double tranchant, la dualité y étant marquée dans le sens même de l'axe, il faut y voir une allusion plus directe aux deux courants que représentent par ailleurs les deux serpents s'enroulant autour du bâton ou du caducée ; mais comme ces deux courants inverses sont eux-mêmes respectivement en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères, on voit immédiatement par là que les deux symbolismes se rejoignent en réalité. Au fond, il s'agit toujours là d'une force double, d'essence unique en elle-même, mais d'effets apparemment opposés dans sa manifestation, par suite de la « polarisation » qui conditionne celle-ci, comme elle conditionne d'ailleurs, à des niveaux différents, tous les degrés et tous les modes de la manifestation universelle⁵.

L'épée peut être regardée elle-même, d'une façon générale, comme une arme à double tranchant⁶ ; mais un exemple encore plus frappant est celui de la double hache, qui appartient notamment au symbolisme égéen et crétois, c'est-à-dire préhellénique, mais qui ne lui est d'ailleurs pas exclusivement propre. Or, la hache, comme nous l'avons exposé précédemment⁷, est tout spécialement un symbole de la foudre, donc, à cet égard, un strict équivalent du *vajra* ; et la comparaison de ces deux armes montre bien, par suite, l'identité foncière des deux formes de symbolisme que nous avons mentionnées, celle des armes à double tranchant et celle des armes à deux pointes⁸.

Les représentations du *vajra* offrent de multiples variantes. Ananda K. Coomaraswamy a signalé⁹ que la forme la plus habituelle, présentant une triple pointe à chacune de ses extrémités, est par là étroitement apparentée au *trishûla* ou trident, autre arme symbolique fort importante, mais dont l'étude spéciale nous écarterait trop

⁴ *La Double Spirale*, numéro de mars 1936 [article repris dans *La Grande Triade*, ch. V].

⁵ Ceci revient à dire que toutes les dualités cosmiques ne sont réellement que des « spécifications » diverses de la dualité première de *Purusha* et *Prakriti*, ou, en d'autres termes, de la polarisation de l'Être en « essence » et « substance ».

⁶ Dans une autre de ses significations, l'épée est un symbole du Verbe ou de la Parole, avec son double pouvoir créateur et destructeur (voir par exemple *Apocalypse*, I, 16, et XIX, 15). Il est d'ailleurs évident que ce double pouvoir est analogue à la force double dont nous venons de parler, ou que, plus exactement encore, ce ne sont là que des applications différentes d'une seule et même chose. Au sujet de l'épée, notons encore que, suivant certains historiens anciens, les Scythes représentaient la Divinité par une épée plantée en terre au sommet d'un tertre ; celui-ci étant l'image réduite de la montagne, on trouve réunis ici deux des symboles de l'« Axe du Monde ».

⁷ *Les Pierres de foudre*.

⁸ Le maillet ou marteau de Thor, autre symbole de la foudre que nous avons signalé aussi, présente, par sa forme en T, une exacte similitude avec la double hache. — Nous ferons aussi remarquer que, comme le maillet et l'épée, bien que moins en évidence que ceux-ci, la hache se retrouve encore aujourd'hui dans le symbolisme maçonnique.

⁹ *Elements of Buddhist Iconography*.

de notre sujet¹⁰ ; nous remarquerons seulement que, tandis que la pointe médiane est la terminaison de l'axe même, les deux pointes latérales peuvent être rapportées encore aux deux courants de droite et de gauche dont nous avons parlé, et que, pour cette raison même, une semblable triplicité se retrouve ailleurs dans le symbolisme « axial », par exemple dans certaines figurations de l'« Arbre du Monde ». A. K. Coomaraswamy a montré également que le *vajra* est assimilé traditionnellement à d'autres symboles connus de l'« Axe du Monde », tels que l'essieu du chariot dont les deux roues correspondent au Ciel et à la Terre, ce qui explique d'ailleurs, en particulier, certaines représentations du *vajra* comme « supporté » par un lotus sur lequel il est posé verticalement. Quant au quadruple *vajra*, formé par la réunion de deux *vajras* ordinaires disposés en croix, si on le considère comme placé dans un plan horizontal, ce que suggère sa désignation comme *Karma-vajra*, il est très proche de symboles tels que le *swastika* et le *chakra*¹¹ ; nous nous contenterons de noter ici ces différentes indications, sur lesquelles nous aurons peut-être l'occasion de revenir dans d'autres études, car ce sujet est de ceux qu'on ne saurait avoir la prétention d'épuiser.

Le *vajra*, outre le sens de « foudre », a aussi, en même temps, celui de « diamant », qui évoque immédiatement les idées d'indivisibilité, d'inaltérabilité et d'immutabilité ; et, effectivement l'immutabilité est bien le caractère essentiel de l'axe autour duquel s'effectue la révolution de toutes choses, et qui lui-même n'y participe pas. À ce propos, il y a encore un rapprochement très remarquable : Platon décrit précisément l'« Axe du Monde » comme un axe lumineux de diamant ; cet axe est entouré de plusieurs gaines concentriques, de dimensions et de couleurs diverses, correspondant aux différentes sphères planétaires, et se mouvant autour de lui¹². D'autre part, le symbolisme bouddhique du « trône de diamant », situé au pied de l'« Arbre de la Sagesse » et au centre même de la « roue du Monde », c'est-à-dire au point unique qui demeure toujours immobile, n'est pas moins significatif sous le même rapport.

Pour en revenir à la foudre, elle est considérée, comme nous l'avons déjà indiqué¹³, comme représentant un double pouvoir de production et de destruction ; on peut dire, si l'on veut, pouvoir de vie ou de mort, mais, si on l'entendait uniquement au sens littéral, ce ne serait là encore qu'une application particulière de ce dont il s'agit en réalité¹⁴. En fait, c'est la force qui produit toutes les « condensations » et les

¹⁰ Dans ce cas, la double triplicité des branches et des racines rappelle même encore plus exactement celle des deux extrémités du *vajra*. – On sait d'autre part que, comme attribut de *Shiva*, le *trishûla* est souvent rapporté au « triple temps » (*trikâla*), c'est-à-dire aux trois modalités du temps comme passé, présent et futur ; il y aurait ici encore des rapprochements à faire avec ce qu'on trouve à cet égard dans d'autres traditions, par exemple avec certains aspects du symbolisme de *Janus*.

¹¹ Il ne s'agit donc plus alors de l'axe vertical comme précédemment, mais des deux axes horizontaux de la représentation géométrique que nous avons exposée dans *Le Symbolisme de la Croix*.

¹² *République*, livre X (mythe d'Er l'Arménien). – Cet ensemble de gaines constitue le « fuseau de la Nécessité » : la Parque *Clotho* le fait tourner de la main droite, donc de droite à gauche, et ce sens de rotation n'est pas indifférent, en rapport avec les considérations que nous avons exposées au sujet du symbolisme de la « double spirale » [cf. *La Grande Triade*, ch. VI].

¹³ Voir *Les Pierres de foudre*.

¹⁴ En connexion avec la remarque que nous avons faite plus haut au sujet des armes respectives d'Apollon et d'Indra, nous ferons observer que, comme la foudre, le rayon solaire est aussi regardé comme vivifiant ou comme

« dissipations », que la tradition extrême-orientale rapporte à l'action alternée des deux principes complémentaires *yin* et *yang*, et qui correspondent également aux deux phases de l'« expir » et de l'« aspir » universels ; c'est là ce que la doctrine hermétique, de son côté, appelle « coagulation » et « solution »¹⁵ ; et la double action de cette force est symbolisée par les deux extrémités opposées du *vajra*, en tant qu'arme « fulgurante », tandis que le diamant représente clairement son essence unique et indivisible.

Nous signalerons incidemment, à titre de curiosité, car ce ne saurait guère être plus que cela à notre point de vue, une application d'ordre très inférieur, mais qui se rattache directement à la question des armes symboliques : le « pouvoir des pointes », bien connu en magie et même en physique profane, se rapporte réellement à la « solution », c'est-à-dire au second aspect du double pouvoir dont nous venons de parler. D'autre part, une correspondance du premier aspect, ou de la « coagulation », se trouve dans l'usage magique des nœuds ou « ligatures » ; nous rappellerons aussi à ce propos le symbolisme du « nœud gordien », qu'Alexandre tranche d'ailleurs avec son épée, ce qui est encore assez significatif ; mais ici apparaît une autre question, celle du « nœud vital », qui, bien qu'en relation analogique avec la précédente, dépasse de beaucoup le domaine et la portée de la simple magie¹⁶.

Enfin, nous devons mentionner un autre symbole « axial », qui n'est pas une arme à proprement parler, mais qui s'y assimile cependant par sa forme se terminant en pointe : ce symbole est celui du clou ; et, chez les Romains, le clou (*clavus*) et la clef (*clavis*), que leur langage rapprochait d'assez singulière façon, se rapportaient l'un et l'autre au symbolisme de *Janus*¹⁷. Avec la clef, qui est encore, elle aussi, un symbole « axial », nous serions amené à d'autres considérations dans lesquelles nous ne voulons pas entrer présentement ; nous dirons seulement que le « pouvoir des clefs », ou le double pouvoir de « lier » et de « délier »¹⁸, n'est pas véritablement différent de celui dont nous avons parlé : au fond, c'est toujours de « coagulation » et de « solution », au sens hermétique de ces deux termes, qu'il s'agit là en réalité.

meurtrier suivant les cas. — Nous rappellerons également que la lance de la légende du Graal, ainsi que la lance d'Achille dont nous l'avons déjà rapprochée à ce sujet, avait le double pouvoir d'infliger des blessures et de les guérir.

¹⁵ C'est aussi ce que le langage des anciens philosophes grecs désignait par les termes de « génération » et de « corruption ».

¹⁶ Nous avons fait allusion à cette question, à propos du « point sensible » des cathédrales, dans une note intitulée *Cologne ou Strasbourg ?*, dans le *Voile d'Isis*, janvier 1927.

¹⁷ Nous rappellerons encore, pour compléter la remarque que nous avons faite en dernier lieu, le pouvoir magique attribué à l'un et à l'autre de ces deux objets, et qui, toute question d'ordre « phénoménique » à part, apparaît comme une sorte de dégénérescence exotérique de leur signification traditionnelle.

¹⁸ On pourra remarquer que ces mots eux-mêmes ont aussi un rapport évident avec le symbolisme des ligatures ou des nœuds ; tout ceci se tient donc de fort près, et les diverses formes que revêt le symbolisme sont toujours parfaitement cohérentes entre elles.

XXV

Sayful-Islam

Publié dans les Cahiers du Sud, numéro spécial 1947 : L'Islam et l'Occident.

On a coutume, dans le monde occidental, de considérer l'islamisme comme une tradition essentiellement guerrière et, par suite, lorsqu'il y est question notamment du sabre ou de l'épée (*es-sayf*), de prendre ce mot uniquement dans son sens le plus littéral, sans même penser jamais à se demander s'il n'y a pas là en réalité quelque chose d'autre. Il n'est d'ailleurs pas contestable qu'un certain côté guerrier existe dans l'islamisme, et aussi que, loin de constituer un caractère particulier à celui-ci, il se retrouve tout aussi bien dans la plupart des autres traditions, y compris le christianisme. Sans même rappeler que le Christ lui-même a dit : « Je ne suis pas venu apporter la paix mais l'épée¹ », ce qui peut en somme s'entendre figurativement, l'histoire de la Chrétienté au moyen âge, c'est-à-dire à l'époque où elle eut sa réalisation effective dans les institutions sociales, en fournit des preuves largement suffisantes ; et, d'autre part, la tradition hindoue elle-même, qui certes ne saurait passer pour spécialement guerrière, puisqu'on tend plutôt en général à lui reprocher de n'accorder que peu de place à l'action, contient pourtant aussi cet aspect, comme on peut s'en rendre compte en lisant la *Bhagavad-Gîtâ*. À moins d'être aveuglé par certains préjugés, il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, car, dans le domaine social, la guerre, en tant qu'elle est dirigée contre ceux qui troublent l'ordre et qu'elle a pour but de les y ramener, constitue une fonction légitime, qui n'est au fond qu'un des aspects de la fonction de « justice » entendue dans son acception la plus générale. Cependant, ce n'est là que le côté le plus extérieur des choses, donc le moins essentiel : au point de vue traditionnel, ce qui donne à la guerre ainsi comprise toute sa valeur, c'est qu'elle symbolise la lutte que l'homme doit mener contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Dans les deux cas, du reste, et qu'il s'agisse de l'ordre extérieur et social ou de l'ordre intérieur et spirituel, la guerre doit toujours tendre également à établir l'équilibre et l'harmonie (et c'est pourquoi elle se rapporte proprement à la « justice »), et à unifier par là d'une certaine façon la multiplicité des éléments en opposition entre eux. Cela revient à dire que son aboutissement normal, et qui est en définitive son unique raison d'être, c'est la paix (*es-salâm*), laquelle ne peut être obtenue véritablement que par la soumission à la volonté divine (*el-islâm*),

¹ Saint-Matthieu, X, 34.

mettant chacun des éléments à sa place pour les faire tous concourir à la réalisation consciente d'un même plan ; et il est à peine besoin de faire remarquer combien, dans la langue arabe, ces deux termes, *el-islâm* et *es-salâm*, sont étroitement apparentés l'un à l'autre².

Dans la tradition islamique, ces deux sens de la guerre, ainsi que le rapport qu'ils ont réellement entre eux, sont exprimés aussi nettement que possible par un *hadîth* du prophète, prononcé au retour d'une expédition contre les ennemis extérieurs : « Nous sommes revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte » (*Rajâna min el jihâdil-açghar ila 'l-jihâdil-akbar*). Si la guerre extérieure n'est ainsi que la « petite guerre sainte³ », tandis que la guerre intérieure est la « grande guerre sainte », c'est donc que la première n'a qu'une importance secondaire vis-à-vis de la seconde, dont elle est seulement une image sensible ; il va de soi que, dans ces conditions, tout ce qui sert à la guerre extérieure peut être pris comme symbole de ce qui concerne la guerre intérieure⁴, et que ce cas est notamment celui de l'épée.

Ceux qui méconnaissent cette signification, même s'ils ignorent le *hadîth* que nous venons de citer, pourraient tout au moins remarquer à cet égard que, pendant la prédication, le *khatîb*, dont la fonction n'a manifestement rien de guerrier au sens ordinaire de ce mot, tient en main une épée, et que celle-ci, en pareil cas, ne peut être autre chose qu'un symbole, sans compter que, en fait, cette épée est habituellement en bois, ce qui la rend évidemment impropre à tout usage dans les combats extérieurs, et accentue par conséquent encore davantage ce caractère symbolique.

L'épée de bois remonte d'ailleurs, dans le symbolisme traditionnel, à un passé fort lointain, car elle est, dans l'Inde, un des objets qui figuraient dans le sacrifice védique⁵ ; cette épée (*sphya*), le poteau sacrificiel, le char (ou plus précisément l'essieu qui en est l'élément essentiel) et la flèche sont dits être nés du *vajra* ou foudre d'Indra : « Quand Indra lança la foudre sur Vritra, celle-ci, ainsi lancée, devint quadruple... Les Brahmanes se servent de deux de ces quatre formes pendant le sacrifice, alors que les Kshatriyas se servent des deux autres dans la bataille⁶... Quand le sacrificateur brandit l'épée de bois, c'est la foudre qu'il lance contre l'ennemi⁷... » Le rapport de cette épée avec le *vajra* est à noter tout particulièrement en vue de ce qui va suivre ; et nous ajouterons à ce propos que l'épée est assez

² Nous avons développé plus amplement ces considérations dans *Le Symbolisme de la Croix*, ch. VIII.

³ Il est d'ailleurs bien entendu qu'elle ne l'est que lorsqu'elle est déterminée par des motifs d'ordre traditionnel ; toute autre guerre est *harb* et non pas *jihâd*.

⁴ Naturellement ceci ne serait plus vrai pour l'outillage des guerres modernes, ne serait-ce que du fait de son caractère « mécanique », qui est incompatible avec tout véritable symbolisme ; c'est pour une raison similaire que l'exercice des métiers mécaniques ne peut servir de base à un développement d'ordre spirituel.

⁵ Voir A. K. Coomaraswamy, *Le Symbolisme de l'épée*, dans les *Études Traditionnelles*, numéro de janvier 1938 ; nous empruntons à cet article la citation qui suit.

⁶ La fonction des Brahmanes et celle des Kshatriyas peuvent être ici rapportées respectivement à la guerre intérieure et à la guerre extérieure, ou, suivant la terminologie islamique, à la « grande guerre sainte » et à la « petite guerre sainte ».

⁷ *Shatapatha Brâhmana*, I, 2, 4.

généralement assimilée à l'éclair ou regardée comme dérivée de celui-ci⁸, ce que représente d'une façon sensible la forme bien connue de l'« épée flamboyante », indépendamment des autres significations que celle-ci peut également avoir en même temps, car il doit être bien entendu que tout véritable symbole renferme toujours une pluralité de sens, qui, bien loin de s'exclure ou de se contredire, s'harmonisent au contraire et se complètent les uns les autres.

Pour en revenir à l'épée du *khatîb*, nous dirons qu'elle symbolise avant tout le pouvoir de la parole, ce qui devrait d'ailleurs paraître assez évident, d'autant plus que c'est là une signification attribuée très généralement à l'épée, et qui n'est pas étrangère non plus à la tradition chrétienne, ainsi que le montrent clairement ces textes apocalyptiques : « Il avait en sa main droite sept étoiles, et de sa bouche sortait une épée à deux tranchants et bien affilée ; son visage était aussi brillant que le soleil dans sa force⁹. » « Et il sortait de sa bouche¹⁰ une épée tranchante des deux côtés pour frapper les nations¹¹... » L'épée sortant de la bouche ne peut évidemment avoir d'autre sens que celui-là, et cela d'autant plus que l'être qui est ainsi décrit dans ces deux passages n'est autre que le Verbe lui-même ou une de ses manifestations ; quant au double tranchant de l'épée, il représente un double pouvoir créateur et destructeur de la parole, et ceci nous ramène précisément au *vajra*. Celui-ci, en effet, symbolise aussi une force qui, bien qu'unique en son essence, se manifeste sous deux aspects contraires en apparence, mais complémentaires en réalité ; et ces deux aspects, de même qu'ils sont figurés par les deux tranchants de l'épée ou d'autres armes similaires¹², le sont ici par les deux pointes opposées du *vajra* ; ce symbolisme est d'ailleurs valable pour tout l'ensemble des forces cosmiques, de sorte que l'application qui en est faite à la parole ne constitue qu'un cas particulier, mais qui d'ailleurs, en raison de la conception traditionnelle du Verbe et de tout ce qu'elle implique, peut être pris lui-même pour symboliser dans leur ensemble toutes les autres applications possibles¹³.

L'épée n'est pas seulement assimilée symboliquement à la foudre, mais aussi, de même que la flèche, au rayon solaire ; c'est à quoi se réfère visiblement le fait que, dans le premier des deux passages apocalyptiques que nous avons cités tout à l'heure, celui de la bouche de qui sort l'épée a le visage « brillant comme le soleil ». Il est d'ailleurs facile d'établir, sous ce rapport, une comparaison entre Apollon tuant le serpent *Python* avec ses flèches et Indra tuant le dragon *Vritra* avec le *vajra* ; et ce rapprochement ne saurait laisser aucun doute sur l'équivalence de ces deux aspects

⁸ Au Japon notamment, suivant la tradition shintoïste, « l'épée est dérivée d'un éclair-archétype, dont elle est la descendante ou l'hypostase » (A. K. Coomaraswamy, *ibid.*).

⁹ *Apocalypse* I, 16. On remarquera ici la réunion du symbolisme polaire (les sept étoiles de la Grande Ourse, ou le *sapta-riksha* de la tradition hindoue) et du symbolisme solaire, que nous allons retrouver aussi dans la signification traditionnelle de l'épée elle-même.

¹⁰ Il s'agit de « celui qui était monté sur le cheval blanc », le *Kalki-avatâra* de la tradition hindoue.

¹¹ *Ibid.*, XIX, 15.

¹² Nous rappellerons notamment ici le symbole égéen et crétois de la double hache ; nous avons déjà expliqué que la hache est tout spécialement un symbole de la foudre, donc un strict équivalent du *vajra*.

¹³ Sur le double pouvoir du *vajra* et sur d'autres symboles équivalents (notamment le « pouvoir des clefs »), voir les considérations que nous avons exposées dans *La Grande Triade*, ch. VI.

du symbolisme des armes, qui ne sont en somme que deux modes différents d'expression d'une seule et même chose. D'autre part, il importe de noter que la plupart des armes symboliques, et notamment l'épée et la lance, sont aussi très fréquemment des symboles de l'« Axe du Monde » ; il s'agit alors d'un symbolisme « polaire », et non plus d'un symbolisme « solaire », mais, bien que ces deux points de vue ne doivent jamais être confondus, il y a cependant entre eux certains rapports qui permettent ce qu'on pourrait appeler des « transferts » de l'un à l'autre, l'axe lui-même s'identifiant parfois à un « rayon solaire¹⁴ ». Dans cette signification axiale, les deux pointes opposées du *vajra* se rapportent à la dualité des pôles, considérés comme les deux extrémités de l'axe, tandis que, dans le cas des armes à double tranchant, la dualité, étant marquée dans le sens même de l'axe, se réfère plus directement aux deux courants inverses de la force cosmique, représentés aussi par ailleurs par des symboles tels que les deux serpents du caducée ; mais, comme ces deux courants sont eux-mêmes respectivement en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères¹⁵, on peut voir par là que, en dépit de leur apparente différence, les deux figurations se rejoignent en réalité quant à leur signification essentielle¹⁶.

Le symbolisme « axial » nous ramène à l'idée de l'harmonisation conçue comme le but de la « guerre sainte » dans ses deux acceptions extérieure et intérieure, car l'axe est le lieu où toutes les oppositions se concilient et s'évanouissent, ou, en d'autres termes, le lieu de l'équilibre parfait, que la tradition extrême-orientale désigne comme l'« Invariable Milieu¹⁷ ». Ainsi, sous ce rapport, qui correspond en réalité au point de vue le plus profond, l'épée ne représente pas seulement le moyen comme on pourrait le croire si l'on s'en tenait à son sens le plus immédiatement apparent, mais aussi la fin même à atteindre, et elle synthétise en quelque sorte l'un et l'autre dans sa signification totale. Nous n'avons d'ailleurs fait que rassembler ici, sur ce sujet, quelques remarques qui pourraient donner lieu à bien d'autres développements ; mais nous pensons que, telles qu'elles sont, elles montreront suffisamment combien, qu'il s'agisse de l'islamisme ou de toute autre forme traditionnelle, ceux qui prétendent n'attribuer à l'épée qu'un sens « matériel » sont éloignés de la vérité.

¹⁴ Sans pouvoir insister ici sur cette question, nous devons tout au moins rappeler, à titre d'exemple, le rapprochement des deux points de vue dans le symbolisme grec de l'Apollon hyperboréen.

¹⁵ Sur ce point encore, nous renverrons à *La Grande Triade*, ch. V.

¹⁶ Voir *Les Armes symboliques*.

¹⁷ C'est ce que représente aussi l'épée placée verticalement suivant l'axe d'une balance, l'ensemble formant les attributs symboliques de la justice.

XXVI

Le symbolisme des cornes

Publié dans les Études Traditionnelles, novembre 1936.

Dans son étude sur le celtisme^{*}, T. Basilide signalait l'importance d'*Apollon Karneios* en tant que dieu des hyperboréens ; le nom celtique de *Belen* est d'ailleurs identique à *Ablun* ou *Aplun*, devenu chez les Grecs *Apollon*. Nous nous proposons de revenir quelque jour plus complètement sur la question de l'*Apollon* hyperboréen ; pour le moment, nous nous bornerons à quelques considérations concernant plus spécialement le nom de *Karneios*, ainsi que celui de *Kronos* avec lequel il est en étroit rapport, puisque ces deux noms ont la même racine KRN, qui exprime essentiellement les idées de « puissance » et d'« élévation ».

Dans le sens d'« élévation », le nom de *Kronos* convient parfaitement à Saturne, qui correspond en effet à la plus élevée des sphères planétaires, le « septième ciel » ou le *Satya-Loka* de la tradition hindoue¹. On ne doit d'ailleurs pas regarder Saturne comme étant uniquement, ni même en premier lieu, une puissance maléfique, comme on semble avoir tendance à le faire parfois, car il ne faut pas oublier qu'il est avant tout le régent de l'« âge d'or », c'est-à-dire du *Satya-Yuga* ou de la première phase du *Manvantara*, qui coïncide précisément avec la période hyperboréenne, ce qui montre bien que ce n'est pas sans raison que *Kronos* est identifié au dieu des hyperboréens². Il est d'ailleurs vraisemblable que l'aspect maléfique résulte ici de la disparition même de ce monde hyperboréen ; c'est en vertu d'un « retournement » analogue que toute « Terre des Dieux », siège d'un centre spirituel, devient une « Terre des Morts » lorsque ce centre a disparu. Il est possible aussi qu'on ait concentré plus volontiers par la suite cet aspect sur le nom de *Kronos*, tandis que l'aspect bénéfique demeurait au contraire attaché au nom de *Karneios*, du fait du dédoublement de ces noms qui originellement n'en sont qu'un ; et il est vrai encore

^{*} [Trois études Celtiques, dans les *Études Traditionnelles*, août-septembre 1936.]

¹ Pour les pythagoriciens, *Kronos* et *Rhêa* représentaient respectivement le Ciel et la Terre : l'idée d'élévation se retrouve donc aussi dans cette correspondance. Ce n'est que par une assimilation phonétique plus ou moins tardive que les Grecs ont identifié *Kronos* ou Saturne à *Chronos*, le Temps, alors que les racines de ces deux mots sont en réalité différentes ; il semble que le symbole de la faux ait été aussi transféré alors de l'un à l'autre, mais ceci ne rentre pas dans notre sujet actuel.

² La mer qui entourait l'île d'Ogygie, consacrée à *Karneios* ou à *Kronos*, était appelée mer Kronienne (Plutarque, *De facie in orbe Lunæ*) ; Ogygie qu'Homère appelle le « nombril du Monde » (représenté plus tard par l'*Omphalos* de Delphes) n'était d'ailleurs qu'un centre secondaire ayant remplacé la *Thulé* ou Syrie primitive à une époque beaucoup plus proche de nous que la période hyperboréenne.

que le symbolisme du soleil présente en lui-même les deux aspects opposés, vivifiant et meurtrier, producteur et destructeur, ainsi que nous l'avons fait remarquer dernièrement à propos des armes représentant le « rayon solaire³ ».

Karneios est le dieu du *Karn*, c'est-à-dire du « haut lieu » symbolisant la Montagne sacrée du Pôle, et qui était représenté chez les Celtes, soit par le *tumulus*, soit par le *cairn* ou monceau de pierres qui en a gardé le nom. La pierre est d'ailleurs souvent en rapport direct avec le culte d'Apollon, comme on le voit notamment par l'*Omphalos* de Delphes, et aussi par le cube de pierre qui servait d'autel à Délos, et dont l'oracle ordonna de doubler le volume ; mais, d'autre part, la pierre avait aussi une relation particulière avec *Kronos* ; il y a là un nouveau rapprochement que nous ne pouvons qu'indiquer en passant, car ce point mériterait d'être traité à part⁴.

En même temps, *Karneios* est aussi, par la signification même de son nom, le « dieu puissant⁵ » ; et, si la montagne est, sous un de ses aspects, symbole de puissance aussi bien que d'élévation, en raison de l'idée de stabilité qui y est attachée, il y a un autre symbole qui est encore plus caractéristique à ce point de vue, et qui est celui des cornes. Or, il y avait à Délos, outre la pierre cubique que nous venons de mentionner, un autre autel appelé *Keraton*, qui était entièrement formé de cornes de bœufs et de chèvres solidement assemblées ; il est évident que ceci se rapporte directement à *Karneios*, dont la relation symbolique avec les bêtes à cornes a même laissé des traces jusqu'à nos jours⁶.

Le nom même de la corne se rattache d'ailleurs manifestement à la racine KRN, aussi bien que celui de la couronne qui est une autre expression symbolique des mêmes idées, car ces deux mots (en latin *cornu* et *corona*) sont très proches l'un de l'autre⁷. Il est trop évident que la couronne est l'insigne du pouvoir et la marque d'un rang élevé pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; et nous trouvons un premier rapprochement avec les cornes dans le fait que celles-là et celles-ci sont également placées sur la tête, ce qui donne bien l'idée d'un « sommet⁸ ». Cependant, il y a encore autre chose : la couronne était primitivement un cercle orné de pointes en

³ En grec, la forme même du nom d'Apollon est très proche de celle d'Apollyon, le « destructeur » (cf. *Apocalypse*, IX, 11).

⁴ On attribue assez généralement aux « bétyles », qui sont assimilables à l'*Omphalos*, une signification « solaire » ; mais celle-ci a dû, à une certaine période, se superposer à une signification « polaire » primitive, et il se peut qu'il en ait été ainsi pour Apollon lui-même. — Notons encore qu'Apollon est représenté comme le protecteur des sources (le *Borvo* celtique lui a été assimilé à cet égard) ; et les sources sont aussi en relation avec la montagne ou avec la pierre qui en est un équivalent dans le symbolisme « polaire ».

⁵ Ce nom correspond par là, en hébreu, au nom divin *Shaddai*, qui doit être plus particulièrement le nom du Dieu d'Abraham ; or, il y a encore, entre Abraham et *Kronos*, des rapports assez remarquables. Que nous expliquerons peut-être quelque jour. [Un précédent article, *La chirologie dans l'ésotérisme islamique* (*Voile d'Isis*, mai 1932), évoque un de ces rapport : « Ciel de Saturne (*El-Kaywân*) : Seyidna Ibrahîm. »]

⁶ En Bretagne, saint Corneille ou Cornély, substitué à Apollon *Karneios*, est regardé comme le protecteur des bêtes à cornes ; les considérations que nous exposons ici permettront de comprendre qu'il y a là, en réalité, beaucoup plus que le simple « jeu de mots » que certains seraient peut-être tentés d'y voir.

⁷ Le mot grec *Keraunos*, qui désigne la foudre, semble bien être dérivé aussi de la même racine ; remarquons à ce propos que la foudre frappe habituellement les sommets, les lieux ou les objets élevés ; et il faut aussi tenir compte de l'analogie de l'éclair avec le rayon lumineux sur lequel nous allons avoir à revenir.

⁸ Dans la tradition hébraïque, *Kether* ou la « Couronne » occupe le sommet de l'arbre séphirothique.

forme de rayons ; et les cornes sont pareillement regardées comme figurant les rayons lumineux⁹, ce qui nous ramène à certaines des considérations que nous avons déjà exposées en ce qui concerne les armes symboliques. Il est bien clair, du reste, que les cornes peuvent être assimilées à des armes, même dans le sens le plus littéral, et c'est bien aussi par là qu'une idée de force ou de puissance a pu y être attachée, comme, en fait, elle l'a été partout et toujours¹⁰. D'autre part, les rayons lumineux conviennent bien comme attribut de la puissance, qu'elle soit, suivant les cas, sacerdotale ou royale, c'est-à-dire spirituelle ou temporelle, car ils la désignent comme une émanation ou une délégation de la source même de la lumière, ce qu'elle est en effet lorsqu'elle est légitime.

On pourrait facilement donner de multiples exemples, de provenances très diverses, des cornes employées comme symbole de puissance ; on en trouve notamment dans la Bible, et plus spécialement encore dans l'*Apocalypse*¹¹ ; nous en citerons un autre, pris à la tradition arabe, qui désigne Alexandre sous le nom d'*El-Iskandar dhûl-qarnein*, c'est-à-dire « aux deux cornes¹² », ce qui est interprété le plus habituellement dans le sens d'une double puissance s'étendant sur l'Orient et sur l'Occident¹³. Cette interprétation est parfaitement juste, tout en n'excluant pas un autre fait qui la complète plutôt : Alexandre, ayant été déclaré fils d'Ammon par l'oracle de ce dieu, prit pour emblème les deux cornes de bélier qui étaient le principal attribut de celui-ci¹⁴ ; et cette origine divine ne faisait d'ailleurs que le légitimer comme successeur des anciens souverains de l'Égypte, à qui elle était également attribuée. On dit même qu'il se fit représenter ainsi sur ses monnaies, ce qui du reste, aux yeux des Grecs, l'identifiait plutôt à Dionysos, dont il évoquait aussi le souvenir par ses conquêtes, par celle de l'Inde surtout ; et Dionysos était le fils de Zeus, que les Grecs assimilaient à Ammon ; il est possible que cette idée n'ait pas été étrangère non plus à Alexandre lui-même ; mais, cependant, Dionysos était représenté

⁹ On peut en trouver un exemple particulièrement frappant dans les représentations de Moïse, car on sait que les apparences de cornes qu'il porte à son front ne sont pas autre chose que des rayons lumineux. Certains, parmi lesquels Huet, évêque d'Avranches, ont voulu identifier Moïse avec Dionysos, qui est également figuré avec des cornes ; il y aurait d'ailleurs d'autres relations curieuses à envisager, mais ceci nous entraînerait trop loin de notre sujet.

¹⁰ La même assimilation est naturellement valable aussi pour d'autres armes animales, comme les défenses de l'éléphant et du sanglier, dont la forme en pointe est d'ailleurs semblable à celle des cornes. — Ajoutons cependant que la dualité des cornes (et aussi des défenses) empêche que le symbolisme « axial » leur soit applicable : elles s'assimilent plutôt, à cet égard, aux deux pointes latérales du *trishûla* ; et c'est aussi pourquoi nous parlons ici des rayons lumineux en général, et non pas du « Rayon céleste » qui est, au double point de vue macrocosmique et microcosmique, un équivalent de l'« Axe du Monde ».

¹¹ Il faut remarquer qu'ici l'idée n'est plus seulement celle d'une puissance légitime, mais est étendue à toute puissance quelconque, qui peut être maléfique aussi bien que bénéfique : il y a les cornes de l'Agneau, mais aussi les cornes de la Bête.

¹² Le mot arabe *qarn* est le même que « corne », la racine KRN se changeant facilement en QRN et aussi en HRN, comme dans l'anglais *horn*. — Ce mot *qarn* a aussi un autre sens, celui d'« âge » ou de « cycle », et le plus ordinairement de « siècle » ; cette double signification entraîne parfois une curieuse méprise, certains croyant que l'épithète *dhûl-qarnein* appliquée à Alexandre veut dire que celui-ci aurait vécu deux siècles.

¹³ Sous ce rapport, les deux cornes sont un équivalent des deux têtes de l'aigle héraldique.

¹⁴ Ammon lui-même était appelé « Maître de la double corne » (*Livre des morts*, ch. CLXV).

d'ordinaire avec des cornes, non de bélier, mais de taureau, ce qui constitue, au point de vue du symbolisme, une différence assez importante¹⁵.

Il y a lieu de remarquer en effet que les cornes, dans leur usage symbolique, revêtent deux formes principales : celle des cornes de bélier, qui est proprement « solaire », et celle des cornes de taureau, qui est au contraire « lunaire », rappelant d'ailleurs la forme même du croissant¹⁶. On pourrait aussi, à ce propos, se référer aux correspondances respectives des deux signes zodiacaux du Bélier et du Taureau ; mais ceci donnerait lieu surtout, par l'application qui pourrait en être faite à la prédominance de l'une ou de l'autre forme dans différentes traditions, à des considérations « cycliques » dans lesquelles nous ne pouvons songer à entrer présentement.

Pour terminer cet aperçu, nous signalerons seulement encore un rapprochement, sous certains rapports, entre ces armes animales que sont les cornes et ce qu'on peut appeler les armes végétales, c'est-à-dire les épines. Il est à noter, à cet égard que beaucoup de plantes qui jouent un rôle symbolique important sont des plantes épineuses¹⁷ ; ici encore, les épines, comme les autres pointes, évoquent l'idée d'un sommet ou d'une élévation, et elles peuvent également, dans certains cas tout au moins, être prises pour figurer les rayons lumineux¹⁸. On voit donc que le symbolisme est toujours parfaitement cohérent, comme il doit d'ailleurs l'être nécessairement par là même qu'il n'est point le résultat de quelque convention plus ou moins artificielle, mais qu'il est au contraire fondé essentiellement sur la nature même des choses.

¹⁵ Il est possible encore qu'Alexandre ait porté un casque orné de deux cornes ; on sait que les casques à cornes étaient en usage chez beaucoup de peuples anciens. — Chez les Assyro-Babyloniens, la tiare à cornes était un attribut caractéristique des divinités.

¹⁶ À cette distinction correspond celle des deux formes que les alchimistes donnent au signe du mercure : la forme lunaire est ici rapportée au mercure vulgaire, et la forme solaire au mercure des sages.

¹⁷ On peut donner comme exemples la rose, le chardon, l'acacia, l'acanthé, etc.

¹⁸ Le symbolisme chrétien de la couronne d'épines (qu'on dit être des épines d'acacia) se rapproche par là, d'une façon que certains trouveront peut-être inattendue, mais qui n'en est pas moins réelle et exacte, de la couronne à rayons dont nous avons parlé plus haut. — Il est à remarquer aussi que, dans diverses régions, les menhirs sont désignés sous le nom d'« épines » (de là, en Bretagne et ailleurs, des noms de lieux comme la Belle-Épine, Notre-Dame-de-l'Épine, etc.) : or, le symbolisme du menhir, comme celui de l'obélisque et de la colonne, se rapporte au « rayon solaire » en même temps qu'à l'« Axe du Monde ».

XXVII

Les dualités cosmiques

*Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-juin 1972.
Originellement écrit en 1921 pour la Revue de Philosophie.*

Il arrive parfois, plus souvent même qu'on ne le croit communément, que les théories scientifiques les plus récentes rejoignent, par les conséquences qu'elles impliquent, certaines conceptions anciennes, généralement oubliées ou dédaignées pendant l'époque qui précéda immédiatement la nôtre, et qu'on s'obstine encore trop souvent à ignorer de parti pris. Ces rapprochements peuvent sembler étranges à certains esprits, et pourtant c'est là un fait, et un fait extrêmement important au point de vue de l'histoire des idées ; si l'on en tenait compte autant qu'on le devrait, on pourrait être amené à modifier bien des conclusions. Pour nous, il n'y a pas d'idées véritablement nouvelles (nous ne parlons que des idées, bien entendu, et non de leurs applications pratiques), mais ce qui donne l'illusion de la nouveauté et de l'originalité, c'est que les mêmes idées ont pu, suivant les époques, être présentées sous des formes extrêmement diverses, pour s'adapter à des mentalités également différentes ; on pourrait dire que ce n'est pas ce qui est pensé qui varie, mais seulement la façon de le penser. C'est ainsi que, par exemple, la moderne « philosophie des sciences » finit par coïncider à certains égards avec l'ancienne « cosmologie », bien qu'elle ait un tout autre point de départ et qu'elle procède par une voie en quelque sorte inverse. Certes, il ne faudrait pas croire que, en partant des sciences, et surtout des sciences expérimentales, il soit possible d'atteindre le domaine de la métaphysique pure ; la distance est trop grande et la séparation est trop profonde ; mais on peut du moins pénétrer jusqu'à un certain point dans le domaine intermédiaire entre celui de la métaphysique et celui de la science au sens où l'entendent les modernes, domaine qui était dans l'antiquité et au moyen âge, comme il l'est encore pour les Orientaux, celui de ce que nous appellerons les « sciences traditionnelles ». Ces sciences étaient traditionnelles surtout en ce qu'elles avaient, directement ou indirectement, un fondement d'ordre métaphysique, en ce qu'elles n'étaient en somme qu'une application des principes métaphysiques à tel ou tel point de vue plus ou moins spécial, et ce cas était notamment celui des spéculations cosmologiques ; il n'en est aucunement de même pour les conclusions philosophiques tirées des sciences actuelles, mais la coïncidence, quand elle se produit, n'en est que plus remarquable. Le point de vue des anciens était essentiellement synthétique ; celui des modernes, au contraire, apparaît comme analytique, et, s'il est susceptible de donner partiellement les mêmes résultats, ce n'est que par une voie beaucoup plus longue et comme détournée ; les conclusions en acquièrent-elles du moins plus de

rigueur et de sûreté ? On le croit d'ordinaire, en raison du prestige qu'exerce sur les esprits la science dite positive ; cependant, il nous semble que l'origine inductive des conceptions dont il s'agit leur communique un caractère qui ne peut être que celui de simples hypothèses, alors que, dans l'autre cas, elles participaient de la certitude qui est inhérente à la métaphysique vraie ; mais celle-ci est devenue tellement étrangère à l'intellectualité occidentale moderne que, pour justifier cette assertion, il nous faudrait entrer dans de longs développements. Peu importe d'ailleurs ici, car notre intention n'est point de rechercher présentement la supériorité de l'un ou de l'autre des deux points de vue, mais seulement de signaler quelques-uns de ces rapprochements auxquels nous avons fait allusion en premier lieu, et cela à propos du récent livre de M. Émile Lasbax : *Le problème du mal*¹, qui contient des vues particulièrement intéressantes sous ce rapport.

Ce livre nous apparaît comme l'expression d'un très louable effort pour se dégager des cadres assez étroits de la philosophie classique, qu'on a grand tort de qualifier parfois de « traditionnelle », puisque, issue principalement de la « révolution cartésienne », elle est présentée dès son origine comme l'effet d'une rupture avec la tradition ; on se rapproche donc de celle-ci, dans une certaine mesure, quand on s'éloigne de cette philosophie classique, et même dès qu'on se rend compte que la façon spéciale dont elle pose et traite les questions est loin d'être la seule possible. C'est là, précisément, ce que M. Lasbax nous paraît avoir compris, et peut-être ne le doit-il pas uniquement au souci de renouveler la philosophie en s'inspirant de la science, car il n'est pas de ceux qui méprisent le passé d'autant plus qu'ils l'ignorent davantage ; nous ne saurions le suivre jusque dans ses conclusions, trop mystiques à notre gré, mais nous n'en sommes que plus à l'aise pour indiquer, en toute impartialité, le grand intérêt de quelques-uns des aperçus que contient son ouvrage.

Nous nous permettons pourtant une observation préliminaire : M. Lasbax, qui se croit et s'affirme dualiste, l'est-il véritablement ? Il est permis d'en douter, quand on le voit déclarer, par exemple, que « le dualisme est une forme d'existence postérieure à l'unité primitive de l'être homogène et immortel ; l'unité est à l'origine, et la dualité n'est que dérivée, puisqu'elle résulte de la scission de l'être créé sous l'influence d'une volonté négative » (p. 372). Une doctrine pour laquelle la dualité n'est pas primitive ne saurait être qualifiée proprement de dualisme ; on n'est pas dualiste par cela seul qu'on admet une dualité, même si l'on se refuse à réduire l'un de ses termes à l'autre ; il est vrai que, dans ce dernier cas, on n'est pas moniste non plus, mais cela prouve simplement qu'il y a des conceptions auxquelles de semblables dénominations ne sont pas applicables : ce sont celles qui résolvent l'opposition apparente en l'intégrant dans un ordre supérieur. Il y a des doctrines de ce genre qu'on a l'habitude de dénaturer en les interprétant dans un sens dualiste, et c'est ce qui arrive notamment pour celle de Zoroastre, dont les Manichéens n'ont eu, semble-t-il, qu'une compréhension incomplète et grossière : Ahriman n'est pas « l'éternel ennemi » d'Ormuzd, et il ne suffit pas de dire qu'« il doit être un jour

¹ 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de philosophie contemporaine ; F. Alcan, Paris, 1919.

définitivement vaincu » (p. 11) ; en réalité d'après l'*Avesta*, il doit être réconcilié dans l'unité du Principe suprême, appelé *Akarana*, mot qui signifie à la fois « sans cause » et « sans action », ce qui en fait très exactement l'équivalent du « non-agir » de la métaphysique extrême-orientale, ainsi que du *Brahma* neutre et « non-qualifié » de la doctrine hindoue. D'ailleurs, ce n'est pas dans ces doctrines traditionnelles, d'une façon générale, qu'on peut trouver un dualisme véritable, mais seulement dans l'ordre des systèmes philosophiques : celui de Descartes en est le type, avec son opposition de l'esprit et de la matière qui ne souffre aucune conciliation, ni même aucune communication réelle entre ses deux termes.

Comme nous ne nous proposons pas d'entrer ici dans la discussion du dualisme, nous nous contenterons de dire ceci : on peut constater dans les choses, non pas seulement une dualité, mais bien des dualités multiples, et toute la question est en somme de situer exactement chacune de ces dualités dans l'ordre d'existence auquel elle se réfère et hors duquel elle n'aurait plus aucun sens. Maintenant, toutes ces dualités, qui peuvent être en multiplicité indéfinie, ne sont-elles finalement que des spécifications ou des modes d'une dualité unique, plus fondamentale que toutes les autres, et qui revêtirait des aspects divers suivant les domaines plus ou moins particuliers dans lesquels on l'envisage ? En tout cas, dans l'ordre métaphysique pur, il ne saurait plus y avoir aucune dualité, parce qu'on est au-delà de toute distinction contingente ; mais il peut y en avoir une dès qu'on se place au point de départ de l'existence, même considérée en dehors de toute modalité spéciale et dans l'extension la plus universelle dont elle soit susceptible.

M. Lasbax se représente la dualité, sous toutes ses formes, comme une lutte entre deux principes : c'est là une image qui, pour nous, ne correspond vraiment à la réalité que dans certains domaines, et qui, transportée au-delà de ses justes limites, risque fort de conduire à une conception tout anthropomorphique ; on ne le voit que trop quand les deux tendances en présence sont définies, en dernier ressort, comme l'expression de deux volontés contraires. Ce pourrait être là un symbolisme utile, mais rien de plus, et encore à la condition de ne pas en être dupe ; malheureusement, au lieu d'assigner simplement au point de vue psychologique sa place dans l'ordre cosmique, on tend à interpréter celui-ci psychologiquement. Nous voyons bien la raison d'une semblable attitude : c'est que le problème est ici posé en termes de bien et de mal, ce qui est un point de vue tout humain ; il en était déjà ainsi pour Platon lorsque, au X^e livre des *Lois*, il envisageait deux « âmes du monde », l'une bonne et l'autre mauvaise. C'est encore la même raison qui fait exagérer l'opposition entre les deux principes ou les deux tendances, au détriment de ce qu'on peut appeler leur complémentarisme : s'il s'agit de bien et de mal, on ne peut évidemment parler que de lutte et d'opposition ; et M. Lasbax va jusqu'à déclarer que, « à vrai dire, la complémentarité n'est qu'une illusion », et que « c'est sur l'opposition qu'il convient de mettre l'accent » (p.369). Pourtant, si l'on se dégage des considérations morales, l'opposition n'existe que dans le domaine spécial de la dualité envisagée, et, du point de vue supérieur où elle est résolue et conciliée, ses deux termes ne peuvent plus se présenter que comme complémentaires ; c'est donc plutôt l'opposition qui nous apparaît comme illusoire, ou du moins comme appartenant à un degré moins profond

de la réalité. Là est une des grandes différences entre la position de M. Lasbax et celle des anciennes doctrines traditionnelles : c'est que celles-ci ne se préoccupaient point de fonder des « jugements de valeur » ; et, pour nous, de tels jugements n'ont de sens et de portée que pour l'être même qui les formule, parce qu'ils n'expriment que de simples appréciations purement subjectives ; nous nous tiendrons donc en dehors de ce point de vue de la « valeur », autant que nous le pourrons, dans les considérations qui vont suivre.



M. Lasbax, disions-nous plus haut, n'a point le mépris du passé : non seulement il invoque volontiers, à l'appui de ses vues, les antiques traditions cosmogoniques de l'Orient, mais encore il lui arrive d'admettre la légitimité de spéculations dont il est de mode de ne parler que pour les tourner en dérision. C'est ainsi que, faisant allusion à la solidarité qui unit toutes les parties de l'Univers et aux rapports de l'humanité avec les astres, il déclare nettement que l'influence de ceux-ci sur celle-là est « si réelle que certains sociologues n'ont pas craint de créer, tant pour les sociétés animales que pour les sociétés humaines, une théorie exclusivement cosmogonique des migrations aussi bien que des phénomènes sociaux les plus complexes, rejoignant au terme suprême de la positivité les conceptions astrologiques que Comte attribuait dédaigneusement à la période métaphysique de sa loi des trois états » (p. 348). Cela est tout à fait vrai, et c'est un exemple de ces rapprochements dont nous avons indiqué l'existence ; mais il y a un certain mérite et même un certain courage à dire des choses, alors que tant d'autres, qui doivent pourtant savoir ce qu'il en est, gardent à ce sujet un silence obstiné. D'ailleurs, ce qui est vrai pour l'astrologie l'est aussi pour bien d'autres choses, et notamment pour l'alchimie ; nous sommes même surpris que M. Lasbax n'ait jamais fait mention de cette dernière, car il se trouve précisément que ses conceptions nous ont souvent fait penser à quelques théories des hermétistes du moyen âge ; mais il ne cite dans cet ordre d'idées que Paracelse et Van Helmont, et encore sur des points très spéciaux, se référant exclusivement à la physiologie, et sans paraître se douter de leur rattachement à une doctrine beaucoup plus générale.

Il faut renoncer à la conception courante d'après laquelle l'astrologie et l'alchimie n'auraient été que des stades inférieurs et rudimentaires de l'astronomie et de la chimie ; ces spéculations avaient en réalité une tout autre portée, elles n'étaient pas du même ordre que les sciences modernes avec lesquelles elles semblent présenter quelques rapports plus ou moins superficiels, et elles étaient avant tout des théories cosmologiques. Seulement, il faut bien dire que, si ces théories sont totalement incomprises de ceux qui les dénoncent comme vaines et chimériques, elles ne le sont guère moins de ceux qui, de nos jours, ont prétendu au contraire les défendre et les reconstituer, mais qui ne voient dans l'astrologie rien de plus qu'un « art divinatoire », et qui ne sont même pas capables de faire la distinction, qu'on faisait fort bien autrefois, entre la « chimie vulgaire » et la « philosophie hermétique ». Il faut donc, quand on veut faire des recherches sérieuses sur ces sortes de choses, se méfier grandement des interprétations proposées par les modernes

occultistes, qui, malgré toutes leurs prétentions, ne sont dépositaires d'aucune tradition, et qui s'efforcent de suppléer par la fantaisie au savoir réel qui leur fait défaut. Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on s'abstiendrait de mentionner à l'occasion les conceptions des hermétistes, au même titre que n'importe quelles autres conceptions anciennes ; et ce serait même d'autant plus regrettable qu'elles donnent lieu à des rapprochements particulièrement frappants.

Ainsi pour prendre un exemple, M. Lasbax rappelle que Berzelius « avait formulé cette hypothèse hardie que l'explication dernière de toute réaction devait se ramener, en fin de compte, à un dualisme électrochimique : l'opposition des acides et des bases » (p. 188). Il eût été intéressant d'ajouter que cette idée n'appartenait pas en propre à Berzelius et que celui-ci n'avait fait que retrouver, peut-être à son insu, et en l'exprimant autrement, une ancienne théorie alchimique ; en effet, l'acide et la base représentent exactement, dans le domaine de la chimie ordinaire, ce que les alchimistes appelaient soufre et mercure, et qu'il ne faut pas confondre avec les corps qui portent communément ces mêmes noms. Ces deux principes, les mêmes alchimistes les désignaient encore, sous d'autres points de vue, comme le soleil et la lune, l'or et l'argent ; et leur langage symbolique, en dépit de son apparente bizarrerie, était plus apte que tout autre à exprimer la correspondance des multiples dualités qu'ils envisageaient, et dont voici quelques-unes : « l'agent et le patient, le mâle et la femelle, la forme et la matière, le fixe et le volatil, le subtil et l'épais »². Bien entendu, il n'y a pas d'identité entre toutes ces dualités, mais seulement correspondance et analogie, et l'emploi de cette analogie, familier à la pensée ancienne, fournissait le principe de certaines classifications qui ne sont à aucun degré assimilables à celles des modernes, et qu'on ne devrait peut-être même pas appeler proprement des classifications ; nous pensons notamment, à cet égard, aux innombrables exemples de correspondances qu'on pourrait relever dans les textes antiques de l'Inde, et surtout dans les *Upanishads*³. Il y a là l'indice d'une façon de penser qui échappe presque entièrement aux modernes, du moins en Occident : façon de penser essentiellement synthétique, comme nous l'avons dit, mais nullement systématique, et qui ouvre des possibilités de conception tout à fait insoupçonnée de ceux qui n'y sont point habitués.

En ce qui concerne ces dernières remarques, nous pensons être d'accord avec M. Lasbax, qui se fait des premiers âges de l'humanité terrestre une tout autre conception que celles qu'on rencontre ordinairement lorsqu'il s'agit de l'« homme primitif » ; conception beaucoup plus juste à notre avis, bien que nous soyons obligé de faire quelques restrictions, d'abord parce qu'il est des passages qui nous ont rappelé d'un peu trop près certaines théories occultistes sur les anciennes races humaines, et ensuite en raison du rôle attribué à l'affectivité dans la pensée antique, préhistorique si l'on veut. Aussi loin que nous pouvons remonter sûrement, nous ne trouvons aucune trace de ce rôle prépondérant ; nous trouverions même plutôt tout le

² Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. *Conjonction*, p. 87.

³ Voir en particulier la *Chhândoghya Upanishad*.

contraire ; mais M. Lasbax déprécie volontiers l'intelligence au profit du sentiment, et cela, semble-t-il, pour deux raisons : d'une part l'influence de la philosophie bergsonienne, et, d'autre part, la préoccupation constante de revenir finalement au point de vue moral, qui est essentiellement sentimental. Même à ce dernier point de vue, c'est pourtant aller un peu loin que de voir dans l'intelligence une sorte de manifestation du principe mauvais ; en tout cas, c'est se faire une idée beaucoup trop restreinte de l'intelligence que de la réduire à la seule raison, et c'est pourtant ce que font d'ordinaire les « anti-intellectualistes ».

Notons à ce propos que c'est dans l'ordre sentimental que les dualités psychologiques sont le plus apparentes, et que ce sont exclusivement les dualités de cet ordre que traduit à sa façon la dualité morale du bien et du mal. Il est singulier que M. Lasbax ne se soit pas aperçu que l'opposition de l'égoïsme et de la sympathie équivaut, non point à une opposition entre intelligence et sentiment, mais bien à une opposition entre deux modalités du sentiment ; cependant, il insiste à chaque instant sur cette idée que les deux termes opposés, pour pouvoir entrer en lutte, doivent appartenir à un même ordre d'existence, ou, comme il le dit, « à un même plan ». Nous n'aimons pas beaucoup ce dernier mot, parce que les occultistes en ont usé et abusé, et aussi parce que l'image qu'il évoque tend à faire concevoir comme une superposition le rapport des différents degrés de l'existence, alors qu'il y a plutôt une certaine interpénétration. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons guère, dans l'ordre intellectuel, qu'une seule dualité à envisager, celle du sujet connaissant et de l'objet connu ; et encore cette dualité, qu'on ne peut représenter comme une lutte, ne correspond-elle pour nous qu'à une phase ou à un moment de la connaissance, loin de lui être absolument essentielle ; nous ne pouvons insister ici sur ce point, et nous nous bornerons à dire que cette dualité disparaît comme toutes les autres dans l'ordre métaphysique, qui est le domaine de la connaissance intellectuelle pure. Toujours est-il que M. Lasbax, quand il veut trouver le type de ce qu'il regarde comme la dualité suprême, a naturellement recours à l'ordre sentimental, identifiant la « volonté bonne » à l'Amour et la « volonté mauvaise » à la Haine ; ces expressions anthropomorphiques, ou plus exactement « antropopathiques », se comprennent surtout chez un théosophe mystique tel que Jacob Bœhme, pour qui, précisément, « l'Amour et la Colère sont les deux mystères éternels » ; mais c'est un tort que de prendre à la lettre ce qui n'est en vérité qu'un symbolisme assez spécial, d'ailleurs moins intéressant que le symbolisme alchimique dont Bœhme fait aussi usage en maintes circonstances.



La dualité que les traditions cosmogoniques de l'antiquité placent au début, d'une façon presque générale, est celle de la Lumière et des Ténèbres ; et c'est là, en tout cas, celle qui présente le plus nettement ce caractère d'opposition sur lequel insiste M. Lasbax. Toutefois, ce serait interpréter fort mal cette conception que d'y voir simplement le symbole d'une dualité morale : les notions de bien et de mal n'ont pu s'y rattacher que secondairement et d'une façon quelque peu accidentelle, et cela même dans l'*Avesta* ; ailleurs, elles n'apparaissent même pas, comme dans l'Inde où

la Lumière est assimilée à la connaissance et les Ténèbres à l'ignorance, ce qui nous transporte dans un tout autre domaine. C'est la lutte de la Lumière et des Ténèbres qui est représentée, dans les hymnes védiques, par la lutte d'Indra contre Vritra ou Ahi⁴, comme elle l'était chez les Égyptiens par celle d'Horus contre Typhon. Maintenant, si l'on veut y voir la lutte de la vie et de la mort, ce n'est là qu'une application assez particulière ; nous savons qu'il est difficile à la mentalité occidentale moderne de s'affranchir de ce que nous appellerions volontiers la « superstition de la vie », mais nous n'en pensons pas moins qu'il est illégitime d'identifier à l'existence universelle ce qui n'est qu'une condition d'un de ses modes spéciaux ; cependant, nous n'y insisterons pas d'avantage pour le moment.

Ce qui est remarquable, c'est que l'égoïsme, ou plutôt l'attrait de l'existence individuelle, qui est pour M. Lasbax la tendance mauvaise par excellence, est exactement ce que représente le *Nahash* hébraïque, le serpent de la Genèse ; et il doit assurément en être de même partout où le serpent symbolise pareillement une puissance ténébreuse. Seulement, si l'opposition est entre l'existence individuelle et l'existence universelle, les deux principes ne sont pas du même ordre ; M. Lasbax dira que la lutte n'est pas entre des états, mais entre des tendances ; pourtant, des tendances sont bien encore des états au moins virtuels, des modalités de l'être. Il nous semble que ce qu'il faut dire, c'est que des principes d'ordre différent peuvent, par une sorte de réflexion, recevoir une expression dans un degré déterminé de l'existence, de telle sorte que ce ne sera pas entre les termes de la dualité primitive qu'il y aura conflit à proprement parler, mais seulement entre ceux de la dualité réfléchie, qui n'a par rapport à la précédente que le caractère d'un accident. D'autre part, on ne peut pas même dire qu'il y ait symétrie entre deux termes tels que la Lumière et les Ténèbres, qui sont entre eux comme l'affirmation et la négation, les Ténèbres n'étant que l'absence ou la privation de la Lumière ; mais si, au lieu de les considérer « en soi », on se place dans le monde des apparences, il semble qu'on ait affaire à deux entités comparables, ce qui rend possible la représentation d'une lutte ; seulement, la portée de cette lutte se limite évidemment au domaine où elle est susceptible de recevoir une signification. Il n'en est pas moins vrai que, même avec cette restriction, la considération de la lutte ou de ce qui peut être ainsi représenté analogiquement serait tout à fait impossible si l'on commençait par poser deux principes n'ayant absolument rien de commun entre eux : ce qui n'a aucun point de contact ne saurait entrer en conflit sous aucun rapport ; c'est ce qui arrive notamment pour l'esprit et le corps tels que les conçoit le dualisme cartésien. Cette dernière conception n'est pas du tout équivalente à celle, nullement dualiste d'ailleurs, de la forme et de la matière chez Aristote et chez les scolastiques, car, « comme le remarque M. Bergson, les Grecs n'avaient pas encore élevé de barrières infranchissables entre l'âme et le corps » (p. 68), et nous ajouterons qu'on ne le fit pas davantage au moyen âge, mais, dans la doctrine aristotélicienne, il s'agit bien plutôt d'un complémentarisme que d'une opposition, et nous y reviendrons plus loin.

⁴ C'est évidemment par un lapsus que M. Lasbax a écrit (p. 32) *Agni* au lieu d'*Ahi*, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Sur le thème de l'opposition, il y a lieu de signaler tout spécialement la façon dont M. Lasbax envisage la dualité des forces d'expansion et d'attraction : nous ne saurions y voir avec lui un cas particulier de la lutte de la vie et de la mort, mais il est très intéressant d'avoir pensé à assimiler la force attractive à la tendance individualisatrice. Ce qu'il y a encore de curieux, c'est que cette opposition de la force attractive et de la force expansive, présentée ici comme tirée des théories scientifiques modernes, est une des interprétations dont est susceptible le symbolisme de Caïn et d'Abel dans la Genèse hébraïque. Maintenant, nous nous demandons jusqu'à tel point on peut dire que la force expansive n'agit pas à partir d'un centre, qu'elle n'est pas « centrifuge », tandis que la force attractive, par contre, serait véritablement « centripète » ; il ne faudrait pas chercher à assimiler la dualité des forces d'expansion et d'attraction à celle des mouvements de translation et de rotation : entre ces dualités différentes, il peut y avoir correspondance, mais non identité, et c'est ici qu'il faut savoir se garder de toute systématisation.



Pour M. Lasbax, ni l'une ni l'autre des deux tendances opposées, sous quelque forme qu'on les envisage, n'existe jamais à l'état pur dans les choses ; elles sont toujours et partout simultanément présentes et agissantes, de telle sorte que chaque être particulier, et même chaque partie de cet être, offre comme une image de la dualité universelle. Nous retrouvons là la vieille idée hermétique de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, idée que Leibnitz appliquait à ses monades lorsqu'il regardait chacune d'elles comme contenant la représentation de tout l'univers. Seulement, il peut y avoir, suivant les cas, prédominance de l'une ou de l'autre des deux tendances, et celles-ci sembleront alors s'incarner dans des éléments en opposition : on a ainsi la dualité biologique du système cérébro-spinal et du système sympathique, ou bien, à un autre degré, celle du noyau et du cytoplasme dans la cellule, à l'intérieur de laquelle se reproduit ainsi un conflit analogue à celui que présente l'ensemble de l'organisme ; et cette dernière dualité se ramène à la dualité chimique de l'acide et de la base, que nous avons déjà signalée.

La considération de cette sorte d'enchevêtrement de dualités multiples, analogues et non identiques entre elles, soulève une difficulté : s'il est certaines de ces dualités qu'on peut faire correspondre terme à terme, il peut ne pas en être de même pour toutes. Pour faire comprendre ceci, nous prendrons comme exemple la théorie des éléments telle que la concevaient les Grecs, Aristote en particulier, et telle qu'elle se transmet au moyen âge ; on y trouve deux quaternaires, comprenant chacun deux dualités : d'une part, celui des qualités, chaud et froid, sec et humide, et, d'autre part, celui des éléments, feu et eau, air et terre. Or les couples d'éléments opposés ne coïncident pas avec les couples de qualités opposées, car chaque élément procède de deux qualités combinées, appartenant à deux dualités différentes : le feu, du chaud et du sec ; l'eau du froid et de l'humide ; l'air, du chaud et de l'humide ; la terre, du froid et du sec. Quant à l'éther, considéré comme cinquième élément, et que les alchimistes appelaient pour cette raison « quintessence » (*quinta essentia*), il contient toutes les qualités dans un état d'indifférenciation et d'équilibre parfait ; il représente

l'homogénéité primordiale dont la rupture déterminera la production des autres éléments avec leurs oppositions. Cette théorie est résumée dans la figure, d'un symbolisme d'ailleurs purement hermétique, que Leibnitz a placée en tête de son *De arte combinatoria*.

Maintenant, le chaud et le froid sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, et correspondent ainsi rigoureusement aux forces antagonistes du dualisme mécanique ; mais pourrait-on en dire autant du sec et de l'humide ? Cela paraît bien difficile, et c'est seulement par leur participation du chaud et du froid qu'on peut rattacher les éléments, feu et air d'une part, eau et terre d'autre part, à ces deux tendances expansive et attractive que M. Lasbax envisage d'une façon un peu trop exclusive et systématique. Et ce qui complique encore la question, c'est que, à des points de vue différents, des oppositions également différentes peuvent être établies entre les mêmes choses : c'est ce qui arrive, pour les éléments, suivant que l'on s'adresse à l'alchimie ou à l'astrologie, car, tandis que la première fait appel aux considérations précédentes, la seconde, en répartissant les éléments dans le zodiaque, oppose le feu à l'air et la terre à l'eau ; ici, par conséquent, l'expansion et la condensation ne figurent même plus dans une opposition ou une corrélation quelconque. Nous ne pousserons pas plus loin l'étude de ce symbolisme, dont nous avons seulement voulu montrer la complexité ; nous ne parlerons pas non plus de la théorie hindoue des éléments, dont les bases sont très différentes de celles de la théorie grecque, et où l'application des trois *gunas* fournirait cependant des points de comparaison fort intéressants pour ce dont il s'agit ici.

Si l'on considère spécialement l'opposition du chaud et du froid, on est amené à envisager quelques questions particulièrement importantes, que M. Lasbax pose à propos des principes de la thermodynamique. Il discute à ce point de vue la théorie du D^r Gustave Le Bon⁵, d'après laquelle « il convient de distinguer entre deux phases radicalement opposées de l'histoire du monde », formant « un cycle complet : d'abord condensation de l'énergie sous forme de matière, puis dépense de cette énergie », c'est-à-dire dissociation de la matière ; notre période actuelle correspondrait à la seconde phase ; et, « comme rien n'empêche de supposer que la matière, retournée à l'éther, recommence à nouveau sa phase condensatrice, les périodes alternantes de la vie de l'univers doivent se succéder sans fin : l'hypothèse s'achève dans l'idée antique de la “grande année”, dans la conception nietzschéenne de l'éternel retour » (p. 195). Pour notre part, cette théorie nous fait penser moins à la « grande année » des Perses et des Grecs, période astronomique qui apparaît surtout comme liée au phénomène de la précession des équinoxes, qu'aux cycles cosmiques des Hindous, où les deux phases qui viennent d'être décrites sont représentées comme le jour et la nuit de Brahmâ ; de plus, on trouve également dans la conception hindoue cette idée de la formation de toutes choses à partir de l'éther primordial, auquel elles doivent retourner dans la dissolution finale ; cela, le D^r Le Bon doit le savoir sans doute aussi bien que nous, mais il ne parle jamais de ces coïncidences pourtant assez

⁵ La naissance et l'évanouissement de la matière.

frappantes. Nous devons ajouter, toutefois, que les théories cosmogoniques de l'Inde n'admettent point l'« éternel retour », dont l'impossibilité est d'ailleurs métaphysiquement démontrable : d'un cycle à un autre, il n'y a jamais répétition ni identité, mais seulement correspondance et analogie, et ces cycles s'accomplissent, suivant l'expression de M. Lasbax, « sur des plans différents » ; à vrai dire, il n'y a que notre cycle actuel qui commence et aboutisse à l'éther considéré comme le premier des éléments corporels, car il n'y a que celui-là qui se réfère à l'existence physique. Il résulte de là que les conditions d'un cycle ne sont point applicables aux autres, bien qu'il doive toujours y avoir quelque chose qui leur correspondra analogiquement : ainsi, l'espace et le temps ne sont que des conditions spéciales de notre cycle, et ce n'est que d'une façon toute symbolique qu'on pourra en transporter l'idée en dehors des limites de celui-ci, pour rendre exprimable dans quelque mesure ce qui ne le serait pas autrement, le langage humain étant nécessairement lié aux conditions de l'existence actuelle.

Cette dernière remarque permet de répondre à l'objection que M. Lasbax adresse au D^r Le Bon, et qui porte sur la séparation établie par celui-ci entre les deux phases ascendante et descendante de l'histoire du monde, que la doctrine hindoue compare aux deux phases de la respiration, et qu'on peut appeler, si l'on veut, évolution et involution, bien que ces termes puissent prêter à équivoque : ces deux mouvements de sens inverse doivent, non pas occuper deux périodes successives dans le temps, mais se manifester simultanément pendant toute la durée de l'existence du monde, comme il arrive pour les phénomènes correspondants de construction et de destruction des tissus dans la vie organique des individus. Cette difficulté disparaît si l'on admet que le point de vue de la succession chronologique n'est en réalité que l'expression symbolique d'un enchaînement logique et causal ; et il faut bien qu'il en soit ainsi, dès lors qu'il n'y a qu'un cycle particulier qui est soumis à la condition temporelle, hors de laquelle tous les états ou les degrés de l'existence universelle peuvent être envisagés en parfaite simultanéité. D'ailleurs, même à l'intérieur du cycle actuel, les deux phases opposées ne sont pas nécessairement successives, à moins qu'on n'entende seulement par là un ordre de succession logique ; et, ici encore, on doit pouvoir retrouver dans chaque partie une image de ce qui existe dans la totalité du cycle ; mais, d'une façon générale, les deux tendances doivent prédominer successivement dans le développement chronologique du monde physique, sans quoi le cycle, en tant qu'il est conditionné par le temps, n'arriverait jamais à se compléter ; nous ne disons pas à se fermer, car la conception de cycles fermés est radicalement fausse, comme celle de l'« éternel retour » qui en est l'inévitable conséquence.

Signalons encore que les deux phases dont nous venons de parler se retrouvent également dans les théories hermétiques, où elles sont appelées « coagulation » et « solution » : en vertu des lois de l'analogie, le « grand œuvre » reproduit en abrégé l'ensemble du cycle cosmique. Ce qui est assez significatif, au point de vue où nous venons de nous placer, c'est que les hermétistes, au lieu de séparer radicalement ces deux phases, les unissaient au contraire dans la figuration de leur androgyne

symbolique *Rebis* (*res bina*, chose double), représentant la conjonction du soufre et du mercure, du fixe et du volatil, en une matière unique⁶.

Mais revenons à l'opposition du chaud et du froid et aux singulières antinomies qui semblent en résulter : « en fait, la loi de Clausius nous représente le monde marchant à son repos et y trouvant la mort à une température élevée, puisque la chaleur est la forme la plus “dégradée” de l'énergie utilisable. D'autre part, toutes les inductions de la physique stellaire nous permettent d'affirmer que, plus nous remontons dans le passé, plus les températures des différents corps et des différents astres nous apparaissent supérieures à ce qu'elles sont aujourd'hui » (p. 198). Il ne saurait en être autrement, si la fin du cycle doit être analogue à son commencement : l'abaissement de la température traduit une tendance à la différenciation, dont la solidification marque le dernier degré, le retour à l'indifférenciation devra, dans le même ordre d'existence, s'effectuer corrélativement, et en sens inverse, par une élévation de température. Seulement, il faut admettre pour cela que le refroidissement des systèmes sidéraux ne se poursuivra pas indéfiniment ; et même, si nous sommes actuellement dans la seconde phase du monde comme le pense le D^r Le Bon, c'est que le point d'équilibre des deux tendances est déjà dépassé. L'observation, du reste, ne peut guère nous renseigner là-dessus directement, et, en tout cas, nous ne voyons pas de quel droit on affirmerait que le refroidissement progressif doit être continu et indéfini ; ce sont là des inductions qui dépassent considérablement la portée de l'expérience, et pourtant c'est ce que certains, au nom de l'astronomie, n'hésitent pas à opposer aux conclusions de la thermodynamique. De là ces descriptions de la « fin du monde » par congélation, qui « nous font songer à cet ultime cercle du Royaume du Mal où Dante place le séjour de Lucifer dans sa *Divine Comédie* » (p. 200) ; mais il ne faut pas confondre des choses essentiellement différentes : ce à quoi Dante fait allusion, ce n'est pas la « fin du monde », mais plutôt le point le plus bas de son processus de développement, qui correspond à ce que nous pourrions appeler le milieu du cycle cosmique si nous envisagions ses deux phases comme purement successives. Lucifer symbolise l'« attrait inverse de la nature », c'est-à-dire la tendance à l'individualisation ; son séjour est donc le centre de ces forces attractives qui, dans le monde terrestre, sont représentées par la pesanteur ; et notons en passant que ceci, quand on l'applique spécialement à ce même monde terrestre, va nettement à l'encontre de l'hypothèse géologique du « feu central », car le centre de la terre doit être précisément le point où la densité et la solidité sont à leur maximum. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse de la congélation finale apparaît comme contraire à toutes les conceptions traditionnelles : ce n'est pas seulement pour Héraclite et pour les Stoïciens que « la destruction de l'univers devait coïncider avec son embrasement » (p. 201) ; la même affirmation se retrouve à peu près partout, des *Purânas* de l'Inde à l'*Apocalypse* ; et nous devons encore constater l'accord de ces traditions avec la doctrine hermétique, pour laquelle le feu est l'agent de la « rénovation de la nature » ou de la « réintégration finale ».

⁶ Voir l'*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Khunrath, les *Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin, etc.

Pourtant « la science a essayé de concilier les deux hypothèses : l'incandescence finale de l'univers et son refroidissement progressif », par exemple en admettant, comme le fait Arrhenius, que « le refroidissement détruit la vie sur notre planète, tandis que l'embrasement, qui ne se produit que longtemps après, marque la ruine et l'effondrement de tout le système solaire » (p. 201). S'il en était ainsi, la fin de la vie terrestre, au lieu de marquer le terme du mouvement cyclique, coïnciderait seulement avec son point le plus bas ; c'est que, à vrai dire, la conception des cycles cosmiques n'est pas complète si l'on n'y introduit la considération de cycles secondaires et subordonnés, s'intégrant dans des cycles plus généraux ; et c'est surtout à ces cycles partiels que semble se rapporter l'idée de la « grande année » chez les Grecs. Alors, il n'y a pas seulement une « fin du monde », mais il doit y en avoir plusieurs, et qui ne sont pas du même ordre ; congélation et embrasement trouveraient ainsi leur réalisation à des degrés différents ; mais une interprétation comme celle d'Arrhenius nous paraît n'avoir qu'une portée beaucoup trop restreinte.

Nous n'avons envisagé précédemment qu'un côté de la question, qui est encore beaucoup plus complexe que nous ne l'avons dit ; si l'on se place à un point de vue différent, les choses apparaîtront naturellement sous une tout autre perspective. En effet, si la chaleur paraît représenter la tendance qui mène vers l'indifférenciation, il n'en est pas moins vrai que, dans cette indifférenciation même, la chaleur et le froid doivent être également contenus de façon à s'équilibrer parfaitement ; l'homogénéité véritable ne se réalise pas dans un des termes de la dualité, mais seulement là où la dualité a cessé d'être. D'autre part, si l'on considère le milieu du cycle cosmique en regardant les deux tendances comme agissant simultanément, on s'aperçoit que, loin de marquer la victoire complète, au moins momentanément, de l'une sur l'autre, il est l'instant où la prépondérance commence à passer de l'une à l'autre : c'est donc le point où ces deux tendances sont dans un équilibre qui, pour être instable, n'en est pas moins comme une image ou un reflet de cet équilibre parfait qui ne se réalise que dans l'indifférenciation ; et alors ce point, au lieu d'être le plus bas, doit être véritablement moyen sous tous les rapports. Il semble donc qu'aucune des deux forces adverses n'arrive jamais, dans tout le parcours du cycle, à atteindre le terme extrême vers lequel elle tend, parce qu'elle est toujours contrariée par l'action de l'autre, qui maintient ainsi un certain équilibre au moins relatif ; et d'ailleurs, si l'une ou l'autre atteignait ce terme extrême, elle perdrait dès lors sa nature spécifique pour rentrer dans l'homogénéité primordiale, parce qu'elle serait parvenue au point au-delà duquel la dualité s'évanouit. En d'autres termes, le point le plus haut et le point le plus bas sont comme l'« infini positif » et l'« infini négatif » des mathématiciens, qui se rejoignent et coïncident ; mais cette jonction des extrêmes n'a aucun rapport avec l'affirmation hégélienne de l'« identité des contradictoires » : ce qui apparaît comme contraire à l'intérieur du cycle ne l'est plus quand on sort de ses limites, et c'est ici que l'opposition, désormais résolue, fait place au complémentarisme. Du reste, cet aspect du complémentarisme apparaît dès qu'on envisage un certain équilibre entre deux tendances ; mais voici encore une autre antinomie : l'équilibre relatif est nécessaire pour maintenir la différenciation, puisque celle-ci disparaîtrait si l'une des deux tendances l'emportait complètement et définitivement ; mais l'équilibre parfait, dont cet équilibre relatif est comme une participation, équivaut au contraire à

l'indifférenciation. Pour résoudre cette antinomie, il faut se rendre compte que l'opposition de la différenciation et de l'indifférenciation est purement illusoire, qu'il n'y a pas là une dualité véritable, parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre les deux termes ; nous ne pouvons entrer dans les développements que comporterait ce sujet ; mais, quand on a compris cela, on s'aperçoit que, en dépit des apparences, les deux forces antagonistes ne tendent pas, l'une vers la différenciation, l'autre vers l'indifférenciation, mais que différenciation et indifférenciation impliquent respectivement la manifestation et la non-manifestation de l'une et de l'autre à la fois. La manifestation s'effectue entre deux pôles extrêmes, mais qui ne sont proprement « deux » que du point de vue de cette manifestation, puisque, au-delà de celle-ci, tout rentre finalement dans l'unité primitive. Ajoutons qu'il faudrait prendre garde de ne pas appliquer à des cycles particuliers et relatifs ce qui n'est vrai que de l'Univers total, pour lequel il ne saurait être question d'évolution ni d'involution ; mais toute manifestation cyclique est du moins en rapport analogique avec la manifestation universelle, dont elle n'est que l'expression dans un ordre d'existence déterminé ; l'application de cette analogie à tous les degrés est la base même de toutes les doctrines cosmologiques traditionnelles.

On est ainsi conduit à des considérations d'une portée proprement métaphysique ; et, quand on transpose les questions sur ce plan, on peut se demander ce que deviennent ces « jugements de valeur » auxquels la pensée moderne attache tant d'importance. Deux voies qui ne sont contraires qu'en apparence et qui conduisent en réalité au même but semblent bien devoir être déclarées équivalentes ; en tout cas, la « valeur » sera toujours chose éminemment relative, puisqu'elle ne concernera que les moyens et non la fin. M. Lasbax considère la tendance à l'individualisation comme mauvaise : il a raison s'il veut dire qu'elle implique essentiellement la limitation, mais il a tort s'il entend opposer réellement l'existence individuelle à l'existence universelle, parce que, là encore, il n'y pas de commune mesure, donc pas de corrélation ou de coordination possible. D'ailleurs, pour toute individualité, il y a en quelque sorte un point d'arrêt dans la limitation, à partir duquel cette individualité même peut servir de base à une expansion en sens inverse ; nous pourrions citer à ce propos telle doctrine arabe suivant laquelle « l'extrême universalité se réalise dans l'extrême différenciation », parce que l'individualité disparaît, en tant qu'individualité, par là même qu'elle a réalisé la plénitude de ses possibilités. Voilà une conséquence qui devrait satisfaire M. Lasbax, si le point de vue du bien et du mal n'exerçait pas sur lui une si grande influence ; en tout cas, malgré la différence des interprétations, nous ne croyons pas qu'il puisse contredire en principe cette thèse, commune à toutes les doctrines métaphysiques de l'Orient, que le non-manifesté est supérieur au manifesté.



Un des aspects les plus généraux de la dualité cosmique est l'opposition des deux principes qui, dans notre monde, sont représentés par l'espace et le temps ; et, dans chacun des deux, la dualité se traduit d'ailleurs encore, d'une façon plus spéciale, par une opposition correspondante : dans l'espace, entre la concentration et

l'expansion ; dans le temps entre le passé et l'avenir⁷, Les deux principes auxquels nous faisons allusion sont ceux que les doctrines de l'Inde désignent par les noms de *Vishnu* et de *Shiva* : d'une part, principe conservateur des choses ; d'autre part, principe, non pas destructeur comme on le dit d'ordinaire, mais plus exactement transformateur. Il faut remarquer, d'ailleurs, que c'est la tendance attractive qui semble s'efforcer de maintenir les êtres individuels dans leur condition présente, tandis que la tendance expansive est manifestement transformatrice, en prenant ce mot dans toute la valeur de sa signification originelle. Or il y a ceci de curieux, que M. Lasbax dénonce la première comme une tendance de mort, destructrice de la véritable activité vitale, et qu'il définit la vie comme « une volonté de rayonnement et d'expansion » (p. 214) ; la puissance destructrice serait donc pour lui l'antagonisme de celle que l'on considère habituellement comme telle. À vrai dire, il n'y a là qu'une question de point de vue, et, pour pouvoir parler de destruction, il faudrait avoir soin de dire par rapport à quoi on veut l'entendre : ainsi, la puissance expansive et transformatrice est bien véritablement destructrice des limitations de l'individualité et, plus généralement, des conditions spéciales et restrictives qui définissent les divers degrés de l'existence manifestée ; mais elle n'est destructrice que par rapport à la manifestation, et la suppression des limitations aboutit à la plénitude de l'être. Au fond nous sommes donc d'accord avec M. Lasbax sur ce point ; mais où nous différons de lui, c'est que nous ne regardons la vie que comme une condition spéciale d'existence manifestée : si donc on admet que le sens de son activité est dirigé vers l'expansion, il faudra en conclure qu'elle tend à se détruire elle-même ; peut-être le seul moyen d'échapper à cette contradiction au moins apparente est-il de renoncer à poser la question en termes de vie et de mort, parce qu'un tel point de vue, quoi qu'en pense M. Lasbax, est beaucoup trop particulier. De même, quand on envisage les deux principes comme nous venons de le faire, il n'est pas possible de n'accorder à l'un d'eux qu'un caractère purement négatif : tous deux peuvent avoir un aspect positif et un aspect négatif, de même qu'ils peuvent avoir un côté actif et un côté passif⁸ ; sans doute, tout ce qui est limitation est bien véritablement négatif quand on l'envisage métaphysiquement c'est-à-dire dans l'universel, mais, par rapport aux existences individuelles, c'est une détermination ou une attribution positive ; le danger, ici comme en toutes choses, est donc toujours de vouloir trop systématiser.

Nous avons fait allusion précédemment à l'existence de certains « points d'arrêt », dans l'histoire du monde aussi bien que dans la vie des individus : c'est comme si, lorsque l'équilibre est près d'être rompu par la prédominance de l'une des deux tendances adverses, l'intervention d'un principe supérieur venait donner au cours des choses une impulsion en sens inverse, donc en faveur de l'autre tendance. Là réside en grande partie l'explication de la théorie hindoue des *avatâras*, avec sa double interprétation suivant les conceptions shivaïste et vishnuïste ; pour

⁷ Signalons aussi à ce propos, pour compléter ce que nous avons dit de la théorie des éléments, la considération d'une dualité de propriétés contenue dans un même élément où elle reproduit en quelque sorte les dualités plus générales : par exemple, la polarisation de l'élément igné en lumière et chaleur, sur laquelle des données particulièrement curieuses sont fournies par les traditions musulmanes relatives à la création et à la chute.

⁸ Dans le symbolisme hindou, chaque principe a sa *shakti*, qui en est la forme féminine.

comprendre cette double interprétation, il ne faut pas penser seulement à la correspondance des deux tendances en présence, mais surtout à cette sorte d'antinomie à laquelle donne lieu la conception de l'équilibre cosmique, et que nous avons exposée plus haut : si l'on insiste sur le maintien, par cet équilibre, de l'état actuel de différenciation, on a l'aspect vishnuiste de la doctrine ; si l'on envisage au contraire l'équilibre comme reflétant l'indifférenciation principielle au sein même du différencié, on en a l'aspect shivaïste. En tout cas, dès lors qu'on peut parler d'équilibre, c'est qu'il faut sans doute moins insister sur l'opposition des deux principes que sur leur complémentarisme ; d'ailleurs le rattachement à l'ordre métaphysique ne permet pas d'autre attitude.

À part ce dernier point, la considération des deux principes dont nous venons de parler s'accorde avec celle de M. Lasbax, d'abord en ce que ces principes, sous quelque modalité qu'on les envisage, apparaissent en quelque sorte comme symétriques et se situent à un même degré d'existence, et ensuite en ce qu'ils sont également actifs l'un et l'autre, bien qu'en sens contraire. M. Lasbax déclare en effet que « l'opposition n'est pas entre un principe actif qui serait l'esprit et un principe passif qui serait la matière ; les deux principes sont, au contraire essentiellement actifs » (p. 428) ; mais il convient d'ajouter qu'il entend caractériser ainsi « l'ultime dualité du monde », qu'il conçoit d'une façon beaucoup trop anthropomorphique, comme « une lutte de deux volontés ». Tel n'est pas notre point de vue : la dualité que nous avons envisagée en dernier lieu, bien que d'une portée extrêmement étendue, n'est pas véritablement ultime pour nous ; mais, d'autre part, la dualité de l'esprit et de la matière, telle qu'on l'entend depuis Descartes, n'est qu'une application très particulière d'une distinction d'un tout autre ordre. Nous nous étonnons que M. Lasbax écarte si facilement la conception de la dualité sous l'aspect de l'actif et du passif, alors qu'il insiste tant, d'un autre côté, sur la dualité des sexes, qui pourtant ne peut guère se comprendre autrement. Il n'est guère contestable, en effet, que le principe masculin apparaît comme actif et le principe féminin comme passif et que d'ailleurs ils sont bien plutôt complémentaires que vraiment opposés ; mais c'est peut-être justement ce complémentarisme qui gêne M. Lasbax dans la considération de l'actif et du passif, où l'on ne peut guère parler d'opposition au sens propre de ce mot, parce que les deux termes en présence, ou les principes qu'ils représentent à un certain point de vue, ne sont pas d'un seul et même ordre de réalité.

Avant de nous expliquer davantage sur ce sujet, nous signalerons la façon très ingénieuse dont M. Lasbax étend la dualité des sexes jusqu'au monde stellaire lui-même, en adaptant à sa conception la récente théorie cosmogonique de M. Belot, qu'il oppose avantageusement à celle de Laplace, sur laquelle elle paraît avoir en effet une supériorité fort appréciable quant à la valeur explicative. Envisagés suivant cette théorie, « le système solaire et les systèmes sidéraux deviennent véritablement des organismes ; ils forment un "règne cosmique" soumis aux mêmes lois de reproduction que le règne animal ou végétal, et que le règne chimique où le dualisme s'affirme dans l'atome par la coexistence d'électrons positifs ou négatifs » (p. 344). Il

y a une grande part de vérité, à notre sens, dans cette idée, d'ailleurs familière aux anciens astrologues⁹ d'« entités cosmiques » ou sidérales analogues aux êtres vivants ; mais le maniement de l'analogie est ici assez délicat et il faut avoir soin de définir avec précision les limites dans lesquelles elle est applicable, faute de quoi on risque d'être entraîné à une assimilation injustifiée ; c'est ce qui est arrivé à certains occultistes, pour qui les astres sont littéralement des êtres possédant tous les organes et toutes les fonctions de la vie animale, et nous eussions aimé voir M. Lasbax faire au moins une allusion à cette théorie pour marquer dans quelle mesure la sienne propre en diffère. Mais n'insistons pas sur les détails ; l'idée essentielle est que « la naissance de l'univers matériel », résultant de la rencontre de deux nébuleuses qui jouent d'ailleurs des rôles différents, « exige la présence antérieure de deux parents, c'est-à-dire de deux individus déjà différenciés », et que « la production successive des phénomènes physiques n'apparaît plus comme une suite d'innovations ou de modifications accidentelles, mais comme la répétition, sur une trame nouvelle, de caractères ancestraux diversement combinés et transmis par l'hérédité » (p. 334). Au fond, la considération de l'hérédité, ainsi introduite, n'est pas autre chose qu'une expression, en langage biologique, de cet enchaînement causal des cycles cosmiques dont nous parlions plus haut ; il serait toujours bon de prendre certaines précautions quand on transpose des termes qui n'ont été faits que pour s'appliquer à un certain domaine, et il faut dire aussi que, même en biologie, le rôle de l'hérédité est loin d'être parfaitement clair. Malgré tout, il y a là une idée fort intéressante, et c'est déjà beaucoup que d'arriver à de semblables conceptions en partant de la science expérimentale, qui, constituée uniquement pour l'étude du monde physique, ne saurait nous faire sortir de celui-ci ; quand nous arrivons aux confins de ce monde, comme c'est le cas, il serait vain de chercher à aller plus loin en se servant des mêmes moyens spéciaux d'investigation. Au contraire, les doctrines cosmologiques traditionnelles, qui partent de principes métaphysiques, envisagent d'abord tout l'ensemble de la manifestation universelle, et ensuite il n'y a plus qu'à appliquer l'analogie à chaque degré de la manifestation, selon les conditions particulières qui définissent ce degré ou cet état d'existence. Or le monde physique représente simplement un état de l'existence manifestée, parmi une indéfinité d'autres états ; si donc le monde physique a deux « parents », comme dit M. Lasbax, c'est par analogie avec la manifestation universelle tout entière, qui a aussi deux « parents », ou, pour parler plus exactement et sans anthropomorphisme, deux principes générateurs¹⁰.

Les deux principes dont il s'agit maintenant sont proprement les deux pôles entre lesquels se produit toute manifestation ; ils sont ce que nous pouvons appeler « essence » et « substance », en entendant ces mots au sens métaphysique, c'est-à-dire universel, distingué de l'application analogique qui pourra ensuite en être faite aux existences particulières. Il y a là comme un dédoublement ou une polarisation de

⁹ Cf. les théories sur les « esprits planétaires », l'angéologie judaïque et musulmane, etc.

¹⁰ La théorie de la « naissance de l'univers », telle que l'expose M. Lasbax, permettrait encore d'intéressants rapprochements avec des symboles comme celui de l'« œuf du monde », qui se rencontrent dans la cosmogonie hindoue et dans bien d'autres traditions anciennes ; ces symboles sont d'ailleurs applicables à toute la manifestation universelle, aussi bien qu'à l'une quelconque de ses modalités prise à part.

l'être même, non pas « en soi », mais par rapport à la manifestation, qui serait inconcevable autrement ; et l'unité de l'être pur n'est point affectée par cette première distinction, pas plus qu'elle ne le sera par la multitude des autres distinctions contingentes qui en dériveront. Nous n'entendons pas développer ici cette théorie métaphysique, ni montrer comment la multiplicité peut être contenue en principe dans l'unité ; d'ailleurs, le point de vue de la cosmologie (nous ne disons pas de la cosmogonie, qui est plus spéciale encore) n'a pas à remonter au-delà de la première dualité, et pourtant il n'est aucunement dualiste, dès lors qu'il laisse subsister la possibilité d'une unification qui le dépasse et qui ne s'accomplit que dans un ordre supérieur. Cette conception de la première dualité se retrouve dans des doctrines qui revêtent les formes les plus différentes : ainsi, en Chine, c'est la dualité des principes *Yang*, masculin et *Yin*, féminin ; dans le *Sânkhya* de l'Inde, c'est celle de *Purusha* et de *Prakriti* ; chez Aristote, c'est celle de l'acte pur et de la puissance pure. Ces deux principes complémentaires ont leur expression relative dans chaque ordre d'existence, et aussi dans chaque être particulier : pour nous servir ici du langage aristotélicien, tout être contient une certaine part d'acte et une certaine part de puissance, ce qui le constitue comme un composé de deux éléments, correspondant analogiquement aux deux principes de la manifestation universelle ; ces deux éléments sont la forme et la matière, nous ne disons pas l'esprit et le corps, car ils ne prennent ce dernier aspect que dans un domaine très particulier. Il serait intéressant d'établir à ce sujet certaines comparaisons, et d'étudier par exemple les rapports qui existent entre ces conceptions d'Aristote et celles de Leibnitz, qui sont, dans toute la philosophie moderne, celles qui s'en rapprochent le plus, sur ce point comme sur bien d'autres, mais avec cette réserve que, chez Leibnitz, l'être individuel apparaît comme un tout se suffisant à lui-même, ce qui ne permet guère le rattachement au point de vue proprement métaphysique ; les limites de cette étude ne nous permettent pas d'y insister davantage.

En reprenant pour plus de commodité la représentation des « plans d'existence », à laquelle revient si souvent M. Lasbax, mais en n'y attachant d'ailleurs qu'une signification purement symbolique, nous pourrions dire qu'il y a lieu d'envisager à la fois, dans les dualités cosmiques, une « opposition verticale » et une « opposition horizontale ». L'opposition verticale est celle des deux pôles de la manifestation universelle et elle se traduit en toutes choses par l'opposition ou mieux par la complémentarité de l'actif et du passif sous tous leurs modes ; cet aspect, que néglige beaucoup trop M. Lasbax, est pourtant celui qui correspond à la plus fondamentale de toutes les dualités. D'autre part, l'opposition horizontale, c'est-à-dire celle où les deux termes en présence sont symétriques et appartiennent véritablement à un même plan, est l'opposition proprement dite, celle qui peut être représentée par l'image d'une « lutte », encore que cette image ne soit pas partout aussi juste qu'elle peut l'être dans l'ordre physique ou dans l'ordre sentimental. Quant à faire correspondre terme à terme les dualités qui appartiennent respectivement à des deux genres, cela ne va pas sans bien des difficultés ; aussi M. Lasbax éprouve-t-il quelque embarras à rattacher les principes masculin et féminin à l'expression de ses deux « volontés adverses » : s'il paraît, en thèse générale, résoudre la question en faveur de l'élément féminin, parce qu'il croit affirmer par là

la supériorité de l'espèce sur l'individu, on peut lui objecter que bien des doctrines cosmologiques présentent pourtant la force expansive comme masculine et la force attractive comme féminine, et cela en les figurant symboliquement par la dualité du « plein » et du « vide » ; ce sujet mériterait quelque réflexion. D'ailleurs, le « plan de l'espèce » n'est pas vraiment supérieur à celui de l'individu, il n'en est en réalité qu'une extension, et tous deux appartiennent à un même degré de l'existence universelle ; il ne faut pas prendre pour des degrés différents ce qui n'est que des modalités diverses d'un même degré, et c'est ce que fait souvent M. Lasbax, par exemple quand il envisage les multiples modalités possible de l'étendue. En somme, et ce sera là notre conclusion, les données de la science, au sens actuel de ce mot, peuvent nous conduire à envisager une extension indéfinie d'un certain « plan d'existence », celui qui est effectivement le domaine de cette science, et qui peut contenir bien d'autres modalités que le monde corporel qui tombe sous nos sens ; mais, pour passer de là à d'autres plans, il faut un tout autre point de départ, et la vraie hiérarchie des degrés de l'existence ne saurait être conçue comme une extension graduelle et successive des possibilités qui sont impliquées sous certaines conditions limitatives telles que l'espace ou le temps. Cela, pour être parfaitement compris, demanderait assurément d'assez longs développements ; mais nous nous sommes surtout proposé ici, en indiquant certains points de comparaison entre des théories d'origine et de nature fort diverses, de montrer quelques voies de recherches qui sont trop peu connues, parce que les philosophes ont malheureusement l'habitude de se renfermer dans un cercle extrêmement restreint.

Le germe dans le cœur
et la caverne dans la montagne

XXVIII

La Caverne et le Labyrinthe

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1937.

Dans un livre récent¹, M. Jackson Knight expose d'intéressantes recherches ayant pour point de départ le passage du sixième livre de *L'Énéide* où sont décrites les portes de l'ancre de la Sibylle de Cumae : pourquoi le labyrinthe de Crète et son histoire sont-ils figurés sur ces portes ? Il se refuse très justement à voir là, comme l'ont fait certains qui ne vont pas plus loin que les conceptions « littéraires » modernes, une simple digression plus ou moins inutile ; il estime au contraire que ce passage doit avoir une réelle valeur symbolique, se fondant sur une étroite relation entre le labyrinthe et la caverne, rattachés l'un et l'autre à la même idée d'un voyage souterrain. Cette idée, suivant l'interprétation qu'il donne de faits concordants appartenant à des époques et à des régions fort différentes, aurait été liée originairement aux rites funéraires, et aurait été ensuite, en vertu d'une certaine analogie, transportée dans les rites initiatiques ; nous reviendrons plus particulièrement sur ce point tout à l'heure, mais nous devons d'abord faire quelques réserves sur la façon même dont il conçoit l'initiation. Il semble en effet envisager celle-ci uniquement comme un produit de la « pensée humaine », doué d'ailleurs d'une vitalité qui lui assure une sorte de permanence à travers les âges, même si parfois il ne subsiste pour ainsi dire qu'à l'état latent ; nous n'avons nullement besoin, après tout ce que nous avons déjà exposé sur ce sujet, de montrer de nouveau tout ce qu'il y a là d'insuffisant, par là même qu'il n'y est pas tenu compte des éléments « supra-humains » qui, en réalité, constituent précisément ici l'essentiel. Nous insisterons seulement sur ceci : l'idée d'une subsistance à l'état latent amène l'hypothèse d'une conservation dans un « subconscient collectif » emprunté à certaines théories psychologiques récentes ; quoi qu'on puisse penser de celles-ci, il y a en tout cas, dans l'application qui en est ainsi faite, une complète méconnaissance de la nécessité de la « chaîne » initiatique, c'est-à-dire d'une transmission effective et ininterrompue. Il est vrai qu'il y a une autre question qu'il faut bien se garder de confondre avec celle-là : il a pu arriver parfois que des choses d'ordre proprement initiatique trouvent à s'exprimer à travers des individualités qui n'étaient nullement conscientes de leur véritable signification, et nous nous sommes expliqué

¹ W.F. Jackson Knight, *Cumaeae Gates, a reference of the Sixth «Æneid» to Initiation Pattern* (Basil Blackwell, Oxford).

précédemment là-dessus à propos de la légende du Graal* ; mais, d'une part, cela ne touche en rien à ce qui concerne l'initiation elle-même dans sa réalité, et, d'autre part, on ne saurait envisager ainsi le cas de Virgile, chez qui il y a, tout comme chez Dante, des indications beaucoup trop précises et trop manifestement conscientes pour qu'il soit possible d'admettre qu'il ait été étranger à tout rattachement initiatique effectif. Ce dont il s'agit n'a rien à voir avec l'« inspiration poétique » telle qu'on l'entend aujourd'hui, et, à cet égard, M. J. Knight est certainement trop disposé à partager les vues « littéraires » auxquelles sa thèse s'oppose pourtant par ailleurs ; mais nous n'en devons pas moins reconnaître tout le mérite qu'il y a, pour un écrivain universitaire, à avoir le courage d'aborder un tel sujet, voire même simplement de parler d'initiation.

Cela dit, revenons à la question des rapports de la caverne funéraire et de la caverne initiatique : bien que ces rapports soient assurément très réels, l'identification de l'une et de l'autre, quant à leur symbolisme, ne représente tout au plus qu'une moitié de la vérité. Remarquons d'ailleurs que, même au seul point de vue funéraire, l'idée de faire dériver le symbolisme du rituel, au lieu de voir au contraire dans le rituel lui-même le symbolisme en action qu'il est vraiment, met déjà l'auteur dans un grand embarras lorsqu'il constate que le voyage souterrain est presque toujours suivi d'un voyage à l'air libre, que beaucoup de traditions représentent comme une navigation ; cela serait en effet inconcevable s'il ne s'agissait que de la description imagée d'un rituel d'enterrement, mais s'explique au contraire parfaitement quand on sait qu'il s'agit en réalité de phases diverses traversées par l'être au cours d'une migration qui est bien véritablement « d'outre-tombe », et qui ne concerne en rien le corps qu'il a laissé derrière lui en quittant la vie terrestre. D'autre part, en raison de l'analogie qui existe entre la mort entendue au sens ordinaire de ce mot et la mort initiatique dont nous avons parlé en une autre occasion, une même description symbolique peut s'appliquer également à ce qui advient à l'être dans l'un et l'autre cas ; là est, quant à la caverne et au voyage souterrain, la raison de l'assimilation envisagée, dans la mesure où elle est justifiée ; mais, au point où elle doit légitimement s'arrêter, on n'en est encore qu'aux préliminaires de l'initiation, et non point à l'initiation elle-même.

En effet, on ne peut voir en toute rigueur qu'une préparation à l'initiation, et rien de plus, dans la mort au monde profane, suivie de la « descente aux Enfers » qui est, bien entendu, la même chose que le voyage dans le monde souterrain auquel la caverne donne accès ; et, pour ce qui est de l'initiation même, bien loin d'être considérée comme une mort, elle l'est au contraire comme une « seconde naissance », ainsi que comme un passage des ténèbres à la lumière. Or, le lieu de cette naissance est encore la caverne, du moins dans les cas où c'est dans celle-ci que l'initiation s'accomplit, en fait ou symboliquement, car il va de soi qu'il ne faut pas trop généraliser et que, de même aussi que pour le labyrinthe dont nous parlerons ensuite, il ne s'agit pas là de quelque chose qui soit nécessairement commun à toutes les

* [Cf. *Le Saint Graal*.]

formes initiatiques sans exception. La même chose apparaît du reste, même exotériquement, dans le symbolisme chrétien de la Nativité, tout aussi nettement que dans d'autres traditions ; et il est évident que la caverne comme lieu de naissance ne peut pas avoir précisément la même signification que la caverne comme lieu de mort ou de sépulture. On pourrait cependant faire remarquer, pour relier du moins entre eux ces aspects différents et même apparemment opposés, que mort et naissance ne sont en somme que les deux faces d'un même changement d'état, et que le passage d'un état à un autre est toujours regardé comme devant s'effectuer dans l'obscurité² ; en ce sens, la caverne serait donc, plus exactement, le lieu même de ce passage : mais ceci, tout en étant strictement vrai, ne se réfère encore qu'à l'un des côtés de son symbolisme complexe.

Si l'auteur n'a pas réussi à voir l'autre côté de ce symbolisme, cela est dû très probablement à l'influence exercée sur lui par les théories de certains « historiens des religions » : à la suite de ceux-ci, il admet en effet que la caverne doit toujours être rattachée à des cultes « chthoniens », sans doute pour la raison, un peu trop « simpliste », qu'elle est située à l'intérieur de la terre ; mais cela est bien loin de la vérité³. Pourtant il ne peut faire autrement que de s'apercevoir que la caverne initiatique est donnée avant tout comme une image du monde⁴ ; mais son hypothèse l'empêche d'en tirer la conséquence qui s'impose cependant, et qui est celle-ci : dès lors qu'il en est ainsi, cette caverne doit former un tout complet et contenir en elle-même la représentation du ciel aussi bien que celle de la terre ; s'il arrive que le ciel soit expressément mentionné dans quelque texte ou figuré dans quelque monument comme correspondant à la voûte de la caverne, les explications proposées à ce sujet deviennent tellement confuses et peu satisfaisantes qu'il n'est plus possible de les suivre. La vérité est que, bien loin d'être un lieu ténébreux, la caverne initiatique est éclairée intérieurement, si bien que c'est au contraire au-dehors d'elle que règne l'obscurité, le monde profane étant naturellement assimilé aux « ténèbres extérieures », et la « seconde naissance » étant en même temps une « illumination⁵ ». Maintenant, si l'on demande pourquoi la caverne est envisagée de cette façon au point de vue initiatique, nous répondrons que la solution de cette question se trouve, d'une part, dans le fait que le symbole de la caverne est complémentaire de celui de la montagne, et, d'autre part, dans le rapport qui unit étroitement le symbolisme de la caverne à celui du cœur ; nous nous proposons de traiter séparément ces deux points

² On pourrait rappeler aussi, à cet égard, le symbolisme du grain de blé dans les mystères d'Éléusis.

³ Cette interprétation unilatérale le conduit à une singulière méprise : il cite, parmi d'autres exemples, le mythe shintoïste de la danse exécutée devant l'entrée d'une caverne pour en faire sortir la « déesse ancestrale » qui s'y était cachée ; malheureusement pour sa thèse, il ne s'agit point là de la « terre-mère », comme il le croit et le dit même expressément, mais bien de la déesse solaire, ce qui est tout à fait différent.

⁴ Dans la maçonnerie, il en est de même de la loge, dont certains ont même rapproché la désignation du mot sanscrit *loka*, ce qui est en effet exact symboliquement, sinon étymologiquement ; mais il faut ajouter que la loge n'est pas assimilée à la caverne, et que l'équivalent de celle-ci se trouve seulement, dans ce cas, au début même des épreuves initiatiques, de sorte qu'il ne s'y attache d'autre sens que celui de lieu souterrain, en rapport direct avec les idées de mort et de « descente ».

⁵ Dans le symbolisme maçonnique également, et pour les mêmes raisons, les « lumières » se trouvent obligatoirement à l'intérieur de la loge ; et le mot *loka*, que nous rappelions tout à l'heure, se rattache aussi directement à une racine dont le sens premier désigne la lumière.

essentiels mais il n'est pas difficile de comprendre, d'après tout ce que nous avons déjà eu l'occasion d'exposer par ailleurs, que ce dont il s'agit est en relation directe avec la figuration même des centres spirituels.

Nous passerons sur d'autres questions qui, si importantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'interviennent ici qu'accessoirement, comme, par exemple, celle de la signification du « rameau d'or » ; il est fort contestable qu'on puisse identifier celui-ci, si ce n'est peut-être sous un aspect très secondaire, au bâton ou à la baguette qui, sous des formes diverses, se rencontrent très généralement dans le symbolisme traditionnel⁶. Sans insister davantage là-dessus, nous examinerons maintenant ce qui concerne le labyrinthe, dont le sens peut paraître plus énigmatique encore, ou tout au moins plus dissimulé, que celui de la caverne, et les rapports qui existent entre celle-ci et celui-là.



Le labyrinthe, ainsi que l'a bien vu M. J. Knight, a une double raison d'être, en ce sens qu'il permet ou interdit, suivant les cas, l'accès à un certain lieu où tous ne doivent pas pénétrer indistinctement ; ceux qui sont « qualifiés » pourront seuls le parcourir jusqu'au bout, tandis que les autres seront empêchés d'y pénétrer ou s'égareront en chemin. On voit immédiatement qu'il y a là l'idée d'une « sélection » qui est en rapport évident avec l'admission à l'initiation ; le parcours du labyrinthe n'est donc proprement, à cet égard, qu'une représentation des épreuves initiatiques ; et il est facile de concevoir que quand il servait effectivement de moyen d'accès à certains sanctuaires, il pouvait être disposé de telle façon que les rites correspondants soient accomplis dans ce parcours même. D'ailleurs, on trouve là aussi l'idée de « voyage », sous l'aspect où elle est assimilée aux épreuves elles-mêmes, ainsi qu'on peut le constater encore actuellement dans certaines formes initiatiques, dans la maçonnerie par exemple, où chacune des épreuves symboliques est précisément désignée comme un « voyage ». Un autre symbolisme équivalent est celui du « pèlerinage » ; et nous rappellerons à ce propos les labyrinthes tracés autrefois sur le dallage de certaines églises, et dont le parcours était considéré comme un « substitut » du pèlerinage en Terre Sainte ; du reste, si le point auquel aboutit ce parcours représente un lieu réservé aux « élus », ce lieu est bien véritablement une « Terre Sainte » au sens initiatique de cette expression ; en d'autres termes, ce point n'est pas autre chose que l'image d'un centre spirituel, comme l'est également tout lieu d'initiation⁷.

⁶ Il serait certainement beaucoup plus juste d'assimiler ce « rameau d'or » au gui druidique et à l'acacia maçonnique, sans parler des « rameaux » de la fête chrétienne qui porte précisément ce nom, en tant que symbole et gage de résurrection et d'immortalité.

⁷ M. J. Knight mentionne ces labyrinthes, mais ne leur attribue qu'une signification simplement religieuse ; il semble ignorer que leur tracé ne relevait aucunement de la doctrine exotérique, mais appartenait exclusivement au symbolisme des organisations initiatiques de constructeurs.

Il va de soi, d'autre part, que l'emploi du labyrinthe comme moyen de défense ou de protection est susceptible d'applications diverses, en dehors du domaine initiatique ; c'est ainsi que l'auteur signale notamment son usage « tactique », à l'entrée de certaines villes antiques et d'autres lieux fortifiés. Seulement, c'est une erreur de croire qu'il s'agit dans ce cas d'un usage purement profane, qui aurait même été le premier en date et qui aurait ensuite suggéré l'idée de l'usage rituel ; il y a là proprement un renversement des rapports normaux, qui est d'ailleurs conforme aux conceptions modernes, mais à celles-ci seulement, et qu'il est donc tout à fait illégitime d'attribuer aux civilisations anciennes. En fait, dans toute civilisation ayant un caractère strictement traditionnel, toutes choses commencent nécessairement par le principe, ou par ce qui en est le plus proche, pour descendre de là à des applications de plus en plus contingentes ; et, en outre, ces dernières mêmes n'y sont jamais envisagées sous le point de vue profane, qui n'est, comme nous l'avons déjà souvent expliqué, que le résultat d'une dégénérescence ayant fait perdre la conscience de leur rattachement au principe. Dans le cas dont il s'agit, on pourrait assez facilement s'apercevoir qu'il y a là autre chose que ce qu'y verraient des « tacticiens » modernes, par la simple remarque que ce mode de défense « labyrinthique » n'était pas employé seulement contre les ennemis humains, mais aussi contre les influences psychiques hostiles, ce qui indique bien qu'il devait avoir en lui-même une valeur rituelle⁸. Mais il y a plus encore : la fondation des villes, le choix de leur emplacement et le plan suivant lequel elles étaient construites, étaient soumis à des règles qui relevaient essentiellement de la « science sacrée », et qui par conséquent étaient fort loin de ne répondre qu'à des fins « utilitaires », du moins dans le sens exclusivement matériel qu'on donne actuellement à ce mot ; si complètement étrangères que soient ces choses à la mentalité de nos contemporains, il faut pourtant bien en tenir compte, faute de quoi ceux qui étudient les vestiges des civilisations anciennes ne pourront jamais comprendre le vrai sens et la raison d'être de ce qu'ils y constatent, même pour ce qui correspond simplement à ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui le domaine de la « vie ordinaire », mais qui alors avait aussi en réalité un caractère proprement rituel et traditionnel.

Quant à l'origine du nom même du labyrinthe, elle est assez obscure et a donné lieu à bien des discussions ; il semble bien que, contrairement à ce que certains ont pensé, il ne se rattache pas directement à celui de la *labrys* ou double hache crétoise, mais que l'un et l'autre dérivent également d'un même mot fort ancien désignant la pierre (racine *la*, d'où *laos* en grec, *lapis* en latin), de telle sorte que, étymologiquement, le labyrinthe pourrait en somme n'être pas autre chose qu'une construction de pierre, appartenant au genre de constructions dites « cyclopéennes ». Cependant, ce n'est là que la signification la plus extérieure de ce nom, qui, en un sens plus profond, se relie à tout l'ensemble du symbolisme de la pierre, dont nous

⁸ Nous n'insisterons pas, pour ne pas trop nous écarter du sujet, sur la marche « labyrinthique » de certaines processions et « danses rituelles » qui, présentant avant tout le caractère de rites de protection ou « apotropiques », comme le dit l'auteur, se rattachent directement par là au même ordre de considération : il s'agit essentiellement d'arrêter et de détourner les influences maléfiques, par une « technique » basée sur la connaissance de certaines lois suivant lesquelles celles-ci exercent leur action.

avons eu à parler à diverses reprises, soit à propos des « bétyles », soit à propos des « pierres de foudre » (identifiées précisément à la hache de pierre ou *labrys*), et qui présente encore bien d'autres aspects. M. J. Smith l'a tout au moins entrevu, car il fait allusion aux hommes « nés de la pierre » (ce qui, notons-le en passant, donne l'explication du mot grec *laos*), dont la légende de Deucalion offre l'exemple le plus connu : ceci se rapporte à une certaine période dont une étude plus précise, si elle était possible, permettrait assurément de donner au soi-disant « âge de pierre » un tout autre sens que celui que lui attribuent les préhistoriens. Nous sommes d'ailleurs ramené par là à la caverne, qui, en tant qu'elle est creusée dans le roc, naturellement ou artificiellement, tient aussi d'assez près au même symbolisme⁹ ; mais nous devons ajouter que ce n'est pas une raison pour supposer que le labyrinthe lui-même ait dû forcément être aussi creusé dans le roc : bien qu'il ait pu en être ainsi dans certains cas, ce n'est là qu'un élément accidentel, pourrait-on dire, et qui ne saurait entrer dans sa définition même, car, quels que soient les rapports de la caverne et du labyrinthe, il importe pourtant de ne pas les confondre, surtout quand il s'agit de la caverne initiatique, que nous avons ici en vue d'une façon plus particulière.

En effet, il est bien évident que, si la caverne est le lieu où s'accomplit l'initiation même, le labyrinthe, lieu des épreuves préalables, ne peut être rien de plus que le chemin qui y conduit, en même temps que l'obstacle qui en interdit l'approche aux profanes « non qualifiés ». Nous rappellerons d'ailleurs que, à Cumes, c'est sur les portes qu'était représenté le labyrinthe, comme si, d'une certaine façon, cette figuration tenait lieu ici du labyrinthe lui-même¹⁰ ; et l'on pourrait dire qu'Énée, pendant qu'il s'arrête à l'entrée pour la considérer, parcourt en effet le labyrinthe mentalement, sinon corporellement. D'autre part, il ne semble pas que ce mode d'accès ait toujours été exclusivement réservé à des sanctuaires établis dans des cavernes ou assimilés symboliquement à celles-ci, puisque, comme nous l'avons déjà expliqué, ce n'est pas là un trait commun à toutes les formes traditionnelles ; et la raison d'être du labyrinthe, telle qu'elle a été définie plus haut, peut convenir également bien aux abords de tout lieu d'initiation, de tout sanctuaire destiné aux « mystères » et non pas aux rites publics. Cette réserve faite, il y a cependant une raison de penser que, à l'origine tout au moins, l'usage du labyrinthe a dû être lié plus spécialement à celui de la caverne initiatique : c'est que l'un et l'autre paraissent avoir appartenu tout d'abord aux mêmes formes traditionnelles, celles de cette époque des « hommes de pierre » à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure ; ils auraient donc commencé ainsi par être étroitement unis, bien qu'ils ne le soient pas demeurés invariablement dans toutes les formes ultérieures.

⁹ Les cavernes préhistoriques furent vraisemblablement, non des habitations comme on le croit d'ordinaire, mais les sanctuaires des « hommes de pierre », entendus au sens que nous venons d'indiquer ; c'est donc dans les formes traditionnelles de la période dont il s'agit que la caverne aurait reçu, en rapport avec une certaine « occultation » de la connaissance, le caractère de symbole des centres spirituels, et par suite de lieu d'initiation.

¹⁰ Un cas similaire, à cet égard, est celui de figures « labyrinthiques » tracées sur les murs, dans la Grèce antique, pour interdire l'accès des maisons aux influences maléfiques.

Si nous considérons le cas où le labyrinthe est en connexion avec la caverne, celle-ci, qu'il entoure de ses replis et à laquelle il aboutit finalement, occupe par là même, dans l'ensemble ainsi constitué, le point le plus intérieur et central, ce qui correspond bien à l'idée du centre spirituel, et ce qui concorde également avec le symbolisme équivalent du cœur, sur lequel nous nous proposons de revenir. Il faut encore remarquer que lorsque la même caverne est à la fois le lieu de la mort initiatique et celui de la « seconde naissance », elle doit dès lors être regardée comme donnant accès, non pas seulement aux domaines souterrains ou « infernaux », mais aussi aux domaines supra-terrestres ; ceci encore répond à la notion du point central, qui est, tant dans l'ordre macrocosmique que dans l'ordre microcosmique, celui où s'effectue la communication avec tous les états supérieurs et inférieurs ; et c'est seulement ainsi que la caverne peut être, comme nous l'avons dit, l'image complète du monde, en tant que tous ces états doivent s'y refléter également ; s'il en était autrement, l'assimilation de sa voûte au ciel serait absolument incompréhensible. Mais, d'autre part, si c'est dans la caverne même que, entre la mort initiatique et la « seconde naissance », s'accomplit la « descente aux Enfers », on voit qu'il faudrait bien se garder de considérer celle-ci comme représentée par le parcours du labyrinthe, et alors on peut encore se demander à quoi ce dernier correspond en réalité : ce sont les « ténèbres extérieures », auxquelles nous avons déjà fait allusion, et auxquelles s'applique parfaitement l'état d'« errance », s'il est permis d'employer ce mot, dont un tel parcours est l'exacte expression. Cette question des « ténèbres extérieures » pourrait donner lieu encore à d'autres précisions, mais ceci nous entraînerait en dehors des limites de la présente étude ; nous pensons d'ailleurs en avoir dit assez pour montrer, d'une part, l'intérêt que présentent des recherches comme celles qui sont exposées dans le livre de M. J. Knight, mais aussi d'autre part, la nécessité, pour en mettre au point les résultats et pour en saisir la véritable portée, d'une connaissance proprement « technique » de ce dont il s'agit, connaissance sans laquelle on ne parviendra jamais qu'à des reconstitutions hypothétiques et incomplètes, qui, même dans la mesure où elles ne seront pas faussées par quelque idée préconçue, demeureront aussi « mortes » que les vestiges mêmes qui en auront été le point de départ.

XXIX

Le Cœur et la Caverne

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1937.

Nous avons fait allusion précédemment à la relation étroite qui existe entre le symbolisme de la caverne et celui du cœur, et qui explique le rôle joué par la caverne au point de vue initiatique, en tant que représentation d'un centre spirituel. En effet, le cœur est essentiellement un symbole du centre, qu'il s'agisse d'ailleurs du centre d'un être ou, analogiquement, de celui d'un monde, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'on se place au point de vue microcosmique ou au point de vue macrocosmique ; il est donc naturel, en vertu de cette relation, que la même signification s'attache également à la caverne ; mais c'est cette connexion symbolique elle-même qu'il s'agit maintenant d'expliquer plus complètement.

La « caverne du cœur » est une expression traditionnelle connue : le mot *guhâ*, en sanscrit, désigne généralement une caverne, mais il s'applique également à la cavité interne du cœur, et par suite au cœur lui-même ; c'est cette « caverne du cœur » qui est le centre vital en lequel réside, non seulement *jîvâtma*, mais aussi *Âtmâ* inconditionné, qui est en réalité identique à *Brahma* lui-même, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs¹. Ce mot *guhâ* est dérivé de la racine *guh*, dont le sens est « couvrir » ou « cacher », sens qui est aussi celui d'une autre racine similaire *gup*, d'où *gupta* qui s'applique à tout ce qui a un caractère secret, à tout ce qui ne se manifeste pas à l'extérieur : c'est l'équivalent du grec *Kruptos*, d'où le mot « crypte » qui est synonyme de caverne. Ces idées se rapportent au centre, en tant que celui-ci est considéré comme le point le plus intérieur, et par conséquent le plus caché ; en même temps, elles se réfèrent aussi au secret initiatique, soit en lui-même, soit en tant qu'il est symbolisé par la disposition du lieu où s'accomplit l'initiation, lieu caché ou « couvert² », c'est-à-dire inaccessible aux profanes, que l'accès en soit défendu par une structure « labyrinthique » ou de toute autre façon (comme, par exemple, les « temples sans portes » de l'initiation extrême-orientale), et toujours regardé comme une image du centre.

¹ *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III (voir *Chhândogya Upanishad*, 3^{ème} Prapâthaka, 14^{ème} Khanda, shruti 3, et 8^{ème} Prapâthaka, 1^{er} Khanda, shruti 1).

² Cf. l'expression maçonnique « être à couvert ».

D'autre part, il importe de remarquer que ce caractère caché ou secret, en ce qui concerne les centres spirituels ou leur figuration, implique que la vérité traditionnelle elle-même, dans son intégralité, n'est plus accessible à tous les hommes indistinctement, ce qui indique qu'il s'agit d'une époque d'« obscurisation » au moins relative ; ceci permet de « situer » un tel symbolisme dans le cours du processus cyclique ; mais c'est là un point sur lequel nous aurons à revenir plus complètement en étudiant les rapports de la montagne et de la caverne, en tant que l'une et l'autre sont prises comme symboles du centre. Pour le moment, nous nous contenterons d'indiquer, à cet égard, que le schéma du cœur est un triangle dont la pointe est dirigée vers le bas (le « triangle du cœur » est encore une autre expression traditionnelle) ; et ce même schéma est aussi appliqué à la caverne, tandis que celui de la montagne, ou de la pyramide qui lui équivaut, est au contraire un triangle dont la pointe est dirigée vers le haut ; cela montre qu'il s'agit d'un rapport inverse, et aussi complémentaire en un certain sens. Nous ajouterons, au sujet de cette représentation du cœur et de la caverne par le triangle inversé, que c'est là un des cas où il ne s'attache évidemment à celui-ci aucune idée de « magie noire », contrairement à ce que prétendent trop souvent ceux qui n'ont du symbolisme qu'une connaissance tout à fait insuffisante.

Cela dit, revenons à ce qui, suivant la tradition hindoue, est caché dans la « caverne du cœur » : c'est le principe même de l'être, qui, dans cet état d'« enveloppement » et par rapport à la manifestation, est comparé à ce qu'il y a de plus petit (le mot *dahara*, désignant la cavité où il réside, se réfère aussi à cette même idée de petitesse), alors qu'il est en réalité ce qu'il y a de plus grand, de même que le point est spatialement infime et même nul, bien qu'il soit le principe par lequel est produit tout l'espace, ou de même encore que l'unité apparaît comme le plus petit des nombres, bien qu'elle les contienne tous principiellement et produise d'elle-même toute leur série indéfinie. Ici encore, nous trouvons donc l'expression d'un rapport inverse en tant que le principe est envisagé selon deux points de vue différents ; de ces deux points de vue, celui de l'extrême petitesse concerne son état caché et en quelque sorte « invisible », qui n'est encore pour l'être qu'une « virtualité », mais à partir duquel s'effectuera le développement spirituel de cet être ; c'est donc là qu'est proprement le « commencement » (*initium*) de ce développement, ce qui est en relation directe avec l'initiation, entendue suivant le sens étymologique de ce terme ; et c'est précisément à ce point de vue que la caverne peut être regardée comme le lieu de la « seconde naissance ». À cet égard, nous trouvons des textes tels que celui-ci : « Sache que cet *Agni*, qui est le fondement du monde éternel (principiel), et par lequel celui-ci peut être atteint, est caché dans la caverne (du cœur)³ », ce qui se réfère, dans l'ordre microcosmique, à la « seconde naissance », et aussi, par transposition dans l'ordre macrocosmique, à son analogue qui est la naissance de l'*Avatâra*.

Nous avons dit que ce qui réside dans le cœur est à la fois *jîvâtâmâ*, au point de vue de la manifestation individuelle, et *Âtmâ* inconditionné ou *Paramâtâmâ*, au point

³ *Katha Upanishad*, [1^{er} Adhyâya], 1^{ère} Vallî, shruti 14.

de vue principal ; ces deux ne sont distingués qu'en mode illusoire, c'est-à-dire relativement à la manifestation elle-même, et ils ne sont qu'un dans la réalité absolue. Ce sont « les deux qui sont entrés dans la caverne », et qui, en même temps, sont dits aussi « demeurer sur le plus haut sommet », si bien que les deux symbolismes de la montagne et de la caverne se trouvent ici réunis⁴. Le texte ajoute que « ceux qui connaissent *Brahma* les appellent ombre et lumière » ; ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de *Nara-nârâyana*, dont nous avons parlé à propos de l'*Âtmâ-Gîtâ*, en citant précisément ce même texte : *Nara*, l'humain ou le mortel, qui est *jîvâtmâ*, est assimilé à *Arjuna*, et *Nârâyana*, le divin ou l'immortel, qui est *Paramâtmâ*, est assimilé à *Krishna* ; or, suivant leur sens propre, le nom de *Krishna* désigne la couleur sombre et celui d'*Arjuna* la couleur claire, soit respectivement la nuit et le jour, en tant qu'on les considère comme représentant le non-manifesté et le manifesté⁵. Un symbolisme exactement semblable sous ce rapport se retrouve ailleurs avec les Dioscures, mis d'autre part en relation avec les deux hémisphères, l'un obscur et l'autre éclairé, ainsi que nous l'avons indiqué en étudiant la signification de la « double spirale* ». D'un autre côté, ces « deux », c'est-à-dire *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*, sont aussi les « deux oiseaux » dont il est question dans d'autres textes comme « résidant sur un même arbre » (de même qu'*Arjuna* et *Krishna* sont montés sur un même char), et qui sont dits « inséparablement unis » parce que, comme nous le disions plus haut, ils ne sont réellement qu'un et ne se distinguent qu'illusoirement⁶ ; il importe de remarquer ici que le symbolisme de l'arbre est essentiellement « axial » comme celui de la montagne ; et la caverne, en tant qu'elle est regardée comme située sous la montagne ou à l'intérieur même de celle-ci, se trouve aussi sur l'axe, car, dans tous les cas, et de quelque façon que les choses soient envisagées, c'est toujours là qu'est nécessairement le centre, qui est le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel.

Avant de quitter ce sujet, nous signalerons une remarque linguistique à laquelle il ne faut peut-être pas attacher une trop grande importance, mais qui est tout au moins curieuse : le mot égyptien *hor*, qui est le nom même d'*Horus*, semble signifier proprement « cœur » ; *Horus* serait donc ainsi le « Cœur du Monde », suivant une désignation qui se retrouve dans la plupart des traditions, et qui convient d'ailleurs parfaitement à l'ensemble de son symbolisme, pour autant qu'il est possible de se rendre compte de celui-ci. On pourrait être tenté, à première vue, de rapprocher ce mot *hor* du latin *cor*, qui a le même sens, et cela d'autant plus que, dans les différentes langues, les racines similaires qui désignent le cœur se rencontrent à la fois avec l'aspirée et avec la gutturale comme lettre initiale : ainsi, d'une part, *hrid* ou *hridaya* en sanscrit, *heart* en anglais, *herz* en allemand, et, d'autre part, *kêr* ou *kardion* en grec, et *cor* lui-même (au génitif *cordis*) en latin ; mais la racine commune

⁴ *Katha Upanishad*, [1^{er} Adhyâya,] 3^{ème} Vallî, shruti 1 (cf. *Brahma-Sûtras*, 1^{er} Adhyâya, 2^{ème} Pâda, sûtras 11-12).

⁵ Cf. Ananda Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* et *Angel and Titan, an essay in Vedic Ontology*.

* [Études Traditionnelles, mars 1936 ; article repris dans *La Grande Triade*, ch. V.]

⁶ *Mundaka Upanishad*, 3^{ème} Mundaka, 1^{er} Khanda, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4^{ème} Adhyâya, shruti 6.

de tous ces mots, y compris le dernier, est en réalité HRD ou KRD, et il ne semble pas qu'il puisse en être ainsi dans le cas du mot *hor*, de sorte qu'il s'agirait ici, non pas d'une réelle identité de racine, mais seulement d'une sorte de convergence phonétique, qui n'en est pas moins assez singulière. Mais voici qui est peut-être plus remarquable, et qui en tout cas se rattache directement à notre sujet : en hébreu, le mot *hor* ou *hûr*, écrit avec la lettre *heth*, signifie « caverne » ; nous ne voulons pas dire qu'il y ait un lien étymologique entre les deux mots hébreu et égyptien, quoiqu'ils puissent à la rigueur avoir une origine commune plus ou moins lointaine ; mais peu importe au fond, car quand on sait qu'il ne peut y avoir nulle part rien qui soit purement fortuit, le rapprochement n'en apparaît pas moins comme assez digne d'intérêt. Ce n'est pas tout : en hébreu également, *hor* ou *har*, écrit cette fois avec la lettre *hé*, signifie « montagne » ; si l'on remarque que *heth* est, dans l'ordre des aspirées, un renforcement ou un durcissement de *hé*, ce qui marque en quelque sorte une « compression », et que d'ailleurs cette lettre exprime par elle-même, idéographiquement, une idée de limite ou de clôture, on voit que, par le rapport même des deux mots, la caverne est indiquée comme le lieu renfermé à l'intérieur de la montagne, ce qui est exact littéralement aussi bien que symboliquement ; et nous nous trouvons ainsi ramené encore une fois aux rapports de la montagne et de la caverne, que nous aurons à examiner maintenant plus particulièrement.

XXX

La Montagne et la Caverne

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier 1938.

Il existe donc un rapport étroit entre la montagne et la caverne, en tant que l'une et l'autre sont prises comme symboles des centres spirituels, comme le sont d'ailleurs aussi, pour des raisons évidentes, tous les symboles « axiaux » ou « polaires » dont la montagne est précisément un des principaux. Nous rappellerons que, à cet égard, la caverne doit être regardée comme située sous la montagne ou à son intérieur, de façon à se trouver également dans l'axe, ce qui renforce encore le lien existant entre ces deux symboles, qui sont en quelque sorte complémentaires l'un de l'autre. Il faut cependant remarquer aussi, pour les « situer » exactement l'un par rapport à l'autre, que la montagne a un caractère plus « primordial » que la caverne : cela résulte du fait qu'elle est visible à l'extérieur, qu'elle est même, pourrait-on dire, ce qu'il y a de plus visible de toutes parts, tandis que la caverne est au contraire, comme nous l'avons dit, un lieu essentiellement caché et fermé. On peut facilement déduire de là que la représentation du centre spirituel par la montagne correspond proprement à la période originelle de l'humanité terrestre, pendant laquelle la vérité était intégralement accessible à tous (d'où le nom de *Satya-Yuga*, et le sommet de la montagne est alors *Satya-Loka* ou le « lieu de la vérité ») ; mais, lorsque, par suite de la marche descendante du cycle, cette même vérité ne fut plus à la portée que d'une « élite » plus ou moins restreinte (ce qui coïncide avec le début de l'initiation entendue dans son sens le plus strict) et devint cachée à la majorité des hommes, la caverne fut un symbole plus approprié pour le centre spirituel et, par suite, pour les sanctuaires initiatiques qui en sont des images. Par un tel changement, le centre, pourrait-on dire, n'abandonna pas la montagne, mais se retira seulement de son sommet à son intérieur ; d'autre part, ce même changement est en quelque sorte un « renversement », par lequel, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, le « monde céleste » (auquel se réfère l'élévation de la montagne au-dessus de la surface terrestre) est devenu en un certain sens le « monde souterrain » (bien qu'en réalité ce ne soit pas lui qui ait changé, mais les conditions du monde extérieur, et par conséquent son rapport avec celui-ci) ; et ce « renversement » se trouve figuré par les schémas respectifs de la montagne et de la caverne, qui expriment en même temps leur complémentarisme.

Comme nous l'avons dit précédemment, le schéma de la montagne, ainsi que de la pyramide et du tertre qui en sont des équivalents, est un triangle dont le sommet est dirigé vers le haut ; celui de la caverne, au contraire, est un triangle dont le

sommet est dirigé vers le bas, donc qui est inversé par rapport à celui-là. Ce triangle inversé est également le schéma du cœur¹, et de la coupe qui lui est généralement assimilée dans le symbolisme, ainsi que nous l'avons montré notamment en ce qui concerne le Saint Graal². Ajoutons que ces derniers symboles et leurs similaires, à un point de vue plus général, se réfèrent au principe passif ou féminin de la manifestation universelle, ou à quelqu'un de ses aspects³, tandis que ceux qui sont schématisés par le triangle droit se rapportent au principe actif ou masculin ; il s'agit donc bien là d'un véritable complémentarisme. D'autre part, si l'on dispose les deux triangles l'un au-dessous de l'autre, ce qui correspond à la situation de la caverne sous la montagne, on voit que le second peut être considéré comme le reflet du premier (fig. 1) ; et cette idée de reflet convient bien au rapport d'un symbole dérivé à un symbole primordial, suivant ce que nous avons dit tout à l'heure de la relation de la montagne et de la caverne en tant que représentations successives du centre spirituel des différentes phases du développement cyclique.

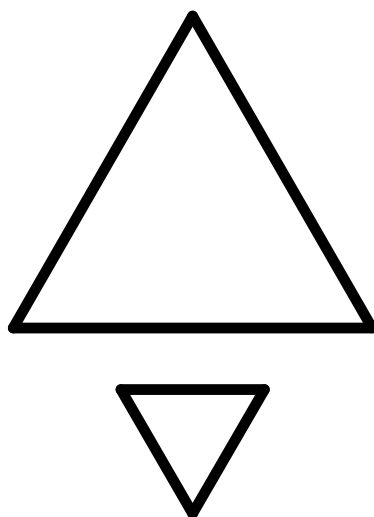


Fig. 1

On pourrait s'étonner que nous figurions ici le triangle inversé plus petit que le triangle droit, car, dès lors qu'il en est le reflet, il semblerait qu'il doit lui être égal ; mais une telle différence dans les proportions n'est pas une chose exceptionnelle dans le symbolisme : ainsi, dans la Kabbale hébraïque, le « Macroprosope » ou « Grand Visage » a pour reflet le « Microprosope » ou « Petit Visage ». De plus, il y a à cela, dans le cas présent, une raison plus particulière : nous avons rappelé, au sujet du rapport de la caverne et du cœur, le texte des *Upanishads* où il est dit que le Principe, qui réside au « centre de l'être », est « plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet », mais aussi, en même temps,

¹ On peut rapporter à cette figuration le fait que le nom arabe du cœur (*qalb*) signifie proprement qu'il est en position « renversée » (*maqlûb*) (cf. T. Burckhardt, *Du Barzakh*, dans les *Études Traditionnelles*, décembre 1937).

² Dans l'Égypte ancienne, le vase était l'hiéroglyphe du cœur. La « coupe » du Tarot correspond aussi au « cœur » des cartes ordinaires.

³ Le triangle inversé est, dans l'Inde, un des principaux symboles de la *Shakti* ; il est aussi celui des Eaux primordiales.

« plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère (ou le monde intermédiaire), plus grand que le ciel, plus grand que tous ces mondes ensemble⁴ » ; or, dans le rapport inverse des deux symboles que nous considérons présentement, c'est la montagne qui correspond ici à l'idée de « grandeur », et la caverne (ou la cavité du cœur) à celle de « petitesse ». L'aspect de la « grandeur » se réfère d'ailleurs à la réalité absolue, et celui de la « petitesse » aux apparences relatives à la manifestation ; il est donc parfaitement normal que le premier soit représenté ici par le symbole qui correspond à une condition « primordiale⁵ », et le second par celui qui correspond à une condition ultérieure d'« obscuration » et d'« enveloppement » spirituel.

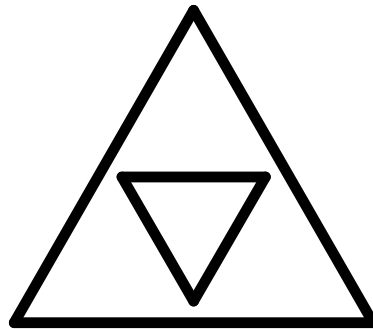


Fig. 2

Si l'on veut représenter la caverne comme située à l'intérieur même (ou au cœur, pourrait-on dire) de la montagne, il suffit de transporter le triangle inversé à l'intérieur du triangle droit de telle façon que leurs centres coïncident (fig. 2) ; il doit alors nécessairement être plus petit pour y être contenu tout entier, mais, à part cette différence, l'ensemble de la figure ainsi obtenue est manifestement identique au symbole du « Sceau de Salomon », où les deux triangles opposés représentent également deux principes complémentaires, dans les diverses applications dont ils sont susceptibles. D'autre part, si l'on fait les côtés du triangle inversé égaux à la moitié de ceux du triangle droit (nous les avons faits un peu moindres pour que les deux triangles apparaissent entièrement détachés l'un de l'autre, mais, en fait, il est évident que l'entrée de la caverne doit se trouver à la surface même de la montagne, donc que le triangle qui la représente devrait réellement toucher le contour de l'autre)⁶, le petit triangle divisera la surface du grand en quatre parties égales, dont l'une sera le triangle inversé lui-même, tandis que les trois autres seront des triangles droits ; cette dernière considération, ainsi que celle de certaines relations numériques qui s'y rattachent, n'a pas, à vrai dire, de rapport direct avec notre présent sujet, mais nous aurons sans doute l'occasion de la retrouver par la suite au cours d'autres études.

⁴ *Chhândogya Upanishad*, 3^{ème} Prapâthaka, 14^{ème} Khanda, shruti 3.

⁵ On sait que Dante situe le Paradis terrestre au sommet d'une montagne ; cette situation est donc bien celle du centre spirituel dans l'« état primordial » de l'humanité.

⁶ On pourra remarquer, d'après le même schéma, que, si la montagne est remplacée par la pyramide, la chambre intérieure de celle-ci est l'équivalent exact de la caverne.

XXXI

Le Cœur et l'Œuf du Monde

Publié dans les Études Traditionnelles, février 1938.

Après toutes les considérations exposées précédemment sur les divers aspects du symbolisme de la caverne, il nous reste encore à traiter un autre point important : ce sont les rapports de ce même symbole avec celui de l'« Œuf du Monde » ; mais pour que ceci puisse être bien compris et rattaché plus directement à ce que nous avons dit jusqu'ici, nous devons parler tout d'abord des rapports symboliques du cœur avec l'« Œuf du Monde ». On pourrait peut-être s'en étonner à première vue et ne discerner rien d'autre qu'une certaine similitude de forme entre le cœur et l'œuf ; mais cette similitude elle-même ne peut avoir de véritable signification que s'il existe des relations plus profondes ; or, le fait que l'omphalos et le bétyle, qui sont incontestablement des symboles du centre, sont souvent de forme ovoïde, comme l'était notamment l'*Omphalos* de Delphes¹, montre bien qu'il doit en être ainsi et c'est là ce qu'il nous faut expliquer maintenant.

À cet égard, ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que l'« Œuf du Monde » est la figure, non pas du « cosmos » dans son état de pleine manifestation, mais de ce à partir de quoi s'effectuera son développement ; et, si ce développement est représenté comme une expansion s'accomplissant dans toutes les directions à partir de son point de départ, il est évident que ce point de départ coïncidera nécessairement avec le centre même ; ainsi, l'« Œuf du Monde » est donc bien « central » par rapport au « cosmos »². La figure biblique du Paradis terrestre, qui est aussi le « Centre du Monde », est celle d'une enceinte circulaire, qui peut être regardée comme la coupe horizontale d'une forme ovoïde aussi bien que sphérique ; ajoutons que, en fait, la différence entre ces deux formes consiste essentiellement en ce que celle de la sphère, s'étendant également en tous sens à partir de son centre, est véritablement la forme primordiale, tandis que celle de l'œuf correspond à un état déjà différencié, dérivant du précédent par une sorte de « polarisation » ou de

¹ Nous avons examiné plus spécialement ces symboles dans *Le Roi du Monde* ; nous y avons signalé aussi que, dans d'autres cas, ils revêtent la forme conique, qui est en rapport direct avec le symbole de la montagne, de sorte qu'on retrouve encore ici les deux figurations complémentaires dont nous avons parlé dernièrement.

² Le symbole du fruit a aussi, sous ce rapport, la même signification que celui de l'œuf ; nous y reviendrons sans doute dans la suite de ces études [voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLIII] ; et nous ferons remarquer dès maintenant que ce symbole a en outre un lien évident avec celui du « jardin », donc du Paradis terrestre.

dédoublement du centre³ ; cette « polarisation » peut d'ailleurs être considérée comme s'effectuant dès que la sphère accomplit un mouvement de rotation autour d'un axe déterminé, puisque, à partir de ce moment, toutes les directions de l'espace ne jouent plus uniformément le même rôle ; et ceci marque précisément le passage de l'une à l'autre de ces deux phases successives du processus cosmogonique qui sont symbolisées respectivement par la sphère et par l'œuf⁴.

Cela dit, il ne reste en somme qu'à montrer que ce qui est contenu dans l'« Œuf du Monde » est réellement identique à ce qui, comme nous l'avons dit précédemment, est aussi contenu symboliquement dans le cœur, et dans la caverne en tant que celle-ci en est l'équivalent. Il s'agit ici de ce « germe » spirituel qui, dans l'ordre macrocosmique, est désigné par la tradition hindoue comme *Hiranyagarbha*, c'est-à-dire littéralement l'« embryon d'or⁵ » ; or, ce « germe » est bien véritablement l'*Avatâra* primordial⁶, et nous avons vu que le lieu de la naissance de l'*Avatâra*, aussi bien que de ce qui y correspond au point de vue microcosmique, est précisément représenté par le cœur ou la caverne. On pourrait peut-être objecter que, dans le texte que nous avons cité alors⁷, ainsi d'ailleurs qu'en beaucoup d'autres cas, l'*Avatâra* est expressément désigné comme *Agni*, tandis qu'il est dit que c'est *Brahmâ* qui s'enveloppe dans l'« Œuf du Monde », appelé pour cette raison *Brahmânda*, pour y naître comme *Hiranyagarbha* ; mais, outre que les différents noms ne désignent en réalité que divers attributs divins, qui sont toujours forcément en connexion les uns avec les autres, et non point des entités séparées, il y a lieu de remarquer plus spécialement ici que, l'or étant considéré comme la « lumière minérale » et le « soleil des métaux », la désignation même de *Hiranyagarbha* le caractérise effectivement comme un principe de nature ignée ; et cette raison s'ajoute encore à sa position centrale pour le faire assimiler symboliquement au Soleil, qui, du reste, est également dans toutes les traditions une des figures du « Cœur du Monde ».

Pour passer de là à l'application microcosmique, il suffit de rappeler l'analogie qui existe entre le *pinda*, embryon subtil de l'être individuel, et le *Brahmânda* ou l'« Œuf du Monde⁸ » ; et ce *pinda*, en tant que « germe » permanent et indestructible de l'être, s'identifie par ailleurs au « noyau d'immortalité », qui est appelé *luz* dans la tradition hébraïque⁹. Il est vrai que, en général, le *luz* n'est pas indiqué comme situé

³ C'est ainsi que, en géométrie plane, le centre unique du cercle, en se dédoublant, donne naissance aux deux foyers d'une ellipse ; ce même dédoublement est aussi figuré très nettement dans le symbole extrême-oriental de l'*Yin-yang*, qui n'est pas sans rapport non plus avec celui de l'« Œuf du Monde ».

⁴ Signalons encore, à propos de la forme sphérique, que, dans la tradition islamique, la sphère de pure lumière primordiale est la *Rûh mohammediyah*, qui est aussi le « Cœur du Monde » ; et le « cosmos » tout entier est vivifié par les « pulsations » de cette sphère, qui est proprement le *barzakh* par excellence (voir à ce sujet l'article de T. Burckhardt dans les *Études Traditionnelles*, décembre 1937).

⁵ Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII.

⁶ À ceci se rattache également la désignation du Christ comme « germe » dans divers textes des Écritures, dont nous reparlerons peut-être en une autre occasion [voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII].

⁷ *Katha Upanishad*, 1^{er} Vallî, shruti 14.

⁸ *Yathâ pinda tathâ Brahmânda* (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII et XIX).

⁹ Pour plus de développements, sur ce point, nous renverrons encore au *Roi du Monde* ; on peut noter aussi que l'assimilation de la « seconde naissance » à une « germination » du *luz* rappelle nettement la description taoïste du processus initiatique comme « endogénie de l'immortel ».

dans le cœur, ou que du moins ce n'est là qu'une des différentes localisations dont il est susceptible, dans sa correspondance avec l'organisme corporel, et que ce n'est pas celle qui se rapporte au cas le plus habituel ; mais elle ne s'en trouve pas moins exactement, parmi les autres, là où elle doit être d'après tout ce qui a déjà été dit, c'est-à-dire là où le *luz* est en relation immédiate avec la « seconde naissance ». En effet, ces localisations, qui sont aussi en rapport avec la doctrine hindoue des *chakras*, se réfèrent à autant de conditions de l'être humain ou de phases de son développement spirituel : à la base de la colonne vertébrale, c'est l'état de « sommeil » où se trouve le *luz* chez l'homme ordinaire¹⁰ ; dans le cœur, c'est la phase initiale de sa « germination », qui est proprement la « seconde naissance » ; à l'œil frontal, c'est la perfection de l'état humain, c'est-à-dire la réintégration dans l'« état primordial » ; enfin, à la couronne de la tête, c'est le passage aux états supra-individuels ; et nous retrouverons encore la correspondance exacte de ces diverses étapes quand nous reviendrons au symbolisme de la caverne initiatique¹¹.

¹⁰ Le serpent enroulé autour de l'« Œuf du Monde », et figuré parfois autour de l'*Omphalos* et du bétyle, est, à cet égard, *Kundalinî* enroulée autour du « noyau d'immortalité », qui est aussi en rapport avec le symbolisme de la « pierre noire » ; à cette position « inférieure » du *luz*, il est fait directement allusion dans la formule hermétique : *Visita inferiora terræ rectificando invenies occultum lapidem* ; la « rectification » est ici le « redressement » qui marque, après la « descente », le début du mouvement ascensionnel, correspondant au réveil de *Kundalinî*, et le complément de la même formule désigne en outre cette « pierre cachée » comme *veram medicinam*, ce qui l'identifie aussi à l'*amrita*, nourriture ou breuvage d'immortalité.

¹¹ Notons encore que la désignation de l'« embryon d'or » suggère un certain rapport avec le symbolisme alchimique, que confirment d'ailleurs des rapprochements tels que ceux que nous avons indiqués dans la note précédente ; et nous verrons aussi, à cet égard, que la caverne initiatique correspond d'une façon remarquable à l'*athanor* hermétique ; il n'y a pas lieu de s'étonner de ces similitudes, car le processus du « Grand Œuvre », entendu dans son véritable sens, n'est pas autre chose au fond que le processus même de l'initiation.

XXXII

La Caverne et l'Œuf du Monde

Publié dans les Études Traditionnelles, mars 1938.

La caverne initiatique, avons-nous dit précédemment, est considérée comme une image du monde ; mais, d'autre part, en raison de son assimilation symbolique avec le cœur, elle en représente plus particulièrement le lieu central. Il peut sembler qu'il y ait là deux points de vue différents, mais, en réalité, ils ne se contredisent aucunement, et ce que nous avons exposé au sujet de l'« Œuf du Monde » suffit à les concilier, et même à les identifier en un certain sens : en effet, l'« Œuf du Monde » est central par rapport au « cosmos », et, en même temps, il contient en germe tout ce que celui-ci contiendra à l'état pleinement manifesté ; toutes choses se trouvent donc dans l'« Œuf du Monde », mais dans un état d'« enveloppement » qui précisément est figuré aussi, comme nous l'avons expliqué, par la situation même de la caverne, par son caractère de lieu caché et fermé. Les deux moitiés en lesquelles se divise l'« Œuf du Monde », suivant un des aspects les plus habituels de son symbolisme, deviennent respectivement le ciel et la terre ; dans la caverne également, le sol correspond à la terre et la voûte au ciel ; il n'y a donc dans tout cela rien qui ne soit parfaitement cohérent et normal.

Maintenant, il reste encore à envisager une autre question particulièrement importante au point de vue initiatique : nous avons parlé de la caverne comme lieu de la « seconde naissance » ; mais il y a une distinction essentielle à faire entre cette « seconde naissance » et la « troisième naissance », distinction qui correspond en somme à celle de l'initiation aux « petits mystères » et aux « grands mystères » ; si la « troisième naissance » est représentée aussi comme s'accomplissant dans la caverne, comment le symbolisme de celle-ci s'y adaptera-t-il ? La « seconde naissance », qui est proprement ce qu'on peut appeler la « régénération psychique », s'opère dans le domaine des possibilités subtiles de l'individualité humaine ; la « troisième naissance », au contraire, s'effectuant directement dans l'ordre spirituel et non plus psychique, est l'accès au domaine des possibilités supra-individuelles. L'une est donc proprement une « naissance dans le cosmos » (à laquelle correspond, comme nous l'avons dit, dans l'ordre macrocosmique, la naissance de l'*Avatâra*), et, par conséquent, il est logique qu'elle soit figurée comme ayant lieu entièrement à l'intérieur de la caverne ; mais l'autre est une « naissance hors du cosmos », et à cette

« sortie de cosmos », suivant l'expression d'Hermès¹, doit correspondre, pour que le symbolisme soit complet, une sortie finale de la caverne, celle-ci contenant seulement les possibilités qui sont incluses dans le « cosmos », possibilités que l'initié doit précisément dépasser dans cette nouvelle phase du développement de son être, dont la « seconde naissance » n'était en réalité que le point de départ.

Ici, certains rapports vont naturellement se trouver modifiés : la caverne redevient de nouveau un « sépulcre », non plus cette fois exclusivement en raison de sa situation « souterraine », mais parce que le « cosmos » tout entier est en quelque sorte le « sépulcre » dont l'être doit sortir maintenant ; la « troisième naissance » est nécessairement précédée de la « seconde mort », qui est, non plus la mort au monde profane, mais véritablement la « mort au cosmos » (et aussi « dans le cosmos »), et c'est pourquoi la naissance « extra-cosmique » est toujours assimilée à une « résurrection² ». Pour que cette « résurrection », qui est en même temps la sortie de la caverne, puisse avoir lieu, il faut que la pierre qui ferme l'ouverture du « sépulcre » (c'est-à-dire de la caverne elle-même) soit enlevée ; nous verrons par la suite comment ceci peut se traduire en certains cas dans le symbolisme rituelique.

D'autre part, quand ce qui est en dehors de la caverne représentait seulement le monde profane ou les ténèbres « extérieures », la caverne apparaissait comme le seul lieu éclairé, et d'ailleurs forcément éclairé de l'intérieur même ; aucune lumière, en effet, ne pouvait alors lui venir du dehors. Maintenant, puisqu'il faut tenir compte des possibilités « extra-cosmiques », la caverne, malgré cet éclaircissement, devient relativement obscure, par rapport, nous ne dirons pas à ce qui est en dehors d'elle sans distinction, mais plus précisément à ce qui est au-dessus d'elle, au-delà de sa voûte, car c'est bien là ce qui représente le domaine « extra-cosmique ». On pourrait alors considérer, suivant ce nouveau point de vue, l'éclaircissement intérieur comme n'étant que le reflet d'une lumière qui pénètre à travers le « toit du monde », par la « porte solaire », qui est l'« œil » de la voûte cosmique ou l'ouverture supérieure de la caverne. Dans l'ordre microcosmique, cette ouverture correspond au *Brahma-randhra*, c'est-à-dire au point de contact de l'individualité avec le « septième rayon » du soleil spirituel³, point dont la « localisation », suivant les correspondances organiques, se trouve à la couronne de la tête⁴, et qui est aussi figuré par l'ouverture supérieure de l'*athanor* hermétique⁵. Ajoutons, à ce propos, que l'« œuf philosophique », qui joue manifestement le rôle de l'« Œuf du Monde », est enfermé à l'intérieur de l'*athanor*, mais que celui-ci peut être lui-même assimilé au « cosmos », et ceci dans la double application macrocosmique et microcosmique ; la caverne pourra donc aussi être à la fois identifiée symboliquement à l'« œuf

¹ Cf. A. K. Coomaraswamy, *La Vierge allaitant saint Bernard*, dans les *Études Traditionnelles*, décembre 1937, p. 418.

² On retrouve également l'analogie de tout ceci dans le symbolisme de la chrysalide et de sa transformation en papillon.

³ Cf. A. K. Coomaraswamy, *loc. cit.*

⁴ Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXI.

⁵ La « troisième naissance » pourrait, en employant la terminologie alchimique, être regardée comme une « sublimation ».

philosophique » et à l'*athanor*, selon qu'on se référera, si l'on veut, à des degrés de développement différents dans le processus initiatique, mais en tout cas sans que sa signification fondamentale en soit aucunement altérée.

On peut aussi remarquer que, avec cet éclaircissement par reflet, on retrouve l'image de la caverne de Platon, dans laquelle on ne voit que des ombres, grâce à une lumière qui vient du dehors⁶ ; et cette lumière est bien « extra-cosmique », puisque sa source est le « Soleil intelligible ». La libération des prisonniers et leur sortie de la caverne est une « venue au jour », par laquelle ils peuvent contempler directement la réalité dont ils n'avaient perçu jusque-là qu'un simple reflet ; cette réalité, ce sont les « archétypes » éternels, les possibilités contenues dans la « permanente actualité » de l'essence immuable.

Enfin, il importe de noter que les deux « naissances » dont nous avons parlé, étant deux phases successives de l'initiation complète, sont aussi, par là même, deux étapes sur une même voie, et que cette voie est essentiellement « axiale », comme l'est également, dans son symbolisme, le « rayon solaire », auquel nous faisons allusion tout à l'heure, et qui marque la « direction » spirituelle que l'être doit suivre, en s'élevant constamment, pour parvenir finalement à son véritable centre⁷. Dans les limites du microcosme, cette direction « axiale » est celle de la *sushumnâ*, qui s'étend jusqu'à la couronne de la tête, à partir d'où elle est prolongée « extra-individuellement », pourrait-on dire, par le « rayon solaire » lui-même, parcouru en remontant vers sa source ; c'est le long de la *sushumnâ* que se trouvent les *chakras* qui sont les centres subtils de l'individualité, et à certains desquels correspondent les différentes positions du *luz* ou « noyau d'immortalité » que nous avons envisagées précédemment, de telle sorte que ces positions mêmes, ou l'« éveil » successif des *chakras* correspondants, sont toujours assimilables également à des étapes situées sur la même voie « axiale ». D'autre part, l'« Axe du Monde » étant naturellement identifié à la direction verticale, qui répond bien à cette idée d'une voie ascendante, l'ouverture supérieure, qui correspond microcosmiquement à la couronne de la tête comme nous l'avons dit, devra normalement, à cet égard, se situer au zénith de la caverne, c'est-à-dire au sommet même de la voûte. Cependant, la question, en fait, présente quelques complications dues à ce que deux modalités différentes de symbolisme, l'une « polaire » et l'autre « solaire », peuvent y intervenir ; c'est pourquoi il y a lieu, en ce qui concerne la sortie de la caverne, d'apporter encore d'autres précisions qui fourniront en même temps un exemple des rapports que peuvent avoir entre elles ces deux modalités, dont la prédominance respective se rapporte originellement à des périodes cycliques différentes, mais qui, par la suite, se sont souvent associées et combinées de multiples façons.

⁶ Cette vision obscure est la vision *quasi per speculum in ænigmate* dont parle saint Paul (1^{re} Épître aux Corinthiens, XIII, 12) ; ce qui apparaît comme manifesté dans le « cosmos » n'est proprement qu'une ombre ou un « vestige » de la réalité transcendante, mais c'est d'ailleurs ce qui en fait la valeur comme symbole de cette réalité.

⁷ Cf. *Eç-Çirâtul-mustaqîm* dans la tradition islamique.

XXXIII

La sortie de la caverne

Publié dans les Études Traditionnelles, avril 1938.

La sortie finale de la caverne initiatique, considérée comme représentant la « sortie du cosmos », semble, d'après ce que nous avons dit précédemment, devoir s'effectuer normalement par une ouverture située dans la voûte, et à son zénith même ; nous rappelons que cette porte supérieure, qui est parfois désignée traditionnellement comme le « moyeu solaire » et aussi comme l'« œil cosmique », correspond, dans l'être humain, au *Brahma-randhra* et à la couronne de la tête. Cependant, malgré les références au symbolisme solaire qui se rencontrent en pareil cas, on pourrait dire que cette position « axiale » et « zénithale » se rapporte plus directement, et sans doute aussi plus primitivement, à un symbolisme polaire : ce point est celui où, suivant certains rituels « opératifs », est suspendu le « fil à plomb du Grand Architecte », qui marque la direction de l'« Axe du Monde », et il est alors identifié à l'étoile polaire elle-même¹. Il y a lieu de remarquer aussi que, pour que la sortie puisse s'effectuer ainsi, il faut qu'une pierre de la voûte soit enlevée en cet endroit même ; et cette pierre, par là même qu'elle occupe le sommet, a dans la structure architecturale un caractère spécial et même unique, car elle est naturellement une « clef de voûte » ; cette observation n'est pas sans importance, bien que ce ne soit pas ici le lieu d'y insister davantage².

En fait, il paraît assez rare que ce que nous venons de dire soit observé littéralement dans les rituels initiatiques, bien qu'on puisse cependant en trouver quelques exemples³ ; cette rareté peut d'ailleurs s'expliquer, au moins en partie, par

¹ Nous rappellerons à ce propos que, suivant la tradition extrême-orientale, l'étoile polaire représente le siège de la « Grande Unité » (*Tai-i*) ; en même temps, si l'on doit normalement envisager l'axe en position verticale comme nous venons de le dire, elle correspond aussi au « Grand Faîte » (*Tai-Ki*), c'est-à-dire au sommet de la voûte céleste ou du « toit du monde ».

² Ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de la maçonnerie de *Royal Arch* ; nous renverrons aussi, à ce sujet, à la note se trouvant à la fin de notre article sur *Le Tombeau d'Hermès*, dans les *Études Traditionnelles*, décembre 1936, p. 473.

³ Dans les hauts grades de la maçonnerie écossaise, il en est ainsi au 13^{ème} degré, dit de « Royale-Arche », mais qu'il ne faut pas confondre, en dépit de quelques similitudes partielles, avec ce qui, dans la maçonnerie anglaise, constitue l'*Arch Masonry* en tant que distinguée de la *Square Masonry* ; les origines « opératives » du grade écossais dont il s'agit sont d'ailleurs beaucoup moins claires ; le 14^{ème} degré, ou « Grand Écossais de la Voûte sacrée », est également conféré « dans un lieu souterrain et voûté ». Il convient de noter, à ce propos, qu'il y a dans tous ces hauts grades beaucoup de données de provenances diverses, qui ne s'y sont pas toujours conservées intégralement ni sans confusion, si bien que, dans leur état présent, leur nature réelle est souvent assez difficile à déterminer exactement.

certaines difficultés d'ordre pratique, et aussi par le besoin d'éviter une confusion qui risque de se produire en pareil cas⁴. En effet, si la caverne n'a pas d'autre issue que celle-là, elle devra servir à l'entrée comme à la sortie, ce qui n'est pas conforme à son symbolisme ; logiquement, l'entrée devrait plutôt se trouver en un point opposé à celui-là, suivant l'axe, c'est-à-dire dans le sol, au centre même de la caverne, où l'on parviendrait par une voie souterraine. Seulement, d'un autre côté, un tel mode d'entrée ne conviendrait pas pour les « grands mystères », car il ne correspond proprement qu'au stade initial, qui alors est franchi depuis longtemps déjà ; il faudrait donc plutôt supposer que le récipiendaire, entré par cette voie souterraine pour recevoir l'initiation aux « petits mystères », demeure ensuite dans la caverne jusqu'au moment de sa « troisième naissance » où il en sort définitivement par l'ouverture supérieure ; cela est admissible théoriquement, mais n'est évidemment pas susceptible d'être mis en pratique d'une façon effective⁵.

Il existe en réalité une autre solution, qui implique des considérations où le symbolisme solaire prend cette fois la place prépondérante, bien que les traces du symbolisme polaire y restent encore assez nettement apparentes ; il y a là, en somme, une sorte de combinaison et presque de fusion entre ces deux modalités, ainsi que nous l'indiquions à la fin de l'étude précédente. Ce qu'il importe essentiellement de remarquer à cet égard est ceci : l'axe vertical, en tant que joignant les deux pôles, est évidemment un axe nord-sud ; dans le passage du symbolisme polaire au symbolisme solaire, cet axe devra être en quelque sorte projeté sur le plan zodiacal, mais de façon à conserver une certaine correspondance, on pourrait même dire une équivalence aussi exacte qu'il est possible, avec l'axe polaire primitif⁶. Or, dans le cycle annuel, les solstices d'hiver et d'été sont les deux points qui correspondent respectivement au nord et au sud dans l'ordre spatial, de même que les équinoxes de printemps et d'automne correspondent à l'Orient et à l'Occident ; l'axe qui remplira la condition voulue est donc celui qui joint les deux points solsticiaux ; et l'on peut dire que cet axe solsticial jouera alors le rôle d'un axe relativement vertical, ce qu'il est en effet par rapport à l'axe équinoxial⁷. Les solstices sont véritablement ce qu'on peut appeler les pôles de l'année ; et ces pôles du monde temporel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, se substituent ici, en vertu d'une correspondance réelle et nullement arbitraire, aux pôles du monde spatial ; ils sont d'ailleurs naturellement en relation directe avec

⁴ Cette confusion existe effectivement dans les grades écossais que nous venons de mentionner : la « voûte souterraine » y étant « sans portes ni fenêtres », on ne peut entrer, aussi bien que sortir, que par l'unique ouverture pratiquée au sommet de la voûte.

⁵ En un certain sens on peut dire que les « petits mystères » correspondent à la terre (état humain) et les « grands mystères » au ciel (états supra-individuels) ; de là aussi, dans certains cas, une correspondance symbolique établie avec les formes géométriques du carré et du cercle (ou dérivées de celles-là), que la tradition extrême-orientale, notamment, rapporte respectivement à la terre et au ciel, cette distinction se retrouve, en Occident, dans celle de la *Square Masonry* et de l'*Arch Masonry* que nous avons mentionnée tout à l'heure [cf. *La Grande Triade*, ch. XV].

⁶ C'est à ce même passage d'un symbolisme à l'autre que se rapporte le « transfert » de certaines constellations de la région polaire à la région zodiacale auquel nous avons fait allusion ailleurs (voir *Le Roi du Monde*, ch. X).

⁷ Nous n'avons pas à nous occuper ici du fait que, parmi les différentes formes traditionnelles, il en est qui donnent à l'année un point de départ solsticial, et d'autres un point de départ équinoxial ; nous dirons seulement que la prédominance ainsi attribuée aux solstices et aux équinoxes trouve encore sa raison dans la considération de différentes périodes cycliques, auxquelles ces formes traditionnelles doivent être rattachées plus particulièrement.

la marche du soleil, dont les pôles au sens propre et ordinaire de ce mot sont, au contraire, entièrement indépendants ; et ainsi se trouvent reliées l'une à l'autre, aussi clairement que possible, les deux modalités symboliques dont nous avons parlé.

Cela étant, la caverne « cosmique » pourra avoir deux portes « zodiacales », opposées suivant l'axe que nous venons d'envisager, donc correspondant respectivement aux deux points solsticiaux, et dont l'une servira d'entrée et l'autre de sortie ; effectivement, la notion de ces deux « portes solsticiales » se trouve de façon explicite dans la plupart des traditions, et il y est même généralement attaché une importance symbolique considérable. La porte d'entrée est parfois désignée comme la « porte des hommes », ceux-ci pouvant dans ce cas être des initiés aux « petits mystères » tout aussi bien que de simples profanes, puisqu'ils n'ont pas encore dépassé l'état humain ; et la porte de sortie est alors désignée, par opposition, comme la « porte des dieux », c'est-à-dire celle par laquelle passent seulement les êtres qui ont accès aux états supra-individuels. Il ne reste plus qu'à déterminer auquel des deux solstices correspond chacune de ces deux portes ; mais cette question, pour recevoir les développements qu'elle comporte, mérite encore d'être traitée à part.

XXXIV

Les Portes solsticiales

Publié dans les Études Traditionnelles, mai 1938.

Nous avons dit que les deux portes zodiacales, qui sont respectivement l'entrée et la sortie de la « caverne cosmique », et que certaines traditions désignent comme la « porte des hommes » et la « porte des dieux », doivent correspondre aux deux solstices ; il nous faut maintenant préciser que la première correspond au solstice d'été, c'est-à-dire au signe du Cancer, et la seconde au solstice d'hiver, c'est-à-dire au signe du Capricorne. Pour en comprendre la raison, il faut se référer à la division du cycle annuel en deux moitiés, l'une « ascendante » et l'autre « descendante » : la première est la période de la marche du soleil vers le nord (*uttarâyana*), allant du solstice d'hiver au solstice d'été ; la seconde est celle de la marche du soleil vers le sud (*dakshinâyana*), allant du solstice d'été au solstice d'hiver¹. Dans la tradition hindoue, la phase « ascendante » est mise en rapport avec le *dêva-yâna*, et la phase « descendante » avec le *pitri-yâna*², ce qui coïncide exactement avec les désignations des deux portes que nous venons de rappeler : la « porte des hommes » est celle qui donne accès au *pitri-yâna*, et la « porte des dieux » est celle qui donne accès au *dêva-yâna* ; elles doivent donc se situer respectivement au début des deux phases correspondantes, c'est-à-dire que la première doit bien être au solstice d'été et la seconde au solstice d'hiver. Seulement, dans ce cas, il s'agit proprement, non d'une entrée et d'une sortie, mais de deux sorties différentes : cela tient à ce que le point de vue est autre que celui qui se rapporte d'une façon spéciale au rôle initiatique de la caverne, tout en se conciliant d'ailleurs parfaitement avec celui-ci. En effet, la « caverne cosmique » est ici considérée comme le lieu de manifestation de l'être : après s'y être manifesté dans un certain état, tel que l'état humain par exemple, cet être, suivant le degré spirituel auquel il sera parvenu, en sortira par l'une ou l'autre des deux portes ; dans un cas, celui du *pitri-yâna*, il devra revenir à un autre état de manifestation, ce qui sera représenté naturellement par une rentrée dans la « caverne cosmique » ainsi envisagée ; au contraire, dans l'autre cas, celui du *dêva-yâna*, il n'y a plus de retour au monde manifesté. Ainsi, l'une des deux portes est à la fois une

¹ Il y a lieu de remarquer que le Zodiaque figuré fréquemment au portail des églises du moyen âge est disposé de façon à marquer nettement cette division du cycle annuel.

² Voir notamment *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23 à 26 ; cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXI. – Une correspondance analogue se retrouve dans le cycle mensuel, la période de la lune croissante étant de même en rapport avec le *dêva-yâna*, et celle de la lune décroissante avec le *pitri-yâna* ; on peut dire que les quatre phases lunaires correspondent, dans un cycle plus restreint, aux quatre phases solaires qui sont les quatre saisons de l'année.

entrée et une sortie, tandis que l'autre est une sortie définitive ; mais, en ce qui concerne l'initiation, c'est précisément cette sortie définitive qui est le but final, de sorte que l'être, qui est entré par la « porte des hommes », doit, s'il a effectivement atteint ce but, sortir par la « porte des dieux³ ».

Nous avons expliqué précédemment que l'axe solsticial du Zodiaque, relativement vertical par rapport à l'axe équinoxial, doit être regardé comme la projection, dans le cycle solaire annuel, de l'axe polaire nord-sud ; suivant la correspondance du symbolisme temporel avec le symbolisme spatial des points cardinaux, le solstice d'hiver est en quelque sorte le pôle nord de l'année, et le solstice d'été son pôle sud, tandis que les deux équinoxes de printemps et d'automne correspondent de même respectivement à l'est et à l'ouest⁴. Cependant, dans le symbolisme védique, la porte du *dêva-loka* est située au nord-est, et celle du *pitri-loka* au sud-ouest ; mais ceci doit être considéré seulement comme une indication plus explicite du sens suivant lequel s'effectue la marche du cycle annuel. En effet, conformément à la correspondance que nous venons de mentionner, la période « ascendante » se déroule en allant du nord à l'est, puis de l'est au sud ; de même, la période « descendante » se déroule en allant du sud à l'ouest, puis de l'ouest au nord⁵ ; on pourrait donc dire, avec plus de précision encore, que la « porte des dieux » est située au nord et tournée vers l'est, qui est toujours regardé comme le côté de la lumière et de la vie, et que la « porte des hommes » est située au sud et tournée vers l'ouest, qui est pareillement regardé comme le côté de l'ombre et de la mort ; et ainsi sont exactement déterminées « les deux voies permanentes, l'une claire, l'autre

³ La « porte des dieux » ne peut être une entrée que dans le cas de descente volontaire, dans le monde manifesté, soit d'un être déjà « délivré », soit d'un être représentant l'expression directe d'un principe « supra-cosmique » [Sur ce point, voir *Réalisation ascendante et descendante*]. Mais il est évident que ces cas exceptionnels ne rentrent pas dans les processus « normaux » que nous envisageons ici. Nous ferons seulement remarquer qu'on peut facilement comprendre par là la raison pour laquelle la naissance de l'*Avatâra* est considérée comme ayant lieu à l'époque du solstice d'hiver, époque qui est celle de la fête de Noël dans la tradition chrétienne.

⁴ Dans la journée, la moitié ascendante est de minuit à midi, la moitié descendante de midi à minuit ; minuit correspond à l'hiver et au nord, midi à l'été et au sud ; le matin correspond au printemps et à l'est (côté du lever du soleil), le soir à l'automne et à l'ouest (côté du coucher du soleil). Ainsi, les phases du jour, comme celles du mois, mais à une échelle encore plus réduite, reproduisent analogiquement celles de l'année ; il en est de même, plus généralement, pour un cycle quelconque, qui, quelle que soit son étendue, se divise toujours naturellement suivant la même loi quaternaire. Suivant le symbolisme chrétien, la naissance de l'*Avatâra* a lieu non seulement au solstice d'hiver, mais aussi à minuit ; elle est donc ainsi doublement en correspondance avec la « porte des dieux ». D'autre part, suivant le symbolisme maçonnique, le travail initiatique s'accomplit « de midi à minuit », ce qui n'est pas moins exact si l'on considère ce travail comme une marche s'effectuant de la « porte des hommes » à la « porte des dieux » ; l'objection qu'on pourrait être tenté de faire en raison du caractère « descendant » de cette période se résout par une application du « sens inverse » de l'analogie, ainsi qu'on le verra plus loin.

⁵ Ceci est en relation directe avec la question du sens des « circumambulations » rituelles dans les différentes formes traditionnelles : suivant la modalité « solaire » du symbolisme, ce sens est celui que nous indiquons ici, et la « circumambulation » s'accomplit ainsi en ayant constamment à sa droite le centre autour duquel on tourne ; suivant la modalité « polaire », elle s'accomplit en sens inverse de celui-là, donc en ayant le centre à gauche. Le premier cas est celui de la *pradakshinâ*, telle qu'elle est en usage dans les traditions hindoue et thibétaine ; le second cas se rencontre notamment dans la tradition islamique ; il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que le sens de ces « circumambulations », allant respectivement de gauche à droite et de droite à gauche, correspond également à la direction de l'écriture dans les langues sacrées de ces mêmes formes traditionnelles. — Dans la maçonnerie, sous sa forme actuelle, le sens des « circumambulations » est « solaire » ; mais il paraît avoir au contraire été « polaire » dans l'ancien rituel « opératif », selon lequel le « trône de Salomon » était d'ailleurs placé à l'occident et non à l'orient.

obscur, du monde manifesté ; par l'une il n'est pas de retour (du non-manifesté au manifesté) ; par l'autre on revient en arrière (dans la manifestation) »⁶.

Il reste pourtant encore à résoudre une apparence de contradiction, qui est celle-ci : le nord est désigné comme le point le plus haut (*uttara*), et c'est d'ailleurs vers ce point qu'est dirigée la marche ascendante du soleil, tandis que sa marche descendante est dirigée vers le sud, qui apparaît ainsi comme le point le plus bas ; mais, d'autre part, le solstice d'hiver, qui correspond au nord dans l'année, marquant le début du mouvement ascendant, est en un certain sens le point le plus bas, et le solstice d'été, qui correspond au sud, et où se termine ce mouvement ascendant, est sous le même rapport le point le plus haut, à partir duquel commencera ensuite le mouvement descendant, qui s'achèvera au solstice d'hiver. La solution de cette difficulté réside dans la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'ordre « céleste », auquel appartient la marche du soleil, et l'ordre « terrestre », auquel appartient au contraire la succession des saisons ; selon la loi générale de l'analogie, ces deux ordres doivent, dans leur corrélation même, être inverses l'un de l'autre, de telle sorte que ce qui est le plus haut suivant l'un devient le plus bas suivant l'autre, et réciproquement ; et c'est ainsi que, selon la parole hermétique de la *Table d'Émeraude*, « ce qui est en haut (dans l'ordre céleste) est comme ce qui est en bas (dans l'ordre terrestre) », ou encore que, selon la parole évangélique, « les premiers (dans l'ordre principiel) sont les derniers (dans l'ordre manifesté) »⁷. Il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que, en ce qui concerne les « influences » attachées à ces points, c'est toujours le nord qui demeure « bénéfique », qu'on le considère comme le point vers lequel se dirige la marche ascendante du soleil dans le ciel, ou, par rapport au monde terrestre, comme l'entrée du *dêva-loka* ; et, de même, le sud demeure toujours « maléfique », qu'on le considère comme le point vers lequel se dirige la marche descendante du soleil dans le ciel, ou, par rapport au monde terrestre, comme l'entrée du *pitri-loka*⁸. Il faut ajouter que le monde terrestre peut être regardé comme

⁶ *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 26. — On peut remarquer que la « clarté » et l'« obscurité », caractérisant respectivement ces deux voies, correspondent exactement aux deux principes complémentaires *yang* et *yin* de la tradition extrême-orientale.

⁷ À ce double point de vue correspond, entre autres applications, le fait que, dans des figurations géographiques ou autres, le point placé en haut peut être le nord ou le sud ; en Chine, c'est le sud et, dans le monde occidental, il en fut de même chez les Romains et même pendant une partie du moyen âge ; cet usage est d'ailleurs en réalité, d'après ce que nous venons de dire, le plus correct en ce qui concerne la représentation des choses terrestres, tandis que par contre, quand il s'agit des choses célestes, c'est le nord qui doit normalement être placé en haut ; mais il va de soi que la prédominance de l'un ou de l'autre des deux points de vue, suivant les formes traditionnelles ou suivant les époques, peut déterminer l'adoption d'une disposition unique pour tous les cas indistinctement ; et, à cet égard, le fait de placer le nord ou le sud en haut apparaît généralement comme lié surtout à la distinction des deux modalités « polaire » et « solaire », le point qu'on place en haut étant celui qu'on a devant soi en s'orientant suivant l'une ou l'autre de celles-ci, ainsi que nous l'expliquerons dans la note suivante.

⁸ Signalons incidemment, à ce propos, un autre cas où un même point garde aussi une signification constante à travers certains changements qui constituent des renversements apparents : l'orientation peut être prise suivant l'une ou l'autre des deux modalités « polaire » et « solaire » du symbolisme ; dans la première, en regardant l'étoile polaire, c'est-à-dire en se tournant vers le nord, on a l'est à sa droite ; dans la seconde, en regardant le soleil au méridien, c'est-à-dire en se tournant vers le sud, on a au contraire l'est à sa gauche ; ces deux modalités ont été notamment en usage en Chine à des époques différentes ; ainsi, le côté auquel a été donnée la prééminence a été parfois la droite et parfois la gauche, mais en fait, il a toujours été l'est, c'est-à-dire le « côté de la lumière ». — Ajoutons qu'il existe encore d'autres modes d'orientation, par exemple en se tournant vers le soleil levant ; c'est à celui-ci que se réfère la désignation

représentant ici, par transposition, tout l'ensemble du « cosmos » et qu'alors le ciel représentera, suivant la même transposition, le domaine « extra-cosmique » ; à ce point de vue, c'est à l'ordre « spirituel », entendu dans son acception la plus élevée, que devra s'appliquer la considération du « sens inverse » par rapport, non seulement à l'ordre sensible, mais à l'ordre cosmique tout entier⁹.

sanscrite du sud comme *dakshina* ou le « côté de la droite » ; et c'est également celui qui, en Occident, était pratiqué par les constructeurs du moyen âge pour l'orientation des églises [cf. *La Grande Triade*, ch. VII].

⁹ Pour donner un exemple de cette application, d'ailleurs en relation assez étroite avec ce dont il s'agit ici, la « culmination » du soleil visible ayant lieu à midi, celle du « soleil spirituel » pourra être envisagée symboliquement comme ayant lieu à minuit ; c'est pourquoi il est dit que les initiés aux « grands mystères » de l'antiquité « contemplaient le soleil à minuit » ; à ce point de vue, la nuit représente, non plus l'absence ou la privation de la lumière, mais son état principiel de non-manifestation, ce qui correspond d'ailleurs strictement à la signification supérieure des ténèbres ou de la couleur noire comme symbole du non-manifesté ; et c'est aussi en ce sens que doivent être entendus certains enseignements de l'ésotérisme islamique, suivant lesquels « la nuit est préférable au jour ». On peut remarquer en outre que, si le symbolisme « solaire » a un rapport évident avec le jour, le symbolisme « polaire » a, de son côté, un certain rapport avec la nuit ; et il est encore assez significatif, à cet égard, que le « soleil de minuit » ait littéralement, dans l'ordre des phénomènes sensibles, sa représentation dans les régions hyperboréennes, c'est-à-dire là même où se situe l'origine de la tradition primordiale.

XXXV

Le symbolisme du zodiaque chez les pythagoriciens

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1938.

En traitant la question des portes solsticiales nous nous sommes référé surtout directement à la tradition hindoue, parce que c'est dans celle-ci que les données qui s'y rapportent sont présentées de la façon la plus nette ; mais il s'agit là de quelque chose qui, en réalité, est commun à toutes les traditions, et qu'on peut retrouver aussi dans l'antiquité occidentale. Dans le pythagorisme, notamment, ce symbolisme zodiacal paraît bien avoir eu une importance tout aussi considérable ; les expressions de « porte des hommes » et de « porte des dieux », que nous avons employées, appartiennent d'ailleurs à la tradition grecque ; seulement, les renseignements qui sont parvenus jusqu'à nous sont ici tellement fragmentaires et incomplets que leur interprétation peut donner lieu à bien des confusions, que n'ont pas manqué de commettre, comme nous allons le voir, ceux qui les ont considérés isolément et sans les éclairer par une comparaison avec d'autres traditions.

Avant tout, pour éviter certaines équivoques sur la situation respective des deux portes, il faut se souvenir de ce que nous avons dit sur l'application du « sens inverse », suivant qu'on les envisage par rapport à l'ordre terrestre ou à l'ordre céleste : la porte solsticielle d'hiver, ou le signe du Capricorne, correspond au nord dans l'année, mais au sud quant à la marche du soleil dans le ciel ; de même, la porte solsticielle d'été, ou le signe du Cancer, correspond au sud dans l'année, et au nord quant à la marche du soleil. C'est pourquoi, tandis que le mouvement « ascendant » du soleil va du sud au nord et son mouvement « descendant » du nord au sud, la période « ascendante » de l'année doit être regardée au contraire comme s'accomplissant en allant du nord au sud, et sa période « descendante » en allant du sud au nord, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment. C'est par rapport à ce dernier point de vue que, suivant le symbolisme védique, la porte du *dêva-loka* est située vers le nord et celle du *pitri-loka* vers le sud, sans qu'il y ait là, malgré les apparences, aucune contradiction avec ce que nous allons maintenant trouver ailleurs.

Nous citerons, en l'accompagnant des explications et des rectifications nécessaires, le résumé des données pythagoriciennes exposé par M. Jérôme Carcopino¹ : « Les pythagoriciens, dit celui-ci, avaient bâti toute une théorie sur les rapports du Zodiaque avec la migration des âmes. À quelle date remonte-t-elle ? Il est impossible de le savoir. Toujours est-il qu'au II^e siècle de notre ère, elle s'épanouissait dans les écrits du pythagoricien Nouménios, auxquels il nous est loisible d'atteindre, par un résumé sec et tardif de Proclus, dans son commentaire à la *République* de Platon, et par une analyse, à la fois plus ample et plus ancienne, de Porphyre, aux chapitres XXI et XXII de *De Antro Nympharum* ». Il y a là, notons-le tout de suite, un assez bel exemple d'« historicisme » : la vérité est qu'il ne s'agit nullement d'une théorie « bâtie » plus ou moins artificiellement, à telle ou telle date, par les pythagoriciens ou par d'autres, à la façon d'une simple vue philosophique ou d'une conception individuelle quelconque ; il s'agit d'une connaissance traditionnelle, concernant une réalité d'ordre initiatique, et qui, en raison même de son caractère traditionnel, n'a et ne peut avoir aucune origine chronologiquement assignable. Bien entendu, ce sont là des considérations qui peuvent échapper à un « érudit » ; mais du moins doit-il pouvoir comprendre ceci : si la théorie dont il s'agit avait été « bâtie par les pythagoriciens », comment expliquer qu'elle se retrouve partout, en dehors de toute influence grecque, et notamment dans les textes védiques, qui sont assurément fort antérieurs au pythagorisme ? Cela encore, M. Carcopino, en tant que « spécialiste » de l'antiquité gréco-latine, peut malheureusement l'ignorer ; mais, d'après ce qu'il rapporte lui-même par la suite, cette donnée se trouve déjà chez Homère ; donc, même chez les Grecs, elle était connue, nous ne dirons pas seulement avant Nouménios, ce qui est trop évident, mais avant Pythagore lui-même ; c'est un enseignement traditionnel qui s'est transmis d'une façon continue à travers les siècles, et peu importe la date peut-être « tardive » à laquelle certains auteurs, qui n'ont rien inventé et n'en ont pas eu la prétention, l'ont formulé par écrit d'une façon plus ou moins précise.

Cela dit, revenons à Proclus et à Porphyre : « Nos deux auteurs concordent pour attribuer à Nouménios la détermination des points extrêmes du ciel, le tropique d'hiver, sous le signe du Capricorne, et le tropique d'été, sous celui du Cancer, et pour définir, évidemment d'après lui, et d'après les "théologiens" qu'il cite et qui lui ont servi de guides, le Cancer et le Capricorne comme les deux portes du ciel. Soit pour descendre dans la génération, soit pour remonter à Dieu, les âmes devaient donc nécessairement franchir l'une d'elles. » Par « points extrêmes du ciel », expression un peu trop elliptique pour être parfaitement claire en elle-même, il faut naturellement entendre ici les points extrêmes atteints par le soleil dans sa course annuelle, et où il s'arrête en quelque sorte, d'où le nom de « solstices » ; c'est à ces points solsticiaux que correspondent les deux « portes du ciel », ce qui est bien exactement la doctrine traditionnelle que nous connaissons déjà. Comme nous l'avons indiqué ailleurs², ces

¹ *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. – N'ayant pas le volume à notre disposition, nous citons d'après l'article publié antérieurement sous le même titre dans la *Revue des Deux Mondes* (numéro du 15 novembre 1926).

² *Quelques aspects du symbolisme du poisson*.

deux points étaient parfois symbolisés, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, par le poulpe et le dauphin, qui représentent respectivement le Cancer et le Capricorne. Il va de soi, d'autre part, que les auteurs en question n'ont pas pu attribuer à Nouménios la détermination même des points solsticiaux, qui furent connus de tout temps ; ils se sont simplement référés à lui comme à un de ceux qui en avaient parlé avant eux, et comme lui-même s'était déjà référé à d'autres « théologiens ».

Il s'agit ensuite de préciser le rôle propre de chacune des deux portes, et c'est là que va apparaître la confusion : « Selon Proclus, Nouménios les aurait étroitement spécialisées : par la porte du Cancer, la chute des âmes sur la terre ; par celle du Capricorne, l'ascension des âmes dans l'éther. Chez Porphyre, au contraire, il est dit seulement que le Cancer est au Nord favorable à la descente, le Capricorne au Midi et favorable à la montée : de sorte qu'au lieu d'être strictement assujetties au "sens unique", les âmes auraient conservé, tant à l'aller qu'au retour, une certaine liberté de circulation. » La fin de cette citation n'exprime, à vrai dire, qu'une interprétation dont il convient de laisser toute la responsabilité à M. Carcopino ; nous ne voyons pas du tout en quoi ce que dit Porphyre serait « contraire » à ce que dit Proclus ; c'est peut-être formulé d'une façon un peu plus vague, mais cela semble bien vouloir dire la même chose au fond : ce qui est « favorable » à la descente ou à la montée doit sans doute s'entendre comme ce qui la rend possible, car il n'est guère vraisemblable que Porphyre ait voulu laisser subsister par là une sorte d'indétermination, ce qui, étant incompatible avec le caractère rigoureux de la science traditionnelle, ne serait en tout cas chez lui qu'une preuve d'ignorance pure et simple sur ce point. Quoi qu'il en soit, il est visible que Nouménios n'a fait que répéter, sur le rôle des deux portes, l'enseignement traditionnel connu ; d'autre part, s'il place, comme l'indique Porphyre, le Cancer au Nord et le Capricorne au Midi, c'est qu'il a en vue leur situation dans le ciel ; c'est d'ailleurs ce qu'indique assez nettement le fait que dans ce qui précède, il est question des « tropiques », qui ne peuvent avoir d'autre signification que celle-là, et non pas des « solstices », qui se rapporteraient au contraire plus directement au cycle annuel ; et c'est pourquoi la situation énoncée ici est inverse de celle que donne le symbolisme védique, sans pourtant que cela fasse aucune différence réelle, puisqu'il y a là deux points de vue également légitimes, et qui s'accordent parfaitement entre eux dès qu'on a compris leur rapport.

Nous allons voir quelque chose de bien plus extraordinaire encore : M. Carcopino continue en disant qu'« il est difficile, en l'absence de l'original, de dégager de ces allusions divergentes », mais qui, devons-nous ajouter, ne sont en réalité divergentes que dans sa pensée, « la véritable doctrine de Nouménios », qui, nous l'avons vu, n'est point sa doctrine propre, mais seulement l'enseignement rapporté par lui, ce qui est d'ailleurs plus important et plus digne d'intérêt ; « mais il ressort du contexte de Porphyre que, même exposée sous sa forme la plus élastique », comme s'il pouvait y avoir de l'« élasticité » dans une question qui est uniquement affaire de connaissance exacte, « elle resterait en contradiction avec celles de certains de ses prédécesseurs, et, notamment, avec le système que des pythagoriciens plus anciens avaient appuyé sur leur interprétation des vers de *L'Odyssée* où Homère a

décrit la grotte d'Ithaque », c'est-à-dire cet « antre des Nymphes » qui n'est pas autre chose qu'une des figurations de la « caverne cosmique » dont nous avons parlé précédemment. « Homère, note Porphyre, ne s'est pas borné à dire que cette grotte avait deux portes. Il a spécifié que l'une était tournée du côté du Nord, et l'autre, plus divine, du côté du Midi, et que l'on descendait par la porte du Nord. Mais il n'a pas indiqué si l'on pouvait descendre par la porte du Midi. Il dit seulement : « c'est l'entrée des dieux. Jamais l'homme ne prend le chemin des immortels. ». Nous pensons que ce doit être là le texte même de Porphyre, et nous n'y voyons pas la contradiction annoncée ; mais voici maintenant le commentaire de M. Carcopino : « Aux termes de cette exégèse, on aperçoit, en ce raccourci de l'univers qu'est l'antre des Nymphes, les deux portes qui se dressent aux cieux et sous lesquelles passent les âmes, et, à l'inverse du langage que Proclus prête à Nouménios, c'est celle du Nord, le Capricorne, qui fut réservée d'abord à la sortie des âmes, et celle du Midi, le Cancer, par conséquent, qu'on assigna à leur retour à Dieu. »

Maintenant que nous avons achevé la citation, nous pouvons facilement nous rendre compte que la prétendue contradiction, là encore, n'existe que du fait de M. Carcopino ; il y a en effet dans la dernière phrase une erreur manifeste, et même une double erreur, qui semble véritablement inexplicable. D'abord, c'est M. Carcopino qui ajoute de sa propre initiative la mention du Capricorne et du Cancer ; Homère, d'après Porphyre, désigne seulement les deux portes par leur situation au Nord et au Midi, sans indiquer les signes zodiacaux correspondants ; mais, puisqu'il précise que la porte « divine » est celle du Midi, il faut en conclure que c'est celle-là qui correspond pour lui au Capricorne, tout comme pour Nouménios, c'est-à-dire que lui aussi place ces portes suivant leur situation dans le ciel, ce qui paraît donc avoir été, d'une façon générale, le point de vue dominant dans toute la tradition grecque, même avant le pythagorisme. Ensuite, la sortie des âmes du « cosmos » et leur « retour à Dieu » ne sont proprement qu'une seule et même chose, de sorte que M. Carcopino attribue, apparemment sans s'en apercevoir, le même rôle à l'une et à l'autre des deux portes ; Homère dit, bien au contraire, que c'est par la porte du Nord que s'effectue la « descente », c'est-à-dire l'entrée dans la « caverne cosmique », ou, en d'autres termes, dans le monde de la génération ou de la manifestation individuelle. Quant à la porte du Midi, c'est la sortie du « cosmos », et, par conséquent, c'est par elle que s'effectue la « montée » des êtres en voie de libération ; Homère ne dit pas expressément si l'on peut aussi descendre par cette porte, mais cela n'est pas nécessaire, car en la désignant comme l'« entrée des dieux », il indique suffisamment quelles sont les « descentes » exceptionnelles qui s'effectuent par là, conformément à ce que nous avons expliqué dans notre précédente étude. Enfin, que la situation des deux portes soit envisagée par rapport à la marche du soleil dans le ciel, comme dans la tradition grecque, ou par rapport aux saisons dans le cycle annuel terrestre, comme dans la tradition hindoue, c'est bien toujours le Cancer qui est la « porte des hommes » et le Capricorne qui est la « porte des dieux » ; il ne peut y avoir aucune variation là-dessus, et, en fait, il n'y en a aucune ; ce n'est que l'incompréhension des « érudits » modernes qui croit découvrir, chez les divers interprètes des doctrines traditionnelles, des divergences et des contradictions qui ne s'y trouvent point.

XXXVI

Le symbolisme solsticial de Janus

Publié dans les Études Traditionnelles, juillet 1938.

Nous venons de voir que le symbolisme des deux portes solsticiales, en Occident, existait chez les Grecs et plus spécialement chez les pythagoriciens ; il se retrouve également chez les Latins, où il était essentiellement lié au symbolisme de Janus. Comme nous avons déjà fait allusion à celui-ci et à ses divers aspects en maintes occasions, nous n'envisagerons ici que les points qui se rattachent plus directement à ce que nous avons exposé dans nos dernières études, bien qu'il soit d'ailleurs difficile de les isoler entièrement de l'ensemble très complexe dont ils font partie.

Janus, sous l'aspect dont il s'agit présentement, est proprement le *janitor* qui ouvre et ferme les portes (*januæ*) du cycle annuel, avec les clefs qui sont un de ses principaux attributs ; et nous rappellerons, à ce propos, que la clef est un symbole « axial ». Ceci se rapporte naturellement au côté « temporel » du symbolisme de Janus : ses deux visages, suivant l'interprétation la plus habituelle, sont considérés comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; or cette considération du passé et de l'avenir se retrouve évidemment, pour un cycle quelconque, tel que le cycle annuel, quand on l'envisage de l'une et de l'autre de ses deux extrémités. À ce point de vue d'ailleurs, il importe d'ajouter, pour compléter la notion du « triple temps », que, entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable¹ ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui figure le « sens de l'éternité » ; un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, le temporel en intemporel, toutes choses se retrouvent et demeurent

¹ C'est aussi pour cette raison que certaines langues comme l'hébreu et l'arabe n'ont pas de forme verbale correspondant proprement au présent.

dans l'« éternel présent », de telle sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation ».

Revenons à ce qui concerne plus particulièrement le cycle annuel : ses portes, que Janus a pour fonction d'ouvrir et de fermer, ne sont autres que les portes solsticiales dont nous avons parlé. Aucun doute n'est possible à cet égard ; en effet, Janus a donné son nom au mois de janvier (*januarius*), qui est le premier mois de l'année, celui par lequel elle s'ouvre, lorsqu'elle commence normalement au solstice d'hiver ; en outre, ce qui est encore plus net, la fête de Janus, à Rome, était célébrée aux deux solstices par les *Collegia Fabrorum* ; nous aurons tout à l'heure à insister davantage sur ce dernier point. Les portes solsticiales donnant accès, ainsi que nous l'avons dit précédemment, aux deux moitiés ascendante et descendante du cycle zodiacal qui y ont leurs points de départ respectifs, Janus, que nous avons déjà vu apparaître comme le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* par la tradition hindoue), est aussi par là le « Maître des deux voies », de ces deux voies de la droite et de la gauche que les pythagoriciens représentaient par la lettre Y², et qui sont, au fond, identiques au *dêva-yâna* et au *pitri-yâna*³. On peut facilement comprendre, d'après cela, que les clefs de Janus sont en réalité les mêmes que celles qui, suivant la tradition chrétienne, ouvrent et ferment le « Royaume des cieux » (la voie par laquelle celui-ci est atteint correspondant en ce sens au *dêva-yâna*)⁴, et cela d'autant plus que, sous un autre rapport, ces deux mêmes clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient aussi celles des « grands mystères » et des « petits mystères ».

En effet, Janus était le dieu de l'initiation⁵, et cette attribution est des plus importantes, non seulement en elle-même, mais aussi au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, parce qu'il y a là une connexion manifeste avec ce que nous avons dit du rôle proprement initiatique de la caverne et des autres « images du monde » qui en sont des équivalents, rôle qui nous a précisément amené à envisager la question des portes solsticiales. C'est d'ailleurs à ce titre que Janus présidait aux *Collegia Fabrorum*, ceux-ci étant les dépositaires des initiations qui, comme dans toutes les civilisations traditionnelles, étaient liées à l'exercice des métiers ; et ce qui est très remarquable, c'est qu'il y a là quelque chose qui, loin d'avoir disparu avec l'ancienne civilisation romaine, s'est continué sans interruption dans le christianisme

² C'est ce que figurait aussi, sous une forme exotérique et « moralisée », le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice, dont le symbolisme a été conservé dans la Sixième lame du Tarot. L'antique symbole pythagoricien a d'ailleurs eu d'autres « survivances » assez curieuses : c'est ainsi qu'on le retrouve, à l'époque de la Renaissance, dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessiné par Jean Cousin [cf. *Quelques aspects du symbolisme de Janus*, note 17].

³ Le mot sanscrit *yâna* a la même racine que le latin *ire*, et, suivant Cicéron, c'est de cette racine que dérive le nom même de Janus, dont la forme est d'ailleurs singulièrement proche de celle de *yâna*.

⁴ À propos de ce symbolisme des deux voies, il y a lieu d'ajouter qu'il en est une troisième, la « voie du milieu », qui conduit directement à la « Délivrance » ; à cette voie correspondrait le prolongement supérieur non tracé de la partie verticale de la lettre Y, et ceci est encore à rapprocher de ce qui a été dit plus haut au sujet du troisième visage invisible de Janus.

⁵ Notons que le mot *initiatio* vient de *in-ire*, et qu'ainsi on y retrouve encore le verbe *ire* auquel se rattache le nom de Janus.

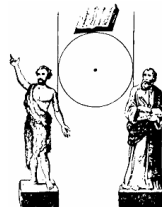
même, et dont, si étrange que cela puisse paraître à ceux qui ignorent certaines « transmissions », on peut encore retrouver la trace jusqu'à nos jours.

Dans le christianisme, les fêtes solsticiales de Janus sont devenues celles des deux saints Jean, et celles-ci sont toujours célébrées aux mêmes époques, c'est-à-dire aux environs immédiats des deux solstices d'hiver et d'été⁶ ; et ce qui est bien significatif aussi, c'est que l'aspect ésotérique de la tradition chrétienne a toujours été regardé comme « johannite », ce qui donne à ce fait un sens dépassant nettement, quelles que puissent être les apparences extérieures, le domaine simplement religieux et exotérique. La succession des anciens *Collegia Fabrorum* a d'ailleurs été transmise régulièrement aux corporations qui, à travers tout le moyen âge, ont gardé le même caractère initiatique, et notamment à celle des constructeurs ; celle-ci eut donc naturellement pour patrons les deux saints Jean, et de là vient l'expression bien connue de « Loge de saint Jean », qui a été conservée par la maçonnerie, celle-ci n'étant elle-même rien d'autre que la continuation, par filiation directe, des organisations dont nous venons de parler⁷. Même sous sa forme « spéculative » moderne, la maçonnerie a toujours conservé également, comme un des témoignages les plus explicites de son origine, les fêtes solsticiales, consacrées aux deux saints Jean après l'avoir été aux deux faces de Janus⁸ ; et c'est ainsi que la donnée

⁶ La Saint-Jean d'hiver est ainsi très proche de la fête de Noël, qui, à un autre point de vue, correspond aussi non moins exactement au solstice d'hiver, ainsi que nous l'avons déjà expliqué. Un vitrail du XIII^e siècle de l'église Saint-Rémi, à Reims, présente une figuration particulièrement curieuse, et sans doute exceptionnelle, en rapport avec ce dont il s'agit ici : on a discuté assez vainement la question de savoir quel est celui des deux saints Jean qu'il représente ; la vérité est que, sans qu'il faille voir là la moindre confusion, il représente les deux, synthétisés dans la figure d'un seul personnage, ce que montrent les deux tournesols placés en sens opposés au-dessus de la tête de celui-ci, et qui correspondent ici aux deux solstices et aux deux visages de Janus. Signalons encore incidemment, à titre de curiosité, que l'expression populaire « Jean qui pleure et Jean qui rit » est en réalité un souvenir des deux visages opposés de Janus [cf. *À propos des deux saints Jean*, note 3].

⁷ Nous rappelons que la « Loge de saint Jean », bien que n'étant pas assimilée symboliquement à la caverne, n'en est pas moins, tout comme celle-ci, une figure du « cosmos » ; la description de ses « dimensions » est particulièrement nette à cet égard : sa longueur est « de l'orient à l'occident », sa largeur « du midi au septentrion », sa hauteur « de la terre au ciel », et sa profondeur « de la surface de la terre à son centre ». Il est à noter, comme rapprochement assez remarquable en ce qui concerne la hauteur de la Loge, que, selon la tradition islamique, l'emplacement d'une mosquée est considéré comme consacré, non pas seulement à la surface de la terre, mais depuis celle-ci jusqu'au « septième ciel ». D'autre part, il est dit que, « dans la Loge de saint Jean, on élève des temples à la vertu et on creuse des cachots pour le vice » ; ces deux idées d'« élever » et de « creuser » se rapportent aux deux « dimensions » verticales, hauteur et profondeur, qui sont comptées suivant les deux moitiés d'un même axe allant « du Zénith au Nadir », prises en sens inverse l'une de l'autre ; ces deux directions opposées correspondent respectivement à *sattva* et à *tamas* (l'expansion des deux « dimensions » horizontales correspondant à *rajas*), c'est-à-dire aux deux tendances de l'être vers les Cieux (le temple) et vers les Enfers (le cachot), tendances qui sont ici « allégorisées », plutôt que symbolisées à proprement parler, par les notions de « vertu » et de « vice » exactement comme dans le mythe d'Hercule que nous avons rappelé plus haut.

⁸ Dans le symbolisme maçonnique, deux tangentes parallèles à un cercle sont considérées, parmi diverses autres significations, comme représentant les deux saints Jean ; si le cercle est regardé comme une figure du cycle annuel, les points de contact de ces deux tangentes, diamétralement opposés l'un à l'autre, correspondent alors aux deux points solsticiaux. [Voici ce symbole :



traditionnelle des deux portes solsticiales, avec ses connexions initiatiques, s'est maintenue, encore vivante, même si elle est généralement incomprise, jusque dans le monde occidental actuel.

XXXVII

Les mystères de la lettre *Nûn*

Publié dans les Études Traditionnelles, août-septembre 1938.

La lettre *nûn*, dans l'alphabet arabe comme dans l'alphabet hébraïque, a pour rang 14 et pour valeur numérique 50 ; mais en outre, dans l'alphabet arabe, elle occupe une place plus particulièrement remarquable, car elle termine la première moitié de cet alphabet, le nombre total des lettres de celui-ci étant de 28, au lieu de 22 dans l'alphabet hébraïque. Quant à ses correspondances symboliques, cette lettre est considérée surtout, dans la tradition islamique, comme représentant *El-Hût*, la baleine, ce qui est d'ailleurs en accord avec le sens originel du mot *nûn* lui-même qui la désigne, et qui signifie aussi « poisson » ; et c'est en raison de cette signification que *Seyidnâ Yûnus* (le prophète Jonas) est appelé *Dhûn-Nûn*. Ceci est naturellement en rapport avec le symbolisme général du poisson, et plus spécialement avec certains des aspects que nous avons envisagés ici dans l'étude précédente, notamment, comme nous allons le voir, celui du « poisson-sauveur », que ce soit le *Matsya avatâra* de la tradition hindoue ou l'*Ichthus* des premiers chrétiens. La baleine, à cet égard, joue aussi le même rôle qui est joué ailleurs par le dauphin, et, comme celui-ci, elle correspond au signe zodiacal du Capricorne, en tant que porte solsticielle donnant accès à la « voie ascendante » ; mais c'est peut-être avec le *Matsya-avatâra* que la similitude est la plus frappante, comme le montrent les considérations tirées de la forme de la lettre *nûn*, surtout si on les rapproche de l'histoire biblique du prophète Jonas.

Pour bien comprendre ce dont il s'agit, il faut tout d'abord se souvenir que *Vishnu*, se manifestant sous la forme du poisson (*Matsya*), ordonne à *Satyavrata*, le futur *Manu Vaivaswata*, de construire l'arche dans laquelle devront être enfermés les germes du monde futur, et que, sous cette même forme, il guide ensuite l'arche sur les eaux pendant le cataclysme qui marque la séparation des deux *Manvantaras* successifs. Le rôle de *Satyavrata* est ici semblable à celui de *Seyidnâ Nûh* (Noé), dont l'arche contient également tous les éléments qui serviront à la restauration du monde après le déluge ; peu importe d'ailleurs que l'application qui en est faite soit différente, en ce sens que le déluge biblique, dans sa signification la plus immédiate, paraît marquer le début d'un cycle plus restreint que le *Manvantara* ; si ce n'est pas le même événement, ce sont du moins deux événements analogues, où l'état antérieur

du monde est détruit pour faire place à un état nouveau¹. Si maintenant nous comparons l'histoire de Jonas à ce que nous venons de rappeler, nous voyons que la baleine, au lieu de jouer seulement le rôle du poisson conducteur de l'arche, s'identifie en réalité à l'arche elle-même ; en effet, Jonas demeure enfermé dans le corps de la baleine, comme *Satyavrata* et Noé dans l'arche, pendant une période qui est aussi pour lui, sinon pour le monde extérieur, une période d'« obscuration », correspondant à l'intervalle entre deux états ou deux modalités d'existence ; ici encore, la différence n'est que secondaire, les mêmes figures symboliques étant toujours, en fait, susceptibles d'une double application macrocosmique et microcosmique. On sait d'ailleurs que la sortie de Jonas du sein de la baleine a toujours été regardée comme un symbole de résurrection, donc de passage à un nouvel état ; et ceci doit être rapproché, d'autre part, du sens de « naissance » qui, dans la Kabbale hébraïque surtout, s'attache à la lettre *nûn*, et qu'il faut entendre spirituellement comme une « nouvelle naissance », c'est-à-dire une régénération de l'être individuel ou cosmique.

C'est ce qu'indique très nettement la forme de la lettre arabe *nûn* : cette lettre est constituée par la moitié inférieure d'une circonférence, et par un point qui est le centre de cette même circonférence. Or, la demi-circonférence inférieure est aussi la figure de l'arche flottant sur les eaux, et le point qui se trouve à son intérieur représente le germe qui y est contenu ou enveloppé ; la position centrale de ce point montre d'ailleurs qu'il s'agit en réalité du « germe d'immortalité », du « noyau » indestructible qui échappe à toutes les dissolutions extérieures. On peut remarquer aussi que la demi-circonférence, avec sa convexité tournée vers le bas, est un des équivalents schématiques de la coupe ; comme celle-ci, elle a donc, en quelque sorte, le sens d'une « matrice » dans laquelle est enfermé ce germe non encore développé, et qui, ainsi que nous le verrons par la suite, s'identifie à la moitié inférieure ou « terrestre » de l'« Œuf du Monde² ». Sous cet aspect d'élément « passif » de la transmutation spirituelle, *El-Hût* est aussi, d'une certaine façon, la figure de toute individualité, en tant que celle-ci porte le « germe d'immortalité » en son centre, qui est représenté symboliquement comme le cœur ; et nous pouvons rappeler à ce propos les rapports étroits, que nous avons déjà exposés en d'autres occasions, du symbolisme du cœur avec celui de la coupe et avec celui de l'« Œuf du Monde ». Le développement du germe spirituel implique que l'être sort de son état individuel, et du milieu cosmique qui en est le domaine propre, de même que c'est en sortant du corps de la baleine que Jonas est « ressuscité » ; et si l'on se souvient de ce que nous avons écrit précédemment, on comprendra sans peine que cette sortie est encore la même chose que celle de la caverne initiatique, dont la concavité même est aussi représentée par celle de la demi-circonférence du *nûn*. La « nouvelle naissance » suppose nécessairement la mort à l'ancien état, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un monde ; mort et naissance ou résurrection, ce sont là deux aspects inséparables l'un

¹ Cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI.

² Par un curieux rapprochement, ce sens de « matrice » (la *yoni* sanscrite) se trouve aussi impliqué dans le mot grec *delphus*, qui est en même temps le nom du dauphin.

de l'autre, car ce ne sont en réalité que les deux faces opposées d'un même changement d'état. Le *nûn*, dans l'alphabet, suit immédiatement le *mîm*, qui a parmi ses principales significations celle de la mort (*el-mawt*), et dont la forme représente l'être complètement replié sur lui-même, réduit en quelque sorte à une pure virtualité, à quoi correspond rituellement l'attitude de la prosternation ; mais cette virtualité, qui peut sembler un anéantissement transitoire, devient aussitôt, par la concentration de toutes les possibilités essentielles de l'être en un point unique et indestructible, le germe même d'où sortiront tous ses développements dans les états supérieurs.

Il convient de dire que le symbolisme de la baleine n'a pas seulement un aspect « bénéfique », mais aussi un aspect « maléfique », ce qui, outre les considérations d'ordre général sur le double sens des symboles, se justifie encore plus spécialement par sa connexion avec les deux formes de la mort et de la résurrection sous lesquelles apparaît tout changement d'état, suivant qu'on l'envisage d'un côté ou de l'autre, c'est-à-dire par rapport à l'état antécédent ou à l'état conséquent. La caverne est à la fois un lieu de sépulture et un lieu de « renaissance », et, dans l'histoire de Jonas, la baleine joue précisément ce double rôle ; du reste, ne pourrait-on pas dire que le *Matsya-avatâra* lui-même se présente d'abord sous l'apparence néfaste d'annonciateur d'un cataclysme, avant de devenir le « sauveur » dans ce cataclysme même ? D'autre part, l'aspect « maléfique » de la baleine s'apparente manifestement au *Léviathan* hébraïque³ ; mais il est surtout représenté, dans la tradition arabe, par les « filles de la baleine » (*benât el-Hût*), qui, au point de vue astrologique, équivalent à *Râhn* et *Kêtu* dans la tradition hindoue, notamment en ce qui concerne les éclipses, et qui, dit-on, « boiront la mer » au dernier jour du cycle, en ce jour où « les astres se lèveront à l'Occident et se coucheront à l'Orient ». Nous ne pouvons insister davantage sur ce point sans sortir entièrement de notre sujet ; mais nous devons tout au moins appeler l'attention sur le fait qu'on retrouve encore ici un rapport immédiat avec la fin du cycle et le changement d'état qui s'ensuit, car cela est très significatif et apporte une nouvelle confirmation aux considérations précédentes.

Revenons maintenant à la forme de la lettre *nûn*, qui donne lieu à une remarque importante au point de vue des relations qui existent entre les alphabets des différentes langues traditionnelles : dans l'alphabet sanscrit, la lettre correspondante *na*, ramenée à ses éléments géométriques fondamentaux, se compose également d'une demi-circonférence et d'un point ; mais ici, la convexité étant tournée vers le haut, c'est la moitié supérieure de la circonférence, et non plus sa moitié inférieure comme dans le *nûn* arabe. C'est donc la même figure placée en sens inverse, ou, pour parler plus exactement, ce sont deux figures rigoureusement complémentaires l'une de l'autre ; en effet, si on les réunit, les deux points centraux se confondant naturellement, on a le cercle avec le point au centre, figure du cycle complet, qui est en même temps le symbole du Soleil dans l'ordre astrologique et celui de l'or dans

³ Le *Makara* hindou, qui est aussi un monstre marin, bien qu'ayant avant tout la signification « bénéfique » attachée au signe du Capricorne dont il occupe la place dans le Zodiaque, n'en a pas moins, dans beaucoup de ses figurations, quelques traits qui rappellent le symbolisme « typhonien » du crocodile.

l'ordre alchimique⁴. De même que la demi-circonférence inférieure est la figure de l'arche, la demi-circonférence supérieure est celle de l'arc-en-ciel, qui en est l'analogue dans l'acception la plus stricte du mot, c'est-à-dire avec l'application du « sens inverse » ; ce sont aussi les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », l'une « terrestre », dans les « eaux inférieures », et l'autre « céleste » dans les « eaux supérieures » ; et la figure circulaire, qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ces deux moitiés, doit se reconstituer à la fin du même cycle⁵. On pourrait donc dire que la réunion des deux figures dont il s'agit représente l'accomplissement du cycle, par la jonction de son commencement et de sa fin, d'autant plus que, si on les rapporte plus particulièrement au symbolisme « solaire », la figure du *na* sanscrit correspond au Soleil levant et celle du *nûn* arabe au Soleil couchant. D'autre part, la figure circulaire complète est encore habituellement le symbole du nombre 10, le centre étant 1 et la circonférence 9 ; mais ici, étant obtenue par l'union de deux *nûn*, elle vaut $2 \times 50 = 100 = 10^2$, ce qui indique que c'est dans le « monde intermédiaire » que doit s'opérer la jonction ; celle-ci est en effet impossible dans le monde inférieur, qui est le domaine de la division et de la « séparativité », et, par contre, elle est toujours existante dans le monde supérieur, où elle est réalisée principalement en mode permanent et immuable dans l'« éternel présent ».

À ces remarques déjà longues, nous n'ajouterons plus qu'un mot, pour en marquer le rapport avec une question à laquelle il a été fait allusion ici dernièrement⁶ : ce que nous venons de dire en dernier lieu permet d'entrevoir que l'accomplissement du cycle, tel que nous l'avons envisagé, doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent à son commencement et à sa fin, et qui ont respectivement pour langues sacrées le sanscrit et l'arabe : la tradition hindoue, en tant qu'elle représente l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale, et la tradition islamique, en tant que « sceau de la Prophétie » et, par conséquent, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel.

⁴ On pourra se rappeler ici le symbolisme du « Soleil spirituel » et de l'« Embryon d'or » (*Hiranyagarbha*) dans la tradition hindoue ; de plus, suivant certaines correspondances, le *nûn* est la lettre planétaire du Soleil.

⁵ Cf. *Le Roi du Monde*, ch. XI.

⁶ F. Schuon, *Le Sacrifice*, dans les *Études Traditionnelles*, avril 1938, p. 137, note 2. [Le passage visé par cette mention dit : « ... pour en revenir à l'Inde, on est en droit de dire que l'expansion d'une tradition orthodoxe étrangère, l'islamisme, paraît indiquer que l'hindouisme lui-même ne possède plus la pleine vitalité ou actualité d'une tradition intégralement conforme aux conditions d'une époque cyclique déterminée. Cette rencontre de l'islamisme, qui est l'ultime possibilité issue de la tradition primordiale, et de l'hindouisme, qui en est sans doute le rameau le plus direct, est d'ailleurs fort significative et donnerait lieu à des considérations bien complexes ».]

XXXVIII

Quelques aspects du symbolisme de Janus

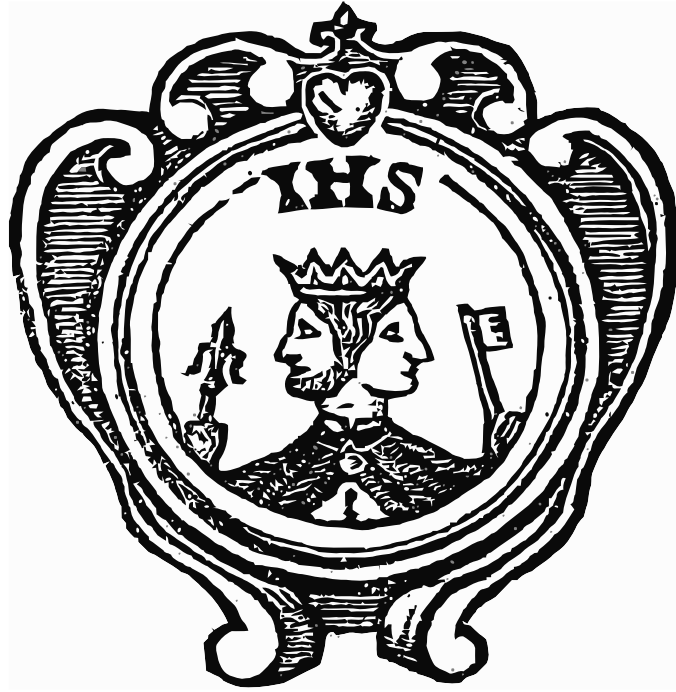
Publié dans le Voile d'Isis, juillet 1929.

Nous avons fait à diverses reprises, dans nos ouvrages, des allusions au symbolisme de Janus ; pour développer complètement ce symbolisme, à significations complexes et multiples, et pour signaler tous ses liens avec un grand nombre de figurations analogues qui se rencontrent dans d'autres traditions, il faudrait tout un volume. En attendant, il nous a paru intéressant de réunir quelques données concernant certains aspects du symbolisme en question, et de reprendre notamment, plus complètement que nous n'avions pu le faire jusqu'ici, les considérations qui expliquent le rapprochement établi parfois entre Janus et le Christ, d'une façon qui peut sembler étrange à première vue, mais qui n'en est pas moins parfaitement justifiée.

En effet, un curieux document représentant expressément le Christ sous les traits de Janus a été publié, il y a quelques années, par M. Charbonneau-Lassay dans *Regnabit*¹, et nous l'avons nous-même commenté ensuite dans la même revue². C'est un cartouche peint sur une page détachée d'un livre manuscrit d'église, datant du XV^e siècle et trouvée à Luchon, et terminant le feuillet du mois de janvier sur le calendrier liminaire de ce livre. Au sommet du médaillon intérieur figure le monogramme IHS surmonté d'un cœur ; le reste de ce médaillon est occupé par un buste de *Janus Bifrons*, avec un visage masculin et un visage féminin, ainsi que cela se voit assez fréquemment ; il porte une couronne sur la tête, et tient d'une main un sceptre et de l'autre une clef.

¹ *Un ancien emblème du mois de janvier*, dans *Regnabit*, mai 1925.

² *À propos de quelques symboles hermético-religieux*, dans *Regnabit*, décembre 1925.



« Sur les monuments romains, écrivait M. Charbonneau-Lassay en reproduisant ce document, Janus se montre, comme sur le cartouche de Luchon, la couronne en tête et le sceptre en la main droite, parce qu'il est roi ; il tient de l'autre main une clef qui ouvre et ferme les époques ; c'est pourquoi, par extension d'idée, les Romains lui consacraient les portes des maisons et des villes... Le Christ aussi, comme le Janus antique, porte le sceptre royal auquel il a droit de par son Père du Ciel et de par ses ancêtres d'ici-bas ; et son autre main tient la clef des secrets éternels, la clef teinte de son sang qui ouvrit à l'humanité perdue la porte de la vie. C'est pourquoi, dans la quatrième des grandes antiennes d'avant Noël, la liturgie sacrée l'acclame ainsi : “*O Clavis David, et Sceptrum domus Israel !... Vous êtes, ô Christ attendu, la Clef de David et le Sceptre de la maison d'Israël. Vous ouvrez, et personne ne peut fermer, et quand vous fermez, nul ne saurait plus ouvrir*³...” »

L'interprétation la plus habituelle des deux visages de Janus est celle qui les considère comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; cette interprétation, tout en étant très incomplète, n'en est pas moins exacte à un certain point de vue. C'est pourquoi, dans un assez grand nombre de figurations, les deux visages sont ceux d'un homme âgé et d'un homme jeune ; tel n'est d'ailleurs pas le cas dans l'emblème de Luchon, dont un examen attentif ne permet pas de douter qu'il s'agit du Janus androgyne, ou *Janus-Jana*⁴ ; et il est à peine besoin de faire remarquer le rapport étroit de cette forme de Janus avec certains symboles hermétiques tels que le *Rebis*⁵.

³ *Bréviaire romain*, office du 20 décembre.

⁴ Le nom de *Diana*, la déesse lunaire, n'est qu'une autre forme de *Jana*, l'aspect féminin de *Janus*.

⁵ La seule différence est que ces symboles sont généralement *Sol-Luna*, sous des formes diverses, tandis qu'il semble que *Janus-Jana* soit plutôt *Lunus-Luna*, sa tête étant souvent surmontée du croissant.

Au point de vue où le symbolisme de Janus est rapporté au temps, il y a lieu de faire une remarque très importante : entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable ⁶ ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui figure le « sens de l'éternité ». Il est dit qu'un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, toutes choses demeurent dans l'« éternel présent », de sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation », au sens le plus rigoureusement étymologique de ce mot.

Par ces quelques considérations, il est facile de comprendre déjà que Janus représente vraiment Celui qui est, non seulement le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* dans la doctrine hindoue)⁷, mais aussi, et avant tout, le « Seigneur de l'Éternité ». Le Christ, écrivait encore à ce propos M. Charbonneau-Lassay, domine le passé et l'avenir ; coéternel avec son Père, il est comme lui l'« Ancien des Jours » : « au commencement était le Verbe », dit saint Jean. Il est aussi le père et le maître des siècles à venir : *Jesu pater futuri sæculi*, répète chaque jour l'Église romaine, et Lui-même s'est proclamé le commencement et l'aboutissement de tout : « Je suis l'*alpha* et l'*oméga*, le principe et la fin ». « C'est le "Seigneur de l'Éternité". »

Il est bien évident, en effet, que le « Maître des temps » ne peut être lui-même soumis au temps, qui a en lui son principe, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C'est bien le Verbe éternel que les textes bibliques désignent souvent comme l'« Ancien des Jours », le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre et primitif du mot latin *sæculum*, aussi bien que du grec *aiôn* et de l'hébreu *ôlam* qu'il sert à traduire) ; et il convient de noter que la tradition hindoue lui donne aussi le titre de *Purâna-Purusha*, dont la signification est strictement équivalente.

Revenons maintenant à la figuration que nous avons prise comme point de départ de ces remarques : on y voit, disions-nous, le sceptre et la clef dans les mains de Janus : de même que la couronne (qui peut cependant être regardée aussi comme symbole de puissance et d'élévation au sens le plus général, dans l'ordre spirituel aussi bien que dans l'ordre temporel, et qui, ici, nous semble plutôt avoir cette

⁶ C'est aussi pour cette raison que certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant au présent.

⁷ Le trident (*trishûla*), attribut de *Shiva*, est le symbole du triple temps (*trikâla*).

acception), le sceptre est l'emblème du pouvoir royal, et la clef, de son côté, est alors plus spécialement celui du pouvoir sacerdotal. Il faut remarquer que le sceptre est à gauche de la figure, du côté du visage masculin, et la clef à droite, du côté du visage féminin ; or, suivant le symbolisme employé par la Kabbale hébraïque, à la droite et à la gauche correspondent respectivement deux attributs divins : la Miséricorde (*Hesed*) et la Justice (*Din*⁸), qui conviennent aussi manifestement au Christ, et plus spécialement lorsqu'on l'envisage dans son rôle de Juge des vivants et des morts. Les Arabes, faisant une distinction analogue dans les attributs divins et dans les noms qui y correspondent, disent « Beauté » (*Djemâl*) et « Majesté » (*Djelâl*) ; et l'on pourrait comprendre encore, avec ces dernières désignations, que ces deux aspects aient été représentés par un visage féminin et un visage masculin⁹. En somme, la clef et le sceptre, se substituant ici à l'ensemble de deux clefs qui est peut-être un emblème plus habituel de Janus, ne font que rendre plus clair encore un des sens de cet emblème, qui est celui d'un double pouvoir procédant d'un principe unique : pouvoir sacerdotal et pouvoir royal, réunis, selon la tradition judéo-chrétienne, dans la personne de Melchissédec, qui est, comme le dit saint Paul, « fait semblable au Fils de Dieu¹⁰ ».

Nous venons de dire que Janus, le plus fréquemment, porte deux clefs ; ces clefs sont celles des deux portes solsticiales *Janua Cæli* et *Janua Inferni*, correspondant respectivement au solstice d'hiver et au solstice d'été, c'est-à-dire aux deux points extrêmes de la course du soleil dans le cycle annuel, car Janus, en tant que « Maître des temps », est le *Janitor* qui ouvre et ferme ce cycle. D'autre part, il était aussi le dieu de l'initiation aux mystères : *initiatio* dérive de *in-ire*, « entrer ». (ce qui se rattache également au symbolisme de la « porte »), et, suivant Cicéron, le nom de Janus a la même racine que le verbe *ire*, « aller » ; cette racine *i* se trouve d'ailleurs en sanscrit avec le même sens qu'en latin, et, dans cette langue, elle a parmi ses dérivés le mot *yâna*, « voie », dont la forme se rapproche singulièrement du nom même de Janus. « Je suis la Voie », a dit le Christ¹¹ ; faut-il voir là la possibilité d'un autre rapprochement ? Ce que nous dirons tout à l'heure semble être de nature à la justifier ; et on aurait le plus grand tort, lorsqu'il s'agit de symbolisme, de ne pas prendre en considération certaines similitudes verbales, dont les raisons sont souvent très profondes, bien qu'elles échappent malheureusement aux philologues modernes, qui ignorent tout ce qui peut légitimement porter le nom de « science sacrée ».

⁸ Dans le symbole de l'arbre séphirothique, qui représente l'ensemble des attributs divins, les deux « colonnes » latérales sont respectivement celles de la Miséricorde et de la Justice ; au sommet de la « colonne du milieu », et dominant ces deux « colonnes » latérales, est la « Couronne » (*Kether*) ; la position analogue de la couronne de Janus, dans notre figuration, par rapport à la clef et au sceptre, nous paraît donner lieu à un rapprochement justifiant ce que nous venons de dire quant à sa signification : ce serait le pouvoir principal, unique et total, dont procèdent les deux aspects désignés par les deux autres emblèmes.

⁹ Dans *Le Roi du Monde*, nous avons expliqué plus complètement le symbolisme de la droite et de la gauche, de la « main de justice » et de la « main bénissante », qui est également indiqué chez plusieurs Pères de l'Église, et notamment chez saint Augustin.

¹⁰ *Épître aux Hébreux*, VII, 3.

¹¹ Dans la tradition extrême-orientale, le mot *Tao*, dont le sens littéral est aussi « Voie », sert de désignation au Principe suprême ; et le caractère idéographique qui le représente est formé des signes de la tête et des pieds, équivalant à l'*alpha* et à l'*oméga*.

Quoi qu'il en soit, en tant que Janus était considéré comme le dieu de l'initiation, ses deux clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient celles des « grands mystères » et des « petits mystères » ; pour employer un autre langage équivalent, la clef d'argent est celle du « Paradis terrestre », et la clef d'or est celle du « Paradis céleste ». Ces mêmes clefs étaient un des attributs du souverain pontificat, auquel la fonction d'« hiérophante » était essentiellement attachée ; comme la barque, qui était aussi un symbole de Janus¹², elles sont demeurées parmi les principaux emblèmes de la papauté ; et les paroles évangéliques relatives au « pouvoir des clefs » sont en parfait accord avec les traditions antiques, toutes issues de la grande tradition primordiale. D'autre part, il y a un rapport assez direct entre le sens que nous venons d'indiquer et celui suivant lequel la clef d'or représente le pouvoir spirituel et la clef d'argent le pouvoir temporel (cette dernière étant parfois remplacée alors par le sceptre comme nous l'avons vu)¹³ : Dante, en effet, assigne pour fonctions à l'Empereur et au Pape de conduire l'humanité respectivement au « Paradis terrestre » et au « Paradis céleste »¹⁴.

En outre, en vertu d'un certain symbolisme astronomique qui semble avoir été commun à tous les peuples anciens, il y a aussi des liens fort étroits entre les deux sens suivant lesquels les clefs de Janus étaient, soit celles des deux portes solsticiales, soit celles des « grands mystères » et des « petits mystères »¹⁵. Ce symbolisme auquel nous faisons allusion est celui du cycle zodiacal, et ce n'est pas sans raison que celui-ci, avec ses deux moitiés ascendante et descendante qui ont leurs points de départ respectifs aux deux solstices d'hiver et d'été, se trouve figuré au portail de tant d'églises du moyen-âge¹⁶. On voit apparaître ici une autre signification des deux visages de Janus : il est le « Maître des deux voies » auxquelles donnent accès les deux portes solsticiales, ces deux voies de droite et de gauche (car on retrouve là cet autre symbolisme que nous signalions plus haut) que les pythagoriciens représentaient par la lettre Y¹⁷, et que figurait aussi, sous une forme exotérique, le

¹² Cette barque de Janus était une barque pouvant aller dans les deux sens, soit en avant, soit en arrière, ce qui correspond aux deux visages de Janus lui-même.

¹³ Le sceptre et la clef sont d'ailleurs l'un et l'autre en relations symboliques avec l'« Axe du Monde ».

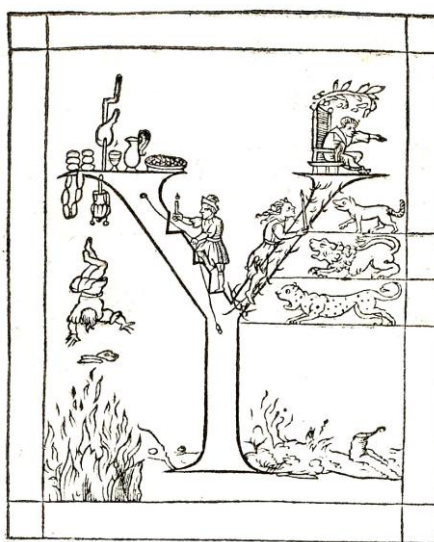
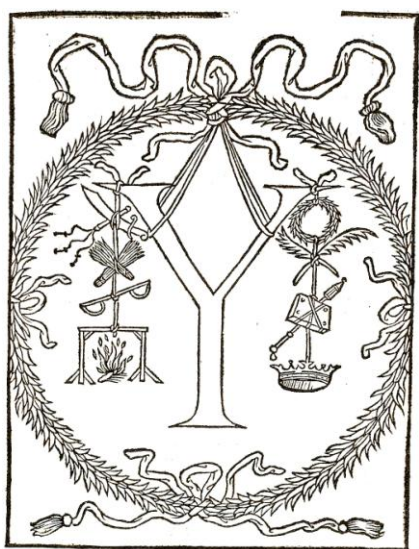
¹⁴ *De Monarchia*, III, 16. – Nous donnons l'explication de ce passage de Dante dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*.

¹⁵ Nous devons rappeler en passant, quoique nous l'ayons déjà signalé en plusieurs occasions, que Janus avait encore une autre fonction : il était le dieu des corporations d'artisans ou *Collegia fabrorum*, qui célébraient en son honneur les deux fêtes solsticiales d'hiver et d'été. Par la suite, cette coutume se maintint toujours dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le christianisme, ces fêtes solsticiales s'identifièrent aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de « Loge de Saint-Jean » qui s'est conservée jusque dans la maçonnerie moderne) ; il y a là un exemple de l'adaptation des symboles préchrétiens, trop souvent méconnue ou mal interprétée par les modernes.

¹⁶ Ceci se rattache manifestement à ce que nous indiquions dans la note précédente en ce qui concerne les traditions conservées par les corporations de constructeurs.

¹⁷ Cet antique symbole s'est maintenu jusqu'à une époque assez récente : nous l'avons retrouvé notamment dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessinée par Jean Cousin, dans *Le Champ fleuri* de Geoffroy Tory (Paris, 1529), où il est désigné sous le nom de « lettre pythagorique » [voici ces illustrations :

mythe d'Hercule entre la vertu et le vice. Ce sont ces deux mêmes voies que la tradition hindoue, de son côté, désigne comme la « voie des dieux » (*dêva-yâna*) et la « voie des ancêtres » (*pitri-yâna*) ; et *Ganêsha*, dont le symbolisme a de nombreux points de contact avec celui de Janus, est également le « Maître des deux voies », par une conséquence immédiate de son caractère de « Seigneur de la Connaissance », ce qui nous ramène à l'idée de l'initiation aux mystères. Enfin, ces deux voies sont aussi en un sens, comme les portes par lesquelles on y accède, celle des cieux et celle des enfers¹⁸ ; et l'on remarquera que les deux côtés auxquels elles correspondent, la droite et la gauche, sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations du Jugement dernier, qui, elles aussi, par une coïncidence bien significative, se rencontrent si fréquemment au portail des églises, et non en une autre partie quelconque de l'édifice¹⁹. Ces représentations, de même que celles du Zodiaque, expriment, pensons-nous, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de donner à leurs œuvres un caractère « pantaculaire », au vrai sens de ce mot²⁰, c'est-à-dire d'en faire comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers²¹.



Invidia,
Superbia,
Libido,

], et aussi, au musée du Louvre, sur divers meubles de la Renaissance.

¹⁸ Dans les symboles de la Renaissance que nous venons de mentionner, les deux voies sont, sous ce rapport, désignées respectivement comme *via arcta* et *via lata*, « voie étroite » et « voie large ».

¹⁹ Il semble parfois que ce qui est rapporté à la droite dans certains cas le soit à la gauche dans d'autres, et inversement ; il arrive d'ailleurs que cette contradiction n'est qu'apparente, car il faut toujours chercher par rapport à quoi on prend la droite et la gauche ; lorsqu'elle est réelle, elle s'explique par certaines conceptions « cycliques » assez complexes, qui influent sur les correspondances envisagées. Nous signalons ceci uniquement afin de ne pas dissimuler une difficulté dont il y a lieu de tenir compte pour interpréter correctement un assez grand nombre de symboles [cf. *La Grande Triade*, ch. VII].

²⁰ On doit écrire « pantacle » (*pantaculum*, littéralement « petit tout »), et non « pentacle » comme on le fait trop souvent ; cette erreur orthographique a fait croire à certains que ce mot avait un rapport avec le nombre 5 et devait être pris comme un synonyme de « pentagramme ».

²¹ Cette conception est d'ailleurs impliquée en quelque sorte dans le plan même de la cathédrale ; mais nous ne pouvons, pour le moment du moins, entreprendre de justifier cette affirmation, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin.

XXXIX

Quelques aspects du symbolisme du poisson

Publié dans les Études Traditionnelles, février 1936.

Le symbolisme du poisson, qui se rencontre dans de nombreuses formes traditionnelles, y compris le christianisme, est fort complexe et présente de multiples aspects qui demandent à être distingués avec précision. Pour ce qui est des origines premières de ce symbole, il semble qu'il faille lui reconnaître une provenance nordique, voire même hyperboréenne ; on a signalé en effet sa présence en Allemagne du Nord et en Scandinavie¹, et, dans ces régions, il est vraisemblablement plus près de son point de départ que dans l'Asie centrale, où il fut sans doute apporté par le grand courant qui, issu directement de la Tradition primordiale, devait ensuite donner naissance aux doctrines de l'Inde et de la Perse. Il est d'ailleurs à noter que, d'une façon générale, certains animaux aquatiques jouent surtout un rôle dans le symbolisme des peuples du Nord : nous en citerons seulement comme exemple le poulpe, particulièrement répandu chez les Scandinaves et chez les Celtes, et qui se retrouve aussi dans la Grèce archaïque, comme un des principaux motifs de l'ornementation mycénienne².

Un autre fait qui vient encore à l'appui de ces considérations, c'est que, dans l'Inde, la manifestation sous la forme du poisson (*Matsya-avatâra*) est regardée comme la première de toutes les manifestations de *Vishnu*³, celle qui se place au début même du cycle actuel, et qu'elle est ainsi en relation immédiate avec le point de départ de la Tradition primordiale. Il ne faut pas oublier, à cet égard, que *Vishnu* représente le Principe divin envisagé spécialement sous son aspect de conservateur du monde ; ce rôle est bien proche de celui du « Sauveur », ou plutôt ce dernier en est comme un cas particulier ; et c'est véritablement comme « Sauveur » que *Vishnu*

¹ Cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Poisson*, dans *Regnabit*, numéro de décembre 1926.

² Les bras du poulpe sont généralement droits dans les figurations scandinaves, tandis qu'ils sont enroulés en spirale dans les ornements mycéniens ; dans ceux-ci, on voit aussi apparaître très fréquemment le *swastika* ou des figures qui en sont manifestement dérivées. Le symbole du poulpe se rapporte au signe zodiacal du Cancer, qui correspond au solstice d'été et au « fond des Eaux » ; il est facile de comprendre par là qu'il ait pu être pris parfois dans un « sens maléfique », le solstice d'été étant la *Janua Inferni*.

³ Nous devons faire remarquer que nous ne disons pas « incarnations », comme on le fait habituellement en Occident, car ce mot est tout à fait inexact ; le sens propre du terme *avatâra* est « descente » du Principe divin dans le monde manifesté.

apparaît dans certaines de ses manifestations, correspondant à des phases critiques de l'histoire du monde⁴. Or, l'idée du « Sauveur » est également attachée de façon explicite au symbolisme chrétien du poisson, puisque la dernière lettre de l'*Ichthus* grec s'interprète comme l'initiale de *Sôter*⁵ ; cela n'a rien d'étonnant, sans doute, lorsqu'il s'agit du Christ, mais il est pourtant des emblèmes qui font plus directement allusion à quelque autre de ses attributs, et qui n'expriment pas formellement ce rôle de « Sauveur ».

Sous la figure du poisson, *Vishnu*, à la fin du *Manvantara*, qui précède le nôtre, apparaît à *Satyavrata*⁶, qui va devenir, sous le nom de *Vaivaswata*⁷, le *Manu* ou le Législateur du cycle actuel. Il lui annonce que le monde va être détruit par les eaux, et il lui ordonne de construire l'arche dans laquelle devront être renfermés les germes du monde futur ; puis, toujours sous cette même forme, il guide lui-même l'arche sur les eaux pendant le cataclysme ; et cette représentation de l'arche conduite par le poisson divin est d'autant plus remarquable qu'on en retrouve aussi l'équivalent dans le symbolisme chrétien⁸.

Il y a encore, dans le *Matsya-avatâra*, un autre aspect qui doit retenir particulièrement notre attention : après le cataclysme, c'est-à-dire au début même du présent *Manvantara*, il apporte aux hommes le *Vêda*, qu'il faut entendre, suivant la signification étymologique de ce mot (dérivé de la racine *vid*, « savoir »), comme la Science par excellence ou la Connaissance sacrée dans son intégralité : c'est là une allusion des plus nettes à la Révélation primordiale, ou à l'origine « non humaine » de la Tradition. Il est dit que le *Vêda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes ; mais il est en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, et il doit ensuite être manifesté de nouveau. L'affirmation de la perpétuité du *Vêda* est d'ailleurs en relation directe avec la théorie cosmologique de la primordialité du son parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'éther, *âkâsha*, qui est le premier des

⁴ Signalons aussi, à ce propos, que la dernière manifestation, le *Kalkin-avatâra*, « Celui qui est monté sur le cheval blanc », et qui doit venir à la fin de ce cycle, est décrite dans les *Purânas* en des termes rigoureusement identiques à ceux qui se trouvent dans l'Apocalypse, où ils sont rapportés à la « seconde venue » du Christ.

⁵ Quand le poisson est pris comme symbole du Christ, son nom grec *Ichthus* est considéré comme formé par les initiales des mots *Iêsous Christos Theou Uios Sôter*.

⁶ Ce nom signifie littéralement « voué à la Vérité » ; et cette idée de la « Vérité » se retrouve dans la désignation du *Satya-Yuga*, le premier des quatre âges en lesquels se divise le *Manvantara*. On peut aussi remarquer la similitude du mot *Satya* avec le nom de Saturne, considéré précisément dans l'antiquité occidentale comme le régent de l'« âge d'or » ; et, dans la tradition hindoue, la sphère de Saturne est appelée *Satya-Loka*.

⁷ Issu de *Vivaswat*, l'un des douze *Âdityas*, qui sont regardés comme autant de formes du Soleil, en correspondance avec les douze signes du Zodiaque, et dont il est dit qu'ils doivent paraître simultanément à la fin du cycle (cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV et XI).

⁸ M Charbonneau-Lassay cite, dans l'étude mentionnée plus haut, « l'ornement pontifical décoré de figures brodées qui enveloppait les restes d'un évêque lombard du VIII^e ou IX^e siècle, et sur lequel on voit une barque portée par le poisson, image du Christ soutenant son Église ». Or, l'arche a souvent été regardée comme une figure de l'Église, aussi bien que la barque (qui fut anciennement, avec les clefs, un des emblèmes de Janus ; cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. VIII) ; c'est donc bien la même idée que nous trouvons ainsi exprimée à la fois dans le symbolisme hindou et dans le symbolisme chrétien.

éléments⁹) ; et cette théorie n'est pas autre chose, au fond, que celle que d'autres traditions expriment en parlant de la création par le Verbe : le son primordial, c'est cette Parole divine par laquelle, suivant le premier chapitre de la Genèse hébraïque, toutes choses ont été faites¹⁰. C'est pourquoi il est dit que les *Rishis* ou les Sages des premiers âges ont « entendu » le *Vêda* : la Révélation, étant une œuvre du Verbe comme la création elle-même, est proprement une « audition » pour celui qui la reçoit ; et le terme qui la désigne est celui de *Shruti*, qui signifie littéralement « ce qui est entendu¹¹ ».

Pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Vêda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque (*shankha*), qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable (*akshara*), c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe manifesté dans les trois mondes, en même temps qu'il est, par une autre correspondance de ses trois éléments ou *mâtrâs*, l'essence du triple *Vêda*¹². D'ailleurs, ces trois éléments, ramenés à leurs formes géométriques essentielles et disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche visiblement à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie ; mais qui, dans l'état d'esprit qui constitue la mentalité moderne, peut encore comprendre les vérités qui relèvent de cette science traditionnelle ?

Comme *Vishnu* dans l'Inde, et aussi sous la forme du poisson, l'*Oannès* chaldéen, que certains ont regardé expressément comme une figure du Christ¹³, enseigne également aux hommes la doctrine primordiale : frappant exemple de l'unité qui existe entre les traditions en apparence les plus différentes, et qui demeurerait inexplicable si l'on n'admettait leur rattachement à une source commune. Il semble d'ailleurs que le symbolisme d'*Oannès* ou de *Dagon* n'est pas seulement celui du poisson en général, mais doit être rapproché plus spécialement de celui du dauphin ; celui-ci, chez les Grecs, était lié au culte d'*Apollon*¹⁴ et avait donné son nom à

⁹ Cf. notre étude sur *La Théorie hindoue des cinq éléments*, dans les *Études Traditionnelles* d'août-septembre 1935.

¹⁰ Cf. également le début de l'Évangile de saint Jean.

¹¹ Sur la distinction de la *Shruti* et de la *Smriti* et sur leurs rapports, voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. I. Il doit être bien entendu que, si nous employons ici le mot de « révélation » au lieu de celui d'« inspiration », c'est pour mieux marquer la concordance des différents symbolismes traditionnels et que d'ailleurs, comme tous les termes théologiques, il est susceptible d'une transposition dépassant le sens spécifiquement religieux qu'on lui donne d'une façon exclusive en Occident.

¹² Sur la présence de ce même idéogramme *AVM* dans l'ancien symbolisme chrétien, cf. *Le Roi du Monde*, ch. IV.

¹³ Il est intéressant de noter à cet égard que la tête de poisson, qui formait la coiffure des prêtres d'*Oannès*, est aussi la mitre des évêques chrétiens.

¹⁴ C'est ce qui explique le rattachement du symbole du dauphin à l'idée de la lumière (cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Dauphin et le crustacé*, dans *Regnabit*, numéro de janvier 1927, et *Le Bestiaire du Christ*, ch. XCVIII, V). – Il convient de noter aussi le rôle de sauveteur des naufragés attribué par les anciens au dauphin, et dont la légende d'Arion offre un des exemples les plus connus.

Delphes ; et ce qui est très significatif, c'est qu'on reconnaissait formellement que ce culte venait des hyperboréens. Ce qui donne à penser qu'il y a lieu de faire un tel rapprochement (qui ne se trouve pas nettement indiqué, par contre, dans le cas de la manifestation de *Vishnu*), c'est surtout l'étroite connexion qui existe entre le symbole du dauphin et celui de la « Femme de mer » (l'*Aphrodite Anadyomène* des Grecs)¹⁵ ; précisément, celle-ci se présente, sous des noms divers (notamment ceux d'*Istar*, d'*Atergatis* et de *Dercéto*), comme la parèdre d'*Oannès* ou de ses équivalents, c'est-à-dire comme figurant un aspect complémentaire du même principe (ce que la tradition hindoue appellerait sa *Shakti*)¹⁶. C'est la « Dame du Lotus » (*Istar*, comme *Esther* en hébreu, signifie « lotus », et aussi quelquefois « lis », deux fleurs qui, dans le symbolisme, se remplacent souvent l'une l'autre)¹⁷, comme la *Kouan-yn* extrême-orientale, qui est également, sous une de ses formes, la « Déesse du fond des mers ».

Pour compléter ces remarques, nous ajouterons encore que la figure de l'*Ea* babylonien, le « Seigneur de l'Abîme », représenté comme un être moitié chèvre et moitié poisson¹⁸, est identique à celle du Capricorne zodiacal, dont elle a peut-être même été le prototype ; or il est important de se rappeler, à cet égard, que ce signe du Capricorne correspond, dans le cycle annuel, au solstice d'hiver. Le *Makara*, qui, dans le Zodiaque hindou, tient la place du Capricorne, n'est pas sans présenter une certaine similitude avec le dauphin ; l'opposition symbolique qui existe entre celui-ci et le poulpe doit donc se ramener à celle des deux signes solsticiaux du Capricorne et du Cancer (ce dernier, dans l'Inde, est représenté par le crabe), ou de la *Janua Cæli* et de la *Janua Inferni*¹⁹ ; et ceci explique aussi que ces deux mêmes animaux se soient trouvés associés dans certains cas, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, comme indiquant les deux points extrêmes atteints par le Soleil dans sa marche annuelle. Il importe de ne pas commettre ici de confusion avec un autre signe zodiacal, celui des Poissons, dont le symbolisme est différent et doit être rapporté exclusivement à celui du poisson commun, envisagé notamment dans son rapport avec l'idée du « principe de vie » et de la « fécondité » (entendue surtout au sens spirituel, comme la « postérité » dans le langage traditionnel extrême-oriental) ; ce sont là d'autres aspects, qui peuvent d'ailleurs être rapportés également au Verbe, mais qui n'en doivent pas moins être distingués nettement de ceux qui le font apparaître, comme nous l'avons vu, sous ses deux attributs de « Révélateur » et de « Sauveur ».

¹⁵ Il ne faut pas confondre cette « Femme de mer » avec la sirène, bien qu'elle soit quelquefois représentée sous une forme similaire.

¹⁶ La *Dea Syra* est proprement la « Déesse solaire », de même que la Syrie primitive est la « Terre du Soleil », comme nous l'avons déjà expliqué, son nom étant identique à *Sûrya*, nom sanscrit du Soleil.

¹⁷ En hébreu, les deux noms *Esther* et *Sushanah* ont la même signification, et, de plus, ils sont numériquement équivalents ; leur nombre commun est 661, et, en plaçant devant chacun d'eux la lettre *he*, signe de l'article défini, dont la valeur est 5, on obtient 666, ce dont certains n'ont pas manqué de tirer des déductions plus ou moins fantaisistes ; nous n'entendons, pour notre part, donner cette indication qu'à titre de simple curiosité.

¹⁸ En outre, *Ea* tient devant lui comme le scarabée égyptien, une boule qui représente l'« Œuf du Monde ».

¹⁹ Le rôle du dauphin comme conducteur des âmes bienheureuses vers les « îles Fortunées » se rapporte aussi évidemment à la *Janua Cæli*

Aperçus sur l'Initiation

tome II

I

L'ésotérisme du Graal

*Publié dans les Cahiers du Sud,
numéro spécial Lumière du Graal, novembre 1950.*

Quand nous parlons de l'ésotérisme du Graal, nous n'entendons pas seulement par là que, comme tout symbole véritablement traditionnel, il présente un côté ésotérique, c'est-à-dire qu'à son sens extérieur et généralement connu se superpose un autre sens d'un ordre plus profond, qui n'est accessible qu'à ceux qui sont parvenus à un certain degré de compréhension. En réalité, le symbole du Graal, avec tout ce qui s'y rapporte, est de ceux dont la nature même est essentiellement ésotérique et initiatique ; c'est là ce qui explique bien des particularités qui autrement apparaîtraient comme des énigmes insolubles, et la diffusion extérieure qu'à eue la légende du Graal, à une certaine époque et dans certaines circonstances, ne saurait rien changer à ce caractère. Ceci demande quelques explications ; mais, tout d'abord, nous devons faire remarquer que cette diffusion se situe tout entière dans une période très brève, qui ne dépasse sans doute guère un demi-siècle ; il semble donc qu'il se soit agi là d'une manifestation soudaine de quelque chose que nous ne chercherons pas à définir d'une façon précise, et qui serait ensuite rentré non moins subitement dans l'ombre ; quelles qu'aient pu en être les raisons, il y a là un problème historique dont nous nous étonnons qu'on paraisse n'avoir jamais songé à l'examiner avec l'attention qu'il mériterait.

Les conditions dans lesquelles cette manifestation s'est produite appellent quelques observations importantes ; en effet, les romans du Graal semblent, à première vue, contenir des éléments assez mêlés, et certains, sans aller pourtant jusqu'à nier l'existence d'une signification d'ordre spirituel, ont cru pouvoir parler à cet égard d'« inventions de poètes ». À vrai dire, ces inventions, quand elles se rencontrent dans des choses de cet ordre, loin de porter sur l'essentiel, ne font que le dissimuler, volontairement ou non, sous les apparences trompeuses d'une « fiction » quelconque ; et parfois elles ne le dissimulent même que trop bien, car, lorsqu'elles se font trop envahissantes, il finit par devenir presque impossible de découvrir le sens profond et originel. Ce danger est surtout à craindre lorsque le poète lui-même n'a pas conscience de la valeur réelle des symboles, car il est évident que ce cas peut se présenter ; l'apologue de « l'âne portant des reliques » s'applique ici comme en bien d'autres choses ; et le poète, alors, pourra transmettre à son insu des données initiatiques dont la véritable nature lui échappe. La question se pose ici tout particulièrement : les auteurs des romans du Graal furent-ils dans ce cas, ou, au

contraire, furent-ils conscients, à un degré ou à un autre, du sens profond de ce qu'ils exprimaient ? Il n'est certes pas facile d'y répondre avec certitude, car les apparences peuvent faire illusion : en présence d'un mélange d'éléments insignifiants ou incohérents, on est tenté de penser que l'auteur ne savait pas de quoi il parlait ; pourtant, il n'en est pas forcément ainsi, car il est arrivé souvent que les obscurités et même les contradictions soient parfaitement voulues, et que les détails inutiles aient expressément pour but d'égaler l'attention des profanes, de la même façon qu'un symbole peut être dissimulé intentionnellement dans un motif d'ornementation plus ou moins compliqué ; au moyen âge surtout, les exemples de ce genre abondent, ne serait-ce que chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Le fait que le sens supérieur transparaît moins chez Chrétien de Troyes, par exemple, que chez Robert de Boron ne prouve donc pas nécessairement que le premier en ait été moins conscient que le second ; encore moins faudrait-il en conclure que ce sens soit absent de ses écrits, ce qui serait une erreur comparable à celle qui consiste à attribuer aux anciens alchimistes des préoccupations d'ordre uniquement matériel, pour la seule raison qu'ils n'ont pas jugé à propos d'écrire en toutes lettres que leur science était en réalité de nature spirituelle. Au surplus, la question de l'« initiation » des auteurs des romans a peut-être moins d'importance qu'on pourrait le croire au premier abord, puisque, de toute façon, elle ne change rien aux apparences sous lesquelles le sujet est présenté ; dès lors qu'il s'agit d'une « extériorisation » de données ésotériques, mais qui d'ailleurs ne saurait aucunement être une « vulgarisation », il est facile de comprendre qu'il doive en être ainsi. Nous irons plus loin : un profane peut même fort bien, pour une telle « extériorisation », avoir servi de porte-parole à une organisation initiatique, qui l'aura choisi à cet effet simplement pour ses qualités de poète ou d'écrivain, ou pour toute autre raison contingente. Dante écrivait en parfaite connaissance de cause ; Chrétien de Troyes, Robert de Boron même et bien d'autres furent probablement beaucoup moins conscients de ce qu'ils exprimaient et peut-être même certains d'entre eux ne le furent-ils pas du tout ; mais peu importe au fond, car, s'il y avait derrière eux une organisation initiatique, quelle qu'elle fût d'ailleurs, le danger d'une déformation due à leur incompréhension se trouvait par là même écarté, cette organisation pouvant les guider constamment sans même qu'ils s'en doutent, soit par certains de ses membres leur fournissant les éléments à mettre en œuvre, soit par des suggestions ou des influences d'un autre genre, plus subtiles et moins « tangibles », mais non moins réelles pour cela ni moins efficaces.

Ce n'est d'ailleurs là encore qu'un aspect de la question : du fait que la légende du Graal se présente sous une forme proprement chrétienne, et que cependant il s'y trouve des éléments d'une autre provenance et dont l'origine est manifestement antérieure au Christianisme, on a quelquefois voulu considérer ces éléments, comme « accidentels » en quelque sorte, comme étant venus s'ajouter à la légende « du dehors » et n'ayant qu'un caractère simplement « folklorique ». À cet égard, nous devons dire que la conception même du « folklore », telle qu'on l'entend le plus habituellement à notre époque, repose sur une idée radicalement fausse, l'idée qu'il y a des « créations populaires », produits spontanés de la masse du peuple ; il est évident que cette conception est étroitement liée à certains préjugés modernes, et nous ne reviendrons pas ici sur tout ce que nous en avons dit en d'autres occasions.

En réalité, lorsqu'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'éléments traditionnels au vrai sens de ce mot, si déformés, amoindris ou fragmentaires qu'ils puissent être parfois, et de choses ayant une valeur symbolique réelle, bien que souvent déguisée sous une apparence plus ou moins « magique » ou « féerique », tout cela, bien loin d'être d'origine populaire, n'est même pas en définitive d'origine humaine, puisque la tradition se définit précisément, dans son essence même, par son caractère supra-humain. Ce qui peut être populaire, c'est uniquement le fait de la « survivance », quand ces éléments appartiennent à des formes traditionnelles disparues ; et, à cet égard, le terme de « folklore » prend un sens assez proche de celui de « paganisme », en ne tenant compte que de l'étymologie de ce dernier, et avec l'intention polémique et injurieuse en moins. Le peuple conserve ainsi, sans les comprendre, les débris de traditions anciennes, remontant même parfois à un passé si lointain qu'il serait impossible de le déterminer exactement, et qu'on se contente de rapporter, pour cette raison, au domaine obscur de la « préhistoire » ; il remplit en cela la fonction d'une sorte de mémoire collective plus ou moins « subconsciente », dont le contenu est manifestement venu d'ailleurs. Ce qui peut sembler le plus étonnant, c'est que, lorsqu'on va au fond des choses, on constate que ce qui est ainsi conservé contient surtout, sous une forme plus ou moins voilée, une somme considérable de données d'ordre proprement ésotérique, c'est-à-dire précisément ce qu'il y a de moins populaire par nature. Il n'y a à ce fait qu'une explication plausible : lorsqu'une forme traditionnelle est sur le point de s'éteindre, ses derniers représentants peuvent fort bien confier volontairement, à cette mémoire collective dont nous venons de parler, ce qui autrement se perdrait sans retour ; c'est, en somme, le seul moyen de sauver ce qui peut l'être dans une certaine mesure ; et, en même temps, l'incompréhension naturelle de la masse est une suffisante garantie que ce qui possédait un caractère ésotérique n'en sera pas dépouillé pour cela, mais demeurera seulement, comme une sorte de témoignage du passé, pour ceux qui, en d'autres temps, seront capables de le comprendre.

Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on attribuerait indistinctement au « folklore », sans plus ample examen, tous les éléments « préchrétiens », et plus particulièrement celtiques, qui se rencontrent dans la légende du Graal, car la distinction qu'il convient de faire à cet égard est celle des formes traditionnelles disparues et de celles qui sont actuellement vivantes, et, par conséquent, la question qui devrait se poser est celle de savoir si la tradition celtique avait réellement cessé de vivre lorsque se constitua la légende dont il s'agit. Cela est au moins contestable : d'une part, cette tradition peut s'être maintenue plus longtemps qu'on ne le croit d'ordinaire, avec une organisation plus ou moins cachée, et, d'autre part, cette légende elle-même, dans ses éléments essentiels, peut être beaucoup plus anciennes que ne le pensent les « critiques », non pas qu'il y ait eu forcément des textes aujourd'hui perdus, mais bien plutôt par une transmission orale qui peut avoir duré plusieurs siècles, ce qui est loin d'être un fait exceptionnel. Nous voyons là, pour notre part, la marque d'une « jonction » entre deux formes traditionnelles, l'une ancienne et l'autre nouvelle alors, la tradition celtique et la tradition chrétienne, jonction par laquelle ce qui devait être conservé de la première fut en quelque sorte incorporé à la seconde, en se modifiant sans doute jusqu'à un certain point, par

adaptation et assimilation, mais non point en se transposant sur un autre plan comme le voudraient certains, car il y a des équivalences entre toutes les traditions régulières ; il y a donc là bien autre chose qu'une simple question de « sources », au sens où l'entendent les érudits. Il serait peut-être difficile de préciser exactement le lieu et la date où cette jonction s'est opérée, mais cela n'a qu'un intérêt secondaire et presque uniquement historique ; il est d'ailleurs facile de concevoir que ces choses sont de celles qui ne laissent pas de traces dans des « documents » écrits. Le point important pour nous, et qui ne nous paraît aucunement douteux, c'est que les origines de la légende du Graal doivent être rapportées à la transmission de certains éléments traditionnels, d'ordre plus proprement initiatique, du Druidisme au Christianisme ; cette transmission ayant été opérée régulièrement, et quelles qu'en aient été d'ailleurs les modalités, ces éléments firent dès lors partie intégrante de l'ésotérisme chrétien. L'existence de celui-ci au moyen âge est absolument certaine ; les preuves de tout genre en abondent pour qui sait les voir, et les dénégations dues à l'incompréhension moderne, qu'elles proviennent de partisans ou d'adversaires du Christianisme, ne prouvent rien contre ce fait. Il faut d'ailleurs bien remarquer que nous disons « ésotérisme chrétien », et non pas « Christianisme ésotérique » ; il ne s'agit point, en effet, d'une forme spéciale de Christianisme, il s'agit du côté « intérieur » de la tradition chrétienne, et il est facile de comprendre qu'il y a là plus qu'une simple nuance. En outre, lorsqu'il y a lieu de distinguer ainsi dans une forme traditionnelle deux faces, l'une exotérique et l'autre ésotérique, il doit être bien entendu qu'elles ne se rapportent pas au même domaine, si bien qu'il ne peut y avoir entre elles de conflit ou d'opposition d'aucune sorte ; en particulier, lorsque l'exotérisme revêt le caractère spécifiquement religieux, comme c'est ici le cas, l'ésotérisme correspondant, tout en y prenant nécessairement sa base et son support, n'a en lui-même rien à voir avec le domaine religieux et se situe dans un ordre totalement différent. Il résulte immédiatement de là que cet ésotérisme ne peut en aucun cas être représenté par des « Églises » ou des « sectes » quelconques, qui, par définition même, sont toujours religieuses, donc exotériques ; il est vrai que certaines « sectes » ont pu naître d'une confusion entre les deux domaines, et d'une « extériorisation » erronée de données ésotériques mal comprises et mal appliquées ; mais les organisations initiatiques véritables, se maintenant strictement sur leur terrain propre, demeurent forcément étrangères à de telles déviations, et leur « régularité » même les oblige à ne reconnaître que ce qui présente un caractère d'orthodoxie rigoureuse, fût-ce dans l'ordre exotérique. On est donc assuré par là que ceux qui veulent rapporter à des « sectes » ce qui concerne l'ésotérisme ou l'initiation font fausse route et ne peuvent que s'égarer ; point n'est besoin d'examiner les choses de plus près pour écarter toute hypothèse de ce genre ; et, si l'on trouve dans quelques « sectes » des éléments qui paraissent être de nature ésotérique, il faut en conclure, non point qu'ils ont là leur origine, mais, tout au contraire, qu'ils y ont été détournés de leur véritable signification.

Dès lors qu'il en est ainsi, certaines difficultés apparentes auxquelles nous faisons allusion au début se trouvent aussitôt résolues, ou, pour mieux dire, on s'aperçoit qu'elles sont inexistantes : il n'y a point lieu, par exemple, de se demander quelle peut être la situation, par rapport à l'orthodoxie chrétienne entendue au sens

ordinaire, d'une ligne de transmission en dehors de la « succession apostolique », comme celle dont il est question dans certaines versions de la légende du Graal ; s'il s'agit là d'une hiérarchie initiatique, la hiérarchie religieuse ou ecclésiastique ne saurait en aucune façon être affectée par son existence, qui ne la concerne pas, et que d'ailleurs elle n'a point à connaître « officiellement », si l'on peut dire, puisqu'elle-même n'a de compétence et n'exerce de juridiction légitime que dans le domaine exotérique. De même, lorsqu'il est question d'une formule secrète en relation avec certains rites, il y a une singulière naïveté à se demander si la perte ou l'omission de cette formule ne risque pas d'empêcher que la célébration de la messe puisse être regardée comme valable ; la messe, telle qu'elle est, est un rite religieux, et il s'agit là d'un rite initiatique, ce qu'indique suffisamment ce caractère secret ; chacun vaut dans son ordre, et, même si l'un et l'autre ont en commun un caractère « eucharistique », comme il en est aussi pour la cène rosicrucienne, cela ne change rien à cette distinction essentielle, pas plus que le fait qu'un même symbole peut être interprété à la fois aux deux points de vue exotérique et ésotérique n'empêche ceux-ci d'être profondément distincts et de se rapporter, comme nous l'avons déjà dit, à des domaines entièrement différents ; quelles que puissent être parfois les ressemblances extérieures, qui s'expliquent d'ailleurs par certaines correspondances réelles, la portée et le but des rites initiatiques sont tout autres que ceux des rites religieux.

Maintenant, que les écrits concernant la légende du Graal soient émanés, directement ou indirectement, d'une organisation initiatique, cela ne veut point dire qu'ils constituent un rituel d'initiation, comme quelques-uns l'ont supposé assez bizarrement ; et il est curieux de noter qu'on n'a jamais émis une semblable hypothèse, à notre connaissance du moins, pour des œuvres qui pourtant décrivent beaucoup plus manifestement un processus initiatique, comme *la Divine Comédie* ou *le Roman de la Rose* ; il est bien évident que tous les écrits qui présentent un caractère ésotérique ne sont pas pour cela des rituels. Dans le cas présent, cette supposition se heurte à un certain nombre d'invéraisemblances : tel est, notamment, le fait que le prétendu récipiendaire aurait une question à poser, au lieu d'avoir au contraire à répondre aux questions de l'initiateur, ainsi qu'il en est généralement ; les divergences qui existent entre les différentes versions sont également incompatibles avec le caractère d'un rituel, qui a nécessairement une forme fixe et bien définie ; mais nous croyons peu utile d'insister davantage sur ce point. D'un autre côté, quand nous parlons d'organisations initiatiques, il doit être bien entendu qu'il ne faut aucunement, suivant une erreur très répandue et que nous avons eu souvent à relever, se les représenter comme étant plus ou moins ce qu'on appelle aujourd'hui des « sociétés », avec tout l'appareil de formalités extérieures que ce mot implique ; si quelques-unes d'entre elles, en Occident, en sont arrivées à prendre une telle forme, ce n'est là que l'effet d'une sorte de dégénérescence toute moderne. Là où nos contemporains ne trouvent rien qui ressemble à une « société », ils semblent trop souvent ne pas voir d'autre possibilité que celle d'une chose vague et indéterminée, n'ayant qu'une existence simplement « idéale », c'est-à-dire, en somme pour qui ne se paie pas de mots, purement imaginaire ; mais les réalités initiatiques n'ont rien de commun avec ces conceptions nébuleuses, et elles sont au contraire quelque chose de très « positif ». Ce qu'il importe de savoir avant tout, c'est qu'aucune initiation ne

peut exister en dehors de toute organisation et de toute transmission régulière ; et précisément, si l'on veut savoir où se trouve véritablement ce qu'on a appelé parfois le « secret du Graal », il faut se reporter à la constitution des centres spirituels d'où émane toute initiation, car, sous le couvert des récits légendaires, c'est essentiellement de cela qu'il s'agit en réalité.

Nous avons exposé dans notre étude sur *le Roi du Monde* les considérations se rapportant à ce sujet, et nous ne pouvons guère faire ici plus que de les résumer ; mais il nous faut tout au moins indiquer ce qu'est le symbolisme du Graal en lui-même, en laissant de côté les détails secondaires de la légende, si significatifs qu'ils puissent être cependant. À cet égard, nous devons dire tout d'abord que, bien que nous n'ayons parlé jusqu'ici que de la tradition celtique et de la tradition chrétienne, parce que ce sont celles qui nous concernent directement quand il s'agit du Graal, le symbole de la coupe ou du vase est en réalité de ceux qui, sous une forme ou sous une autre, se retrouvent dans toutes les traditions, et dont on peut dire qu'ils appartiennent véritablement au symbolisme universel. Il nous faut aussi préciser que, quoi que puissent en penser ceux qui s'en tiennent à un point de vue tout extérieur et exclusivement historique, cette communauté de symboles, entre les formes traditionnelles les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres dans l'espace et le temps, n'est nullement due à des « emprunts » qui, dans bien des cas, seraient tout à fait impossibles ; la vérité est que ces symboles sont universels parce qu'ils appartiennent avant tout à la tradition primordiale dont toutes ces formes diverses sont dérivées directement ou indirectement. Les assimilations que certains « historiens des religions » ont envisagées au sujet du « vase sacré » sont donc tout à fait justifiées en elles-mêmes ; mais ce qui est à rejeter, ce sont, d'une part, leurs explications de la « migration des symboles » qui prétendent ne faire appel qu'à de simples contingences historiques, et aussi, d'autre part, les interprétations « naturalistes » qui ne sont dues qu'à l'incompréhension moderne du symbolisme et qui ne sauraient être valables pour aucune tradition sans exception. Il est particulièrement important ici d'appeler l'attention sur ce dernier point, parce que certains, acceptant sans discussion une telle interprétation pour le « vase d'abondance » des traditions antiques, celtique et autres, ont cru qu'il n'y avait là aucun rapport réel avec la signification « eucharistique » de la coupe dans le Christianisme, de sorte que le rapprochement établi entre l'un et l'autre dans la légende du Graal ne serait qu'un de ces éléments soi-disant « folkloriques » qu'ils considèrent comme surajoutés et dont ils méconnaissent entièrement le caractère et la portée ; au contraire, pour qui comprend bien le symbolisme, non seulement il n'y a là aucune différence radicale, mais même on peut dire que c'est exactement la même chose au fond. Dans tous les cas, ce dont il s'agit est toujours le récipient contenant la nourriture ou le breuvage d'immortalité, avec toutes les significations qui y sont impliquées, y compris celle qui l'assimile à la connaissance traditionnelle elle-même, en tant que celle-ci est le « pain descendu du Ciel », conformément à l'affirmation évangélique suivant laquelle « l'homme ne vit pas seulement de pain (terrestre), mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu », c'est-à-dire, d'une façon générale, qui émane d'une origine supra-humaine, et qui, de quelque forme extérieure qu'elle se revête, est toujours en définitive une expression ou une manifestation du Verbe divin.

C'est d'ailleurs pourquoi le Graal n'est pas seulement une coupe, mais apparaît aussi quelquefois comme un livre, qui est proprement le « Livre de Vie », ou le prototype céleste de toutes les Écritures sacrées ; les deux aspects peuvent même se trouver réunis, car, dans certaines versions, le livre est remplacé par une inscription tracée sur la coupe par un ange ou par le Christ lui-même. Nous rappellerons aussi à ce propos le *lapsit exillis* de Wolfram d'Eschenbach, la pierre tombée du Ciel et sur laquelle apparaissaient en certaines circonstances des inscriptions d'origine pareillement « non humaine » ; mais nous ne pouvons insister outre mesure sur ces aspects moins généralement connus que celui où le Graal est représenté sous la forme d'une coupe. Nous ferons seulement remarquer, pour montrer que, malgré les apparences, ces différents aspects ne sont point contradictoires entre eux, que même lorsqu'il est une coupe, le Graal est aussi en même temps une pierre, et même une pierre tombée du Ciel, puisque, suivant la légende, il aurait été taillé par les anges dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute. Cette origine est particulièrement remarquable, car cette émeraude frontale s'identifie avec le « troisième œil » de la tradition hindoue, qui représente le « sens de l'éternité », ce qui nous ramène du reste à l'idée de la nourriture d'immortalité, car il est évident que l'immortalité véritable est essentiellement liée à la possession de ce « sens de l'éternité » ; et, comme celui-ci est donné par la connaissance effective de la vérité traditionnelle, on voit que tout ceci est parfaitement cohérent en réalité.

Il est dit aussi que le Graal fut confié à Adam dans le Paradis terrestre, mais que, lors de sa chute, Adam le perdit à son tour, car il ne put l'emporter avec lui lorsqu'il fut chassé de l'Éden ; avec la signification que nous venons d'indiquer, cela se comprend immédiatement. En effet, l'homme, écarté de son centre originel, se trouvait dès lors enfermé dans la sphère temporelle ; il ne pouvait plus, par conséquent, rejoindre le point unique d'où toutes choses sont contemplées sous l'aspect de l'éternité. En d'autres termes, cette possession du « sens de l'éternité » dont nous venons de parler appartient proprement à ce que toutes les traditions nomment l'« état primordial », dont la restauration constitue le premier stade de la véritable initiation, étant la condition préalable de la conquête effective des états supra-humains, car la communication avec ceux-ci n'est possible qu'à partir du point central de l'état humain ; et il est bien entendu que ce que représente le Paradis terrestre n'est pas autre chose que le « Centre du Monde ». Ainsi, le Graal correspond en même temps à deux choses, une doctrine traditionnelle et un état spirituel, qui sont étroitement solidaires l'une de l'autre : celui qui possède intégralement la tradition primordiale, et qui est parvenu au degré de connaissance effective qu'implique essentiellement cette possession, est en effet, par là-même, réintégré dans la plénitude de l'« état primordial », ce qui revient à dire qu'il est désormais rétabli dans le « Centre du Monde ».

La coupe est d'ailleurs par elle-même un des symboles dont la signification est essentiellement « centrale », de même que la lance, qui accompagne le Graal et qui en est en quelque sorte complémentaire, est une des figurations traditionnelles de l'« Axe du Monde », qui, passant par le point central de chaque état, relie entre eux tous les états de l'être. Cette signification de la coupe résulte immédiatement de son

assimilation symbolique avec le cœur ; il n'est pas sans intérêt de noter, à cet égard, que, dans les anciens hiéroglyphes égyptiens, le cœur lui-même était représenté par un vase ; d'autre part, le cœur et la coupe ont l'un et l'autre pour schéma géométrique le triangle dont la pointe est dirigée vers le bas, tel qu'il se rencontre notamment dans certains *yantras* de l'Inde. Pour ce qui est plus particulièrement du Graal, sous la forme spécifiquement chrétienne de la légende, sa connexion avec le cœur du Christ, dont il contient le sang, est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'y insister davantage. Dans toutes les traditions, « Cœur du Monde » et « Centre du Monde » sont des expressions équivalentes ; il n'y a d'ailleurs là rien de contradictoire avec ce que nous avons dit plus haut au sujet du « troisième œil », car, en tant que le cœur est considéré comme le centre de l'être, c'est aussi en lui que réside réellement le « sens de l'éternité » ; mais nous ne pouvons naturellement songer à nous étendre ici sur la concordance de ces divers symboles, ni sur leur rapport avec certaines « localisations » correspondant à différents degrés ou états spirituels de l'être humain.

Il nous reste encore à parler quelque peu de la « quête du Graal », qui se rattache, elle aussi, à un symbolisme très général, car, dans presque toutes les traditions, il est fait allusion à quelque chose qui, à partir d'une certaine époque, aurait été perdu ou tout au moins caché, et que l'initiation doit faire retrouver ; ce « quelque chose » peut être représenté de façons très différentes suivant les cas, mais le sens en est toujours le même au fond. Lorsqu'il est dit que Seth obtint de rentrer dans le Paradis terrestre et put ainsi recouvrer le précieux vase, puis que d'autres le possédèrent après lui, on doit comprendre qu'il s'agit de l'établissement d'un centre spirituel destiné à remplacer le Paradis perdu, et qui était comme une image de celui-ci ; et alors cette possession du Graal représente la conservation intégrale de la tradition primordiale dans un tel centre spirituel. La perte du Graal, ou de quelqu'un de ses équivalents symboliques, c'est en somme la perte de la tradition avec tout ce que celle-ci comporte ; à vrai dire, d'ailleurs, cette tradition est plutôt cachée que perdue, ou du moins elle ne peut jamais être perdue que pour certains centres secondaires, lorsque ceux-ci cessent d'être en relation directe avec le centre suprême. Quant à ce dernier, il garde toujours intact le dépôt de la tradition, et il n'est pas affecté par les changements qui surviennent dans le monde extérieur au cours du développement du cycle historique ; mais, de même que le Paradis terrestre est devenu inaccessible, le centre suprême, qui en somme en est l'équivalent, peut, au cours d'une certaine période, n'être pas manifesté extérieurement, et alors on peut dire que la tradition est perdue pour l'ensemble de l'humanité, car elle n'est conservée que dans certains centres rigoureusement fermés, et la masse des hommes, bien qu'en recevant encore certains reflets par l'intermédiaire des formes traditionnelles particulières qui en sont dérivées, n'y participe plus d'une façon consciente et effective, contrairement à ce qui avait lieu dans l'état originel. La perte de la tradition peut, soit être entendue dans ce sens général, soit être rapportée à l'obscurité du centre spirituel secondaire qui régissait plus ou moins invisiblement les destinées de tel peuple particulier ou de telle civilisation déterminée ; il faut donc, chaque fois qu'on rencontre un symbolisme qui s'y rapporte, examiner s'il doit être interprété dans l'un ou l'autre de ces deux sens. D'ailleurs, il faut remarquer que la constitution même des centres secondaires, correspondant aux formes traditionnelles

particulières quelles qu'elles soient, marque déjà un premier degré d'obscurité vis-à-vis de la tradition primordiale, puisque le centre suprême, dès lors, n'est plus en contact direct avec l'extérieur, et que le lien n'est maintenu qu'à travers les centres secondaires qui restent seuls connus ; c'est pourquoi il est souvent question de certaines choses « substituées », qui peuvent être des paroles ou des objets symboliques. D'autre part, si un centre secondaire vient à disparaître, on peut dire qu'il est en quelque sorte résorbé dans le centre suprême, dont il n'était qu'une émanation ; ici comme dans le cas de l'obscurité générale qui se produit conformément aux lois cycliques, il y a du reste des degrés à observer : il peut se faire qu'un tel centre deviendra seulement plus caché et plus fermé, et ce fait peut être représenté par le même symbolisme que sa disparition complète, tout éloignement de l'extérieur étant en même temps, et dans une mesure équivalente, un retour vers le Principe. Nous voulons ici faire allusion plus particulièrement au symbolisme de la disparition finale du Graal : que celui-ci ait été enlevé au Ciel, suivant certaines versions, ou qu'il ait été transporté dans le « Royaume du Prêtre Jean », suivant certaines autres, cela signifie exactement la même chose, bien que les « critiques » qui voient partout des contradictions ne puissent assurément guère s'en douter. Il s'agit toujours là de ce même retrait de l'extérieur vers l'intérieur, en raison de l'état du monde à une certaine époque, ou, pour parler plus exactement, de cette portion du monde qui est en rapport avec la forme traditionnelle considérée ; ce retrait ne s'applique d'ailleurs ici qu'au côté ésotérique de la tradition, le côté exotérique étant, dans un cas comme celui du Christianisme, demeuré sans aucun changement apparent ; mais c'est précisément par le côté ésotérique que sont établis et maintenus les liens effectifs avec le centre suprême, par là même que ces liens impliquent nécessairement la conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions, ce qui ne saurait être du ressort de l'exotérisme, dont l'horizon est toujours limité exclusivement à une forme particulière. Qu'un certain rapport avec le centre suprême subsiste cependant, mais en quelque sorte invisiblement et inconsciemment, tant que la forme traditionnelle considérée demeure vivante, cela doit être forcément malgré tout ; s'il en était autrement, en effet, cela reviendrait à dire que l'« esprit » s'en est entièrement retiré et qu'il ne reste véritablement plus qu'un corps mort. Il est dit que le Graal ne fut plus vu comme auparavant, mais il n'est pas dit que personne ne le vit plus ; certes, en principe tout au moins, il est toujours présent pour ceux qui sont « qualifiés » ; mais, en fait, ceux-là sont devenus toujours de plus en plus rares, au point de ne plus constituer qu'une infime exception ; et, depuis le temps où l'on dit que les véritables Rose-Croix se retirèrent en Asie, c'est-à-dire sans doute aussi, symboliquement, au « Royaume du Prêtre Jean », quelles possibilités de parvenir à l'initiation effective peuvent-ils encore trouver ouvertes devant eux dans le monde occidental ?

II

Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales ?

*Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1973.
Originairement écrit en 1935 pour la revue roumaine Memrah.*

On peut dire que chaque forme traditionnelle particulière est une adaptation de la Tradition primordiale, dont toutes sont dérivées plus ou moins directement, à certaines circonstances spéciales de temps et de lieu ; aussi ce qui change de l'une à l'autre n'est-il point l'essence même de la doctrine, qui est au delà de ces contingences, mais seulement les aspects extérieurs dont elle se revêt et à travers lesquels elle s'exprime. Il résulte de là, d'une part, que toutes ces formes sont nécessairement équivalentes en principe, et, d'autre part, qu'il y a généralement avantage, pour les êtres humains, à se rattacher, autant que possible, à celle qui est propre au milieu dans lequel ils vivent, puisque c'est celle-là qui doit normalement convenir le mieux à leur nature individuelle. C'est là ce que faisait remarquer à juste raison notre collaborateur J. H. Probst-Biraben à la fin de son article sur le *Dhikr*^{*} ; mais l'application qu'il tirait de ces vérités incontestables nous paraît demander quelques précisions supplémentaires, afin d'éviter toute confusion entre différents domaines qui, tout en relevant également de l'ordre traditionnel, n'en sont pas moins profondément distincts^{**}.

Il est facile de comprendre qu'il s'agit ici de la distinction fondamentale, sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté ailleurs, entre les deux domaines que l'on peut, si l'on veut, désigner respectivement comme « exotérique » et « ésotérique », en donnant à ces termes leur acception la plus large. Nous pouvons aussi identifier l'un au domaine religieux et l'autre au domaine initiatique ; pour le

^{*} [Memrah, n° 2-5 de janvier-avril 1935.]

^{**} [Probst-Biraben avait écrit (traduit du roumain par M. Vâlsan) : « J'ai connu aussi bien des Chrétiens que des Juifs d'origine, passés par conviction à l'Islam, vivant une vie strictement traditionnelle, et pratiquant – avec des résultats – la discipline des ordres musulmans. Ce sont des exceptions préparées presque toujours par un puissant atavisme oriental. En général cependant il est plus recommandable de diriger les Juifs vers les *Hassidim* ou les *Qabbalistes*, les Catholiques vers les exercices de *St-Ignace de Loyola*, et les Orthodoxes de l'Orient vers les méthodes *athonites* ».]

second, cette assimilation est rigoureusement exacte dans tous les cas ; et, quant au premier, s'il ne prend l'aspect proprement religieux que dans certaines formes traditionnelles, celles-ci sont les seules dont nous ayons à nous occuper présentement, de sorte que cette restriction ne saurait présenter aucun inconvénient pour ce que nous nous proposons.

Cela dit, voici la question qu'il y a lieu d'envisager : lorsqu'une forme traditionnelle est complète, sous le double rapport exotérique et ésotérique, il est évidemment possible à tous d'y adhérer pareillement, soit qu'ils entendent se limiter au seul point de vue religieux, soit qu'ils veuillent suivre en outre la voie initiatique, puisque les deux domaines leur seront ainsi ouverts l'un et l'autre. Il doit d'ailleurs être bien entendu que, en pareil cas, l'ordre initiatique prend toujours son appui et son support dans l'ordre religieux, auquel il se superpose sans s'y opposer en aucune façon ; et, par conséquent, il n'est jamais possible de laisser de côté les règles relevant de l'ordre religieux, et plus spécialement en ce qui concerne les rites, car ce sont ceux-ci qui ont la plus grande importance à ce point de vue, et qui peuvent établir effectivement le lien entre les deux ordres. Donc, quand il en est ainsi, il n'y a aucune difficulté à ce que chacun suive la tradition qui est celle de son milieu ; il n'y a de réserve à faire que pour les exceptions, toujours possibles, auxquelles faisait allusion notre collaborateur, c'est-à-dire pour le cas d'un être qui se trouve accidentellement dans un milieu auquel il est véritablement étranger par sa nature, et qui, par suite, pourra trouver ailleurs une forme mieux adaptée à celle-ci. Nous ajouterons que de telles exceptions doivent, à une époque comme la nôtre, où la confusion est extrême en toutes choses, se rencontrer plus fréquemment qu'à d'autres époques où les conditions sont plus normales ; mais nous n'en dirons rien de plus, puisque ce cas, en somme, peut toujours être résolu par un retour de l'être à son milieu réel, c'est-à-dire à celui auquel répondent en fait ses affinités naturelles.

Maintenant, si nous revenons au cas habituel, une difficulté se présente lorsqu'on a affaire, dans un milieu donné, à une forme traditionnelle où il n'existe plus effectivement que le seul aspect religieux. Il va de soi qu'il s'agit là d'une sorte de dégénérescence partielle, car cette forme a dû, aussi bien que les autres, être complète à son origine ; mais, par suite de circonstances qu'il n'importe pas ici de préciser, il est arrivé que, à partir d'un certain moment, sa partie initiatique a disparu, et parfois même à tel point qu'il n'en reste plus aucun souvenir conscient chez ses adhérents, en dépit des traces qu'on peut en retrouver dans les écrits ou les monuments anciens. On se trouve alors, pour ce qui est du point de vue initiatique, dans un cas exactement semblable à celui d'une tradition éteinte ; même en supposant qu'on puisse arriver à une reconstitution complète, celle-ci n'aurait qu'un intérêt en quelque sorte « archéologique », puisque la transmission régulière ferait toujours défaut, et que cette transmission est, comme nous l'avons exposé en d'autres occasions, la condition absolument indispensable de toute initiation. Naturellement ceux qui bornent leurs vues au domaine religieux, et qui seront toujours les plus nombreux, n'ont aucunement à se préoccuper de cette difficulté, qui n'existe pas pour eux ; mais ceux qui se proposent un but d'ordre initiatique ne sauraient, à cet égard, attendre aucun résultat de leur rattachement à la forme traditionnelle en question.

La question ainsi posée est malheureusement bien loin de n'avoir qu'un intérêt purement théorique, car, en fait, il y a lieu de l'envisager précisément en ce qui concerne les formes traditionnelles qui existent dans le monde occidental : dans l'état présent des choses, s'y trouve-t-il encore des organisations assurant une transmission initiatique, ou, au contraire, tout n'y est-il pas irrémédiablement limité au seul domaine religieux ? Disons tout d'abord qu'il faudrait bien se garder de se laisser illusionner par la présence de choses telles que le « mysticisme », à propos duquel se produisent trop souvent, et actuellement plus que jamais, les plus étranges confusions. Nous ne pouvons songer à répéter ici tout ce que nous avons eu déjà l'occasion de dire ailleurs à ce sujet ; nous rappellerons seulement que le mysticisme n'a absolument rien d'initiastique, qu'il appartient tout entier à l'ordre religieux, dont il ne dépasse en aucune façon les limitations spéciales, et que même beaucoup de ses caractères sont exactement opposés à ceux de l'initiation. L'erreur serait plus excusable, du moins chez ceux qui n'ont pas une notion nette de la distinction des deux domaines, s'ils considéraient, dans la religion, ce qui présente un caractère non point mystique, mais « ascétique », parce que, là du moins, il y a une méthode de réalisation active comme dans l'initiation, tandis que le mysticisme implique toujours la passivité et, par suite, l'absence de méthode, aussi bien d'ailleurs que d'une transmission quelconque. On pourrait même parler à la fois d'une « ascèse » religieuse et d'une « ascèse » initiatique, si ce rapprochement ne devait suggérer rien de plus que cette idée d'une méthode qui constitue en effet une similitude réelle ; mais, bien entendu, l'intention et le but ne sont nullement les mêmes dans les deux cas.

Si maintenant nous posons la question d'une façon précise pour les formes traditionnelles de l'Occident, nous serons amené à envisager les cas que mentionnait notre collaborateur dans les dernières lignes de son article, c'est-à-dire celui du Judaïsme et celui du Christianisme ; mais c'est ici que nous serons obligé de formuler quelques réserves au sujet du résultat qu'on peut obtenir de certaines pratiques. Pour le Judaïsme, les choses, en tout cas, se présentent plus simplement que pour le Christianisme : il possède en effet une doctrine ésotérique et initiatique, qui est la Qabbale, et celle-ci se transmet toujours de façon régulière, quoique sans doute plus rarement et plus difficilement qu'autrefois, ce qui, d'ailleurs, ne représente certes pas un fait unique en ce genre, et ce qui se justifie assez par les caractères particuliers de notre époque. Seulement, pour ce qui est du « Hassidisme », s'il semble bien que des influences qabbalistiques se soient exercées réellement à ses origines, il n'en est pas moins vrai qu'il ne constitue proprement qu'un groupement religieux, et même à tendances mystiques ; c'est du reste probablement le seul exemple de mysticisme qu'on puisse trouver dans le Judaïsme ; et, à part cette exception, le mysticisme est surtout quelque chose de spécifiquement chrétien.

Quant au Christianisme, un ésotérisme comme celui qui existait très certainement au moyen âge, avec les organisations nécessaires à sa transmission, y est-il encore vivant de nos jours ? Pour l'Église orthodoxe, nous ne pouvons nous prononcer d'une façon certaine, faute d'avoir des indications suffisamment nettes, et nous serions même heureux si cette question pouvait provoquer quelques

éclaircissements à cet égard ; mais, même s'il y subsiste réellement une initiation quelconque, ce ne peut être en tout cas qu'à l'intérieur des monastères exclusivement, de sorte que, en dehors de ceux-ci, il n'y a aucune possibilité d'y accéder. D'autre part, pour le Catholicisme, tout semble indiquer qu'il ne s'y trouve plus rien de cet ordre ; et d'ailleurs, puisque ses représentants les plus autorisés le nient expressément, nous devons les en croire, tout au moins tant que nous n'avons pas de preuves du contraire ; il est inutile de parler du Protestantisme, puisqu'il n'est qu'une déviation produite par l'esprit antitraditionnel des temps modernes, ce qui exclut qu'il ait jamais pu renfermer le moindre ésotérisme et servir de base à quelque initiation que ce soit.

Quoi qu'il en soit, même en réservant la possibilité de la survivance de quelque organisation initiatique très cachée, ce que nous pouvons dire en toute certitude, c'est que les pratiques religieuses du Christianisme, pas plus que celles d'autres formes traditionnelles d'ailleurs, ne peuvent être substituées à des pratiques initiatiques et produire des effets du même ordre que celles-ci, puisque ce n'est pas là ce à quoi elles sont destinées. Cela est strictement vrai même lorsqu'il y a, entre les unes et les autres, quelque similitude extérieure : ainsi, le rosaire chrétien rappelle manifestement le *wird* des *teruq* islamiques, et il se peut même qu'il y ait là quelque parenté historique ; mais, en fait, il n'est utilisé que pour des fins uniquement religieuses, et il serait vain d'en attendre un bénéfice d'un autre ordre, puisqu'aucune influence spirituelle agissant dans le domaine initiatique n'y est attachée, contrairement à ce qui a lieu pour le *wird*. Quant aux « exercices spirituels » de saint Ignace de Loyola, nous devons avouer que nous avons été quelque peu étonné de les voir cités à ce propos : ils constituent bien une « ascèse » au sens que nous indiquions plus haut, mais leur caractère exclusivement religieux est tout à fait évident ; de plus, nous devons ajouter que leur pratique est loin d'être sans danger, car nous avons connu plusieurs cas de déséquilibre mental provoqué par elle ; et nous pensons que ce danger doit toujours exister quand ils sont ainsi pratiqués en dehors de l'organisation religieuse pour laquelle ils ont été formulés et dont ils constituent en somme la méthode spéciale ; on ne peut donc que les déconseiller formellement à quiconque n'est pas rattaché à cette organisation.

Nous devons encore insister spécialement sur ceci, que les pratiques initiatiques elles-mêmes, pour avoir une efficacité, présupposent nécessairement le rattachement à une organisation du même ordre ; on pourra répéter indéfiniment des formules telles que celles du *dhikr* ou du *wird*, ou les *mantras* de la tradition hindoue, sans en obtenir le moindre résultat, tant qu'on ne les aura pas reçues par une transmission régulière, parce qu'elles ne sont alors « vivifiées » par aucune influence spirituelle. Dès lors, la question de savoir quelles formules il convient de choisir n'a jamais à se poser d'une façon indépendante, car ce n'est pas là quelque chose qui relève de la fantaisie individuelle ; cette question est subordonnée à celle de l'adhésion effective à une organisation initiatique, adhésion à la suite de laquelle il n'y a naturellement plus qu'à suivre les méthodes qui sont celles de cette organisation, à quelque forme traditionnelle que celle-ci appartienne.

Enfin, nous ajouterons que les seules organisations initiatiques qui aient encore une existence certaine en Occident sont, dans leur état actuel, complètement séparées des formes traditionnelles religieuses, ce qui, à vrai dire, est quelque chose d'anormal ; et, en outre, elles sont tellement amoindries, sinon même déviées, qu'on ne peut guère, dans la plupart des cas, en espérer plus qu'une initiation virtuelle. Les Occidentaux doivent cependant forcément prendre leur parti de ces imperfections, ou bien s'adresser à d'autres formes traditionnelles qui ont l'inconvénient de n'être pas faites pour eux ; mais il resterait à savoir si ceux qui ont la volonté bien arrêtée de se décider pour cette dernière solution ne prouvent pas par là même qu'ils sont du nombre de ces exceptions dont nous avons parlé.

III

À propos du rattachement initiatique

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février-mars 1947.

Il est des choses sur lesquelles on est obligé de revenir presque constamment, tellement la plupart de nos contemporains, du moins en Occident, semblent éprouver de difficulté à les comprendre ; et bien souvent, ces choses sont de celles qui, en même temps qu'elles sont en quelque sorte à la base de tout ce qui se rapporte, soit au point de vue traditionnel en général, soit plus spécialement au point de vue ésotérique et initiatique, sont d'un ordre qui devrait normalement être regardé comme plutôt élémentaire. Telle est, par exemple, la question du rôle et de l'efficacité propre des rites ; et peut-être est-ce, tout au moins en partie, à cause de sa connexion assez étroite avec celle-là que la question de la nécessité du rattachement initiatique paraît être également dans le même cas. En effet, dès lors qu'on a compris que l'initiation consiste essentiellement dans la transmission d'une certaine influence spirituelle, et que cette transmission ne peut être opérée que par le moyen d'un rite, qui est précisément celui par lequel s'effectue le rattachement à une organisation ayant avant tout pour fonction de conserver et de communiquer l'influence dont il s'agit, il semble bien qu'il ne devrait plus y avoir aucune difficulté à cet égard ; transmission et rattachement ne sont en somme que les deux aspects inverses d'une seule et même chose, suivant qu'on l'envisage en descendant ou en remontant la « chaîne » initiatique. Cependant, nous avons eu récemment l'occasion de constater que la difficulté existe même pour certains de ceux qui, en fait, possèdent un tel rattachement ; ceci peut paraître plutôt étonnant, mais sans doute faut-il y voir une conséquence de l'amoindrissement « spéculatif » qu'ont subi les organisations auxquelles ils appartiennent, car il est évident que, pour qui s'en tient à ce seul point de vue « spéculatif », les questions de cet ordre, et toutes celles qu'on peut dire proprement « techniques », ne peuvent apparaître que sous une perspective fort indirecte et lointaine, et que, par là même, leur importance fondamentale risque d'être plus ou moins complètement méconnue. On pourrait encore dire qu'un exemple comme celui-là permet de mesurer toute la distance qui sépare l'initiation virtuelle de l'initiation effective ; ce n'est certes pas que la première puisse être regardée comme négligeable, bien au contraire, puisque c'est elle qui est l'initiation proprement dite, c'est-à-dire le « commencement » (*initium*) indispensable, et qu'elle apporte avec elle la possibilité de tous les développements ultérieurs ; mais il faut bien reconnaître que,

dans les conditions présentes plus que jamais, il y a fort loin de cette initiation virtuelle au moindre début de réalisation. Quoi qu'il en soit, nous pensions nous être déjà suffisamment expliqué sur la nécessité du rattachement initiatique¹ ; mais, en présence de certaines questions qui nous sont encore posées à ce sujet, nous croyons utile d'essayer d'y ajouter quelques précisions complémentaires.

Tout d'abord, nous devons écarter l'objection que certains pourraient être tentés de tirer du fait que le néophyte ne ressent aucunement l'influence spirituelle au moment même où il la reçoit ; à vrai dire, ce cas est d'ailleurs tout à fait comparable à celui de certains rites d'ordre exotérique tels que les rites religieux de l'ordination par exemple, où une influence spirituelle est également transmise et, d'une façon générale tout au moins, n'est pas davantage ressentie, ce qui ne l'empêche pas d'être réellement présente et de conférer dès lors à ceux qui l'ont reçue certaines aptitudes qu'ils ne pourraient avoir sans elle. Mais, dans l'ordre initiatique, nous devons aller plus loin : il serait en quelque sorte contradictoire que le néophyte soit capable de ressentir l'influence qui lui est transmise, puisqu'il n'est encore, vis-à-vis de celle-ci, et par définition même, que dans un état purement potentiel et « non-développé », tandis que la capacité de la ressentir impliquerait déjà forcément, au contraire, un certain degré de développement ou d'actualisation ; et c'est pourquoi nous disions tout à l'heure qu'il faut nécessairement commencer par l'initiation virtuelle. Seulement, dans le domaine exotérique, il n'y a en somme aucun inconvénient à ce que l'influence reçue ne soit jamais perçue consciemment, même indirectement et dans ses effets, puisqu'il ne s'agit pas là d'obtenir, comme conséquence de la transmission opérée, un développement spirituel effectif ; par contre, il devrait en être tout autrement quand il s'agit de l'initiation, et, par suite du travail intérieur accompli par l'initié, les effets de cette influence devraient être ressentis ultérieurement, ce qui constitue précisément le passage à l'initiation effective, à quelque degré qu'on l'envisage. C'est là, du moins, ce qui devrait avoir lieu normalement et si l'initiation donnait les résultats qu'on est en droit d'en attendre ; il est vrai qu'en fait, dans la plupart des cas, l'initiation reste toujours virtuelle, ce qui revient à dire que les effets dont nous parlons demeurent indéfiniment à l'état latent ; mais, s'il en est ainsi, ce n'en est pas moins là, au point de vue rigoureusement initiatique, une anomalie qui n'est due qu'à certaines circonstances contingentes², comme, d'une part, l'insuffisance des qualifications de l'initié, c'est-à-dire la limitation des possibilités qu'il porte en lui-même et auxquelles rien d'extérieur ne saurait suppléer, et aussi, d'autre part, l'état d'imperfection ou de dégénérescence auquel en sont réduites actuellement certaines organisations initiatiques et qui ne leur permet plus de fournir un appui suffisant pour atteindre l'initiation effective, ni même de laisser soupçonner l'existence de celle-ci à ceux qui pourraient y être aptes, bien que ces organisations n'en demeurent pas moins toujours capables de conférer l'initiation virtuelle, c'est-à-

¹ Voir *Aperçus sur l'Initiation*, notamment ch. V et VIII.

² On pourrait d'ailleurs dire, d'une façon générale, que, dans les conditions d'une époque comme la nôtre, c'est presque toujours le cas véritablement normal au point de vue traditionnel qui n'apparaît plus que comme un cas d'exception.

dire d'assurer, à ceux qui possèdent le minimum de qualifications indispensable, la transmission initiale de l'influence spirituelle.

Ajoutons encore incidemment, avant de passer à un autre aspect de la question, que cette transmission, comme d'ailleurs nous l'avons déjà fait remarquer expressément, n'a et ne peut avoir absolument rien de « magique », pour la raison même que c'est d'une influence spirituelle qu'il s'agit essentiellement, tandis que tout ce qui est d'ordre magique concerne exclusivement le maniement des seules influences psychiques. Même s'il arrive que l'influence spirituelle s'accompagne secondairement de certaines influences psychiques, cela n'y change rien, car ce n'est là en somme qu'une conséquence purement accidentelle, et qui n'est due qu'à la correspondance qui existe forcément toujours entre les différents ordres de réalité ; dans tous les cas, ce n'est pas sur ces influences psychiques ni par leur moyen qu'agit le rite initiatique, qui se révèle uniquement à l'influence spirituelle et ne saurait, précisément en tant qu'il est initiatique, avoir aucune raison d'être en dehors de celle-ci. Du reste, la même chose est vraie aussi, dans le domaine exotérique, en ce qui concerne les rites religieux³ ; quelles que soient les différences qu'il y ait lieu de faire entre les influences spirituelles, soit en elles-mêmes, soit quant aux buts divers en vue desquels elles peuvent être mises en action, c'est bien toujours d'influences spirituelles qu'il s'agit proprement, dans ce cas aussi bien que dans celui des rites initiatiques, et, en définitive, cela suffit pour qu'il ne puisse y avoir là rien de commun avec la magie, qui n'est qu'une science traditionnelle secondaire, d'ordre tout à fait contingent et même très inférieur, et à laquelle, redisons-le encore une fois de plus, tout ce qui relève du domaine spirituel est entièrement étranger.

Nous pouvons maintenant en venir à ce qui nous paraît être le point le plus important, celui qui touche de plus près au fond même de la question ; sous ce rapport, l'objection qui se présente pourrait être formulée ainsi : rien ne peut être séparé du Principe, car ce qui le serait n'aurait véritablement aucune existence ni aucune réalité, fût-elle du degré le plus inférieur ; comment peut-on donc parler d'un rattachement qui, quels que soient les intermédiaires par lesquels il s'effectue, ne peut être conçu finalement que comme un rattachement au Principe même, ce qui, à prendre le mot dans sa signification littérale, semble impliquer le rétablissement d'un lien qui aurait été rompu ? On peut remarquer qu'une question de ce genre est assez semblable à celle-ci, que certains se sont posée également : pourquoi faut-il faire des efforts pour parvenir à la Délivrance, puisque le « Soi » (*Âtmâ*) est immuable et demeure toujours le même, et qu'il ne saurait aucunement être modifié ou affecté par quoi que ce soit ? Ceux qui soulèvent de telles questions montrent par là qu'ils s'arrêtent à une vue beaucoup trop exclusivement théorique des choses, ce qui fait qu'ils n'en aperçoivent qu'un seul côté, ou encore qu'ils confondent deux points de vue qui sont cependant nettement distincts, bien que complémentaires l'un de l'autre en un certain sens, le point de vue principal et celui des êtres manifestés.

³ Il va de soi qu'il en est encore de même pour d'autres rites exotériques, dans les traditions autres que celles qui revêtent la forme religieuse ; si nous parlons plus particulièrement ici de rites religieux, c'est parce qu'ils représentent, dans ce domaine, le cas le plus généralement connu en Occident.

Assurément, au point de vue purement métaphysique, on pourrait à la rigueur s'en tenir au seul aspect principiel et négliger en quelque sorte tout le reste ; mais le point de vue proprement initiatique doit au contraire partir des conditions qui sont actuellement celles des êtres manifestés, et plus précisément des individus humains comme tels, conditions dont le but même qu'il se propose est de les amener à s'affranchir ; il doit donc forcément, et c'est même là ce qui le caractérise essentiellement par rapport au point de vue métaphysique pur, prendre en considération ce qu'on peut appeler un état de fait, et relier en quelque façon celui-ci à l'ordre principiel. Pour écarter toute équivoque sur ce point, nous dirons ceci : dans le Principe, il est évident que rien ne saurait jamais être sujet au changement ; ce n'est donc point le « Soi » qui doit être délivré, puisqu'il n'est jamais conditionné, ni soumis à aucune limitation, mais c'est le « moi » et celui-ci ne peut l'être qu'en dissipant l'illusion qui le fait paraître séparé du « Soi » ; de même, ce n'est pas le lien avec le Principe qu'il s'agit en réalité de rétablir, puisqu'il existe toujours et ne peut pas cesser d'exister⁴, mais c'est, pour l'être manifesté, la conscience effective de ce lien qui doit être réalisée ; et, dans les conditions présentes de notre humanité, il n'y a pour cela aucun autre moyen possible que celui qui est fourni par l'initiation.

On peut dès lors comprendre que la nécessité du rattachement initiatique est, non pas une nécessité de principe, mais seulement une nécessité de fait, qui ne s'en impose pas moins rigoureusement dans l'état qui est le nôtre et que, par conséquent, nous sommes obligés de prendre pour point de départ. D'ailleurs, pour les hommes des temps primordiaux, l'initiation aurait été inutile et même inconcevable, puisque le développement spirituel, à tous ses degrés, s'accomplissait chez eux d'une façon toute naturelle et spontanée, en raison de la proximité où ils étaient à l'égard du Principe ; mais, par suite de la « descente » qui s'est effectuée depuis lors, conformément au processus inévitable de toute manifestation cosmique, les conditions de la période cyclique où nous nous trouvons actuellement sont tout autres que celles-là, et c'est pourquoi la restauration des possibilités de l'état primordial est le premier des buts que se propose l'initiation⁵. C'est donc en tenant compte de ces conditions, telles qu'elles sont en fait, que nous devons affirmer la nécessité du rattachement initiatique, et non pas, d'une façon générale et sans aucune restriction, par rapport aux conditions de n'importe quelle époque ou, à plus forte raison encore, de n'importe quel monde. À cet égard, nous appellerons plus spécialement l'attention sur ce que nous avons déjà dit ailleurs de la possibilité que des êtres vivants naissent d'eux-mêmes et sans parents⁶ ; cette « génération spontanée » est en effet une possibilité de principe, et l'on peut fort bien concevoir un monde où il en serait effectivement ainsi ; mais pourtant ce n'est pas une possibilité de fait dans notre monde, ou du moins, plus précisément, dans l'état actuel de celui-ci ; il en est de même pour l'obtention de certains états spirituels, qui d'ailleurs est bien aussi une

⁴ Ce lien, au fond, n'est pas autre chose que le *sûtrâtmâ* de la tradition hindoue, dont nous avons eu à parler dans d'autres études.

⁵ Sur l'initiation considérée, en ce qui concerne les « petits mystères », comme permettant d'accomplir la « remontée » du cycle par étapes successives jusqu'à l'état primordial ; cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 257-258.

⁶ *Aperçus sur l'Initiation*, p. 30.

« naissance »⁷, et cette comparaison nous paraît être à la fois la plus exacte et celle qui peut le mieux aider à faire comprendre ce dont il s'agit. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons encore dire ceci : dans l'état présent de notre monde, la terre ne peut pas produire une plante d'elle-même et spontanément, et sans qu'on y ait déposé une graine qui doit nécessairement provenir d'une autre plante préexistante⁸ ; il a pourtant bien fallu qu'il en ait été ainsi en un certain temps, sans quoi rien n'aurait jamais pu commencer, mais cette possibilité n'est plus de celles qui sont susceptibles de se manifester actuellement. Dans les conditions où nous sommes en fait, on ne peut rien récolter sans avoir semé tout d'abord, et cela est tout aussi vrai spirituellement que matériellement ; or le germe qui doit être déposé dans l'être pour rendre possible son développement spirituel ultérieur, c'est précisément l'influence qui, dans un état de virtualité et d'« enveloppement » exactement comparable à celui de la graine⁹, lui est communiquée par l'initiation¹⁰.

Nous profiterons de cette occasion pour signaler aussi une méprise dont nous avons relevé quelques exemples en ces derniers temps : certains croient que le rattachement à une organisation initiatique ne constitue en quelque sorte qu'un premier pas « vers l'initiation ». Cela ne serait vrai qu'à la condition de bien spécifier que c'est de l'initiation effective qu'il s'agit alors ; mais ceux à qui nous faisons allusion ne font ici aucune distinction entre initiation virtuelle et initiation effective, et peut-être même n'ont-ils aucune idée d'une telle distinction, qui est pourtant de la plus grande importance et qu'on pourrait même dire tout à fait essentielle ; au surplus, il est très possible qu'ils aient été plus ou moins influencés par certaines conceptions de provenance occultiste ou théosophiste sur les « grands initiés » et autres choses de ce genre, qui sont assurément très propres à causer ou à entretenir bien des confusions. En tout cas, ceux-là oublient manifestement qu'initiation dérive d'*initium* et que ce mot signifie proprement « entrée » et « commencement » : c'est l'entrée dans une voie qu'il reste à parcourir par la suite, ou encore le commencement d'une nouvelle existence au cours de laquelle seront développées des possibilités d'un autre ordre que celles auxquelles est étroitement bornée la vie de l'homme ordinaire ; et l'initiation, ainsi entendue dans son sens le plus strict et le plus précis, n'est en réalité rien d'autre que la transmission initiale de l'influence spirituelle à l'état de germe, c'est-à-dire, en d'autres termes, le rattachement initiatique lui-même.

⁷ Il est à peine besoin de rappeler à ce propos tout ce que nous avons dit ailleurs sur l'initiation considérée comme « seconde naissance » ; cette façon de l'envisager est du reste commune à toutes les formes traditionnelles sans exception.

⁸ Signalons, sans pouvoir y insister présentement, que ceci n'est pas sans rapport avec le symbolisme du grain de blé dans les mystères d'Éleusis, non plus que, dans la Maçonnerie, avec le mot de passe du grade de Compagnon ; l'application initiatique est d'ailleurs évidemment en relation étroite avec l'idée de « postérité spirituelle ». – Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter aussi, à ce propos, que le mot « néophyte » signifie littéralement « nouvelle plante ».

⁹ Ce n'est pas que l'influence spirituelle, en elle-même, puisse jamais être dans un état de potentialité, mais le néophyte la reçoit en quelque sorte d'une manière proportionnée à son propre état.

¹⁰ Nous pourrions même ajouter que, en raison de la correspondance qui existe entre l'ordre cosmique et l'ordre humain, il peut y avoir entre les deux termes de la comparaison que nous venons d'indiquer, non pas une simple similitude, mais une relation beaucoup plus étroite et plus directe, et qui est de nature à la justifier encore plus complètement ; et il est possible d'entrevoir par là que le texte biblique dans lequel l'homme déchu est représenté comme condamné à ne plus rien pouvoir obtenir de la terre sans se livrer à un pénible travail (*Genèse*, III, 17-19) peut fort bien répondre à une vérité même dans son sens le plus littéral.

Une autre question, qui se rapporte aussi au rattachement initiatique, a encore été soulevée en ces derniers temps ; il faut d'ailleurs dire tout d'abord, pour qu'on en comprenne exactement la portée, qu'elle concerne plus particulièrement les cas où l'initiation est obtenue en dehors des moyens ordinaires et normaux^{*}. Il doit être bien entendu, avant tout, que de tels cas ne sont jamais qu'exceptionnels, et qu'ils ne se produisent que quand certaines circonstances rendent la transmission normale impossible, puisque leur raison d'être est précisément de suppléer dans une certaine mesure à cette transmission. Nous disons seulement dans une certaine mesure, parce que, d'une part, une telle chose ne peut se produire que pour des individualités possédant des qualifications qui dépassent beaucoup l'ordinaire et ayant des aspirations assez fortes pour attirer en quelque sorte à elles l'influence spirituelle qu'elles ne peuvent rechercher par leurs propres moyens, et aussi parce que, d'autre part, même pour de telles individualités, il est encore plus rare, l'aide fournie par le contact constant avec une organisation traditionnelle faisant défaut, que les résultats obtenus comme conséquence de cette initiation n'aient pas un caractère plus ou moins fragmentaire et incomplet. On ne saurait trop insister là-dessus, et encore, malgré cela, il n'est peut-être pas entièrement sans danger de parler de cette possibilité, parce que trop de gens peuvent avoir tendance à s'illusionner à cet égard ; il suffira qu'il survienne dans leur existence un événement quelque peu extraordinaire, ou paraissant tel à leurs propres yeux, mais d'ailleurs d'un genre quelconque, pour qu'ils l'interprètent comme un signe qu'ils ont reçu cette initiation exceptionnelle ; et les Occidentaux actuels, en particulier, ne seront que trop facilement tentés de saisir le moindre prétexte de cette sorte pour se dispenser d'un rattachement régulier ; c'est pourquoi il convient d'insister tout spécialement sur ce

* [C'est à ces cas que se rapporte la note explicative ajoutée à un passage des *Pages dédiées à Mercure* d'Abdul-Hâdi, publié originellement dans *La Gnose*, janvier 1911 :

« *Les deux chaînes initiatiques*. – L'une est historique, l'autre est spontanée. La première se communique dans des Sanctuaires établis et connus, sous la direction d'un *Sheikh (Guru)* vivant, autorisé, possédant les clefs du mystère. Telle est *Et-Talîmur-rijâl*, ou l'instruction des hommes. L'autre est *Et-Talîmur-rabbâni*, ou l'instruction dominicale ou seigneuriale, que je me permets d'appeler "l'initiation marienne", car elle est celle que reçut la Sainte Vierge, la mère de Jésus, fils de Marie. Il y a toujours un maître, mais il peut être absent, inconnu, même décédé il y a plusieurs siècles. Dans cette initiation, vous tirez du présent la même substance spirituelle que les autres tirent de l'antiquité. Elle est actuellement assez fréquente en Europe, du moins dans ses degrés inférieurs, mais elle est presque inconnue en Orient ».

Note de René Guénon accompagnant sa réédition dans les *Études Traditionnelles* d'août 1946, pp. 318-319 :

« Comme ce paragraphe pourrait donner lieu à certaines méprises, il nous paraît nécessaire d'en préciser un peu le sens ; et, tout d'abord, il doit être entendu qu'il ne s'agit aucunement ici de quelque chose qui puisse être assimilé à une voie "mystique", ce qui serait manifestement contradictoire avec l'affirmation de l'existence d'une "chaîne initiatique" réelle dans ce cas aussi bien que dans celui qu'on peut considérer comme normal. Nous pouvons citer, à cet égard, un passage de *Jelâleddin Er-Rûmi* qui se rapporte exactement à la même chose : "Si quelqu'un, par une rare exception, a parcouru cette voie (initiatique) seul (c'est-à-dire sans un *Pîr*, terme persan équivalent à l'arabe *Sheikh*) il est arrivé par l'aide des cœurs des *Pîrs*. La main du *Pîr* n'est pas refusée à l'absent : cette main n'est pas autre chose que l'étreinte même de Dieu" (*Mathnawi*, I, 2974-5). On pourrait voir dans les derniers mots une allusion au rôle du véritable *Guru* intérieur, en un sens parfaitement conforme à l'enseignement de la tradition hindoue ; mais ceci nous éloignerait quelque peu de la question qui nous occupe plus directement ici. Nous dirons, au point de vue du *taçawwuf* islamique, que ce dont il s'agit relève de la voie des *Afrâd*, dont le Maître est *Seyidna El-Khidr*, et qui est en dehors de ce qu'on pourrait appeler la juridiction du "Pôle" (*El-Qutb*), qui comprend seulement les voies régulières et habituelles de l'initiation. On ne saurait trop insister d'ailleurs sur le fait que ce ne sont là que des cas très exceptionnels, ainsi qu'il est déclaré expressément dans le texte que nous venons de citer, et qu'ils ne se produisent que dans des circonstances rendant la transmission normale impossible, par exemple en l'absence de toute organisation initiatique régulièrement constituée. »]

que, tant que celui-ci n'est pas impossible à obtenir en fait, il n'y a pas à compter qu'on puisse, en dehors de lui, recevoir une initiation quelconque.

Un autre point très important est celui-ci : même en pareil cas, il s'agit bien toujours du rattachement à une « chaîne » initiatique et de la transmission d'une influence spirituelle, quels qu'en soient d'ailleurs les moyens et les modalités, qui peuvent sans doute différer grandement de ce qu'ils sont dans les cas normaux, et impliquer, par exemple, une action s'exerçant en dehors des conditions ordinaires de temps et de lieu ; mais, de toute façon, il y a nécessairement là un contact réel, ce qui n'a assurément rien de commun avec des « visions » ou des rêveries qui ne relèvent guère que de l'imagination¹¹. Dans certains exemples connus, comme celui de Jacob Boehme auquel nous avons déjà fait allusion ailleurs¹², ce contact fut établi par la rencontre d'un personnage mystérieux qui ne reparut plus par la suite ; quel qu'ait pu être celui-ci¹³, il s'agit donc là d'un fait parfaitement « positif », et non pas simplement d'un « signe » plus ou moins vague et équivoque, que chacun peut interpréter au gré de ses désirs. Seulement, il est bien entendu que l'individu qui a été initié par un tel moyen peut n'avoir pas clairement conscience de la véritable nature de ce qu'il a reçu et de ce à quoi il a été ainsi rattaché, et à plus forte raison être tout à fait incapable de s'expliquer à ce sujet, faute d'une « instruction » lui permettant d'avoir sur tout cela des notions tant soit peu précises ; il peut même se faire qu'il n'ait jamais entendu parler d'initiation, la chose et le mot lui-même étant entièrement inconnus dans le milieu où il vit ; mais cela importe peu au fond et n'affecte évidemment en rien la réalité même de cette initiation, bien qu'on puisse encore se rendre compte par là qu'elle n'est pas sans présenter certains désavantages inévitables par rapport à l'initiation normale¹⁴.

Cela dit, nous pouvons en venir à la question à laquelle nous avons fait allusion, car ces quelques remarques nous permettront d'y répondre plus facilement ; cette question est celle-ci : certains livres dont le contenu est d'ordre initiatique ne peuvent-ils, pour des individualités particulièrement qualifiées et les étudiant avec les dispositions voulues, servir par eux-mêmes de véhicule à la transmission d'une influence spirituelle, de telle sorte que, en pareil cas, leur lecture suffirait, sans qu'il y ait besoin d'aucun contact direct avec une « chaîne » traditionnelle, pour conférer une initiation du genre de celles dont nous venons de parler ? L'impossibilité d'une initiation par les livres est pourtant encore un point sur lequel nous pensions nous être suffisamment expliqué en diverses occasions, et nous devons avouer que nous

¹¹ Nous rappellerons encore que, dès lors qu'il s'agit de questions d'ordre initiatique, on ne saurait trop se défier de l'imagination ; tout ce qui n'est qu'illusions « psychologiques » ou « subjectives » est absolument sans aucune valeur à cet égard et ne doit y intervenir en aucune façon ni à aucun degré.

¹² *Aperçus sur l'Initiation*, p. 70.

¹³ Il peut s'agir, bien qu'il n'en soit certes pas forcément toujours ainsi, de l'apparence prise par un « adepte » agissant, comme nous le disions tout à l'heure, en dehors des conditions ordinaires de temps et de lieu, ainsi que pourront aider à le comprendre les quelques considérations que nous avons exposées, sur certaines possibilités de cet ordre, dans les *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLII.

¹⁴ Ces désavantages ont, entre autres conséquences, celle de donner souvent à l'initié, et surtout en ce qui concerne la façon dont il s'exprime, une certaine ressemblance extérieure avec les mystiques, qui peut même le faire prendre pour tel par ceux qui ne vont pas au fond des choses, ainsi que cela est arrivé précisément pour Jacob Boehme.

n'avions pas prévu que la lecture de livres quels qu'ils soient pourrait être envisagée comme constituant un de ces moyens exceptionnels qui remplacent parfois les moyens ordinaires de l'initiation. D'ailleurs, même en dehors du cas particulier et plus précis où il s'agit proprement de la transmission d'une influence initiatique, il y a là quelque chose qui serait nettement contraire au fait qu'une transmission orale est partout et toujours considérée comme une condition nécessaire du véritable enseignement traditionnel, si bien que la mise par écrit de cet enseignement ne peut jamais en dispenser¹⁵, et cela parce que sa transmission, pour être réellement valable, implique la communication d'un élément en quelque sorte « vital » auquel les livres ne sauraient servir de véhicule¹⁶. Mais ce qui est peut-être le plus étonnant, c'est que la question a été posée en connexion avec un passage dans lequel, à propos de l'étude « livresque », nous avons cru justement nous expliquer assez nettement pour éviter toute méprise, en signalant précisément, comme susceptible d'y donner lieu, le cas où il s'agit de « livres » dont le contenu est d'ordre « initiatique »¹⁷ ; il semble donc qu'il ne sera pas inutile d'y revenir encore et de développer un peu plus complètement ce que nous avons voulu dire.

Il est évident qu'il y a bien des façons différentes de lire un même livre, et que les résultats en sont également différents : si l'on suppose par exemple qu'il s'agit des Écritures sacrées d'une tradition, le profane au sens le plus complet de ce mot, tel que le « critique » moderne, n'y verra que « littérature », et tout ce qu'il pourra en retirer ne sera que cette sorte de connaissance toute verbale qui constitue l'érudition pure et simple, sans qu'il s'y ajoute la moindre compréhension réelle, fût-ce du sens le plus extérieur, puisqu'il ne sait pas et ne se demande même pas si ce qu'il lit est l'expression d'une vérité ; et c'est là le genre de savoir qu'on peut qualifier de « livresque » dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot. Celui qui est rattaché à la tradition considérée, même s'il n'en connaît que le côté exotérique, verra déjà tout autre chose dans ces Écritures, bien que sa compréhension soit encore bornée au seul sens littéral, et ce qu'il y trouvera aura pour lui une valeur incomparablement plus grande que celle de l'érudition ; il en serait ainsi même au degré le plus bas, nous voulons dire dans le cas de celui qui, par incapacité de comprendre les vérités doctrinales, y chercherait simplement une règle de conduite, ce qui lui permettrait tout au moins de participer à la tradition dans la mesure de ses possibilités. Le cas de celui qui vise à s'assimiler aussi complètement que possible l'exotérisme de la doctrine, comme le fait par exemple le théologien, se situe à un niveau assurément très supérieur à celui-là ; et pourtant ce n'est toujours que du sens littéral qu'il s'agit

¹⁵ Le contenu même d'un livre, en tant qu'ensemble de mots et de phrases exprimant certaines idées, n'est donc pas la seule chose qui importe réellement au point de vue traditionnel.

¹⁶ On pourrait objecter que, d'après quelques récits se référant surtout à la tradition rosicrucienne, certains livres auraient été chargés d'influences par leurs auteurs eux-mêmes, ce qui est en effet possible pour un livre aussi bien que pour tout autre objet quelconque ; mais, même en admettant la réalité de ce fait, il ne pourrait en tout cas s'agir que d'exemplaires déterminés et ayant été préparés spécialement à cet effet, et, en outre, chacun de ces exemplaires devait être exclusivement destiné à tel disciple à qui il était remis directement, non pas pour tenir lieu d'une initiation que ce disciple avait déjà reçue, mais uniquement pour lui fournir une aide plus efficace lorsque, au cours de son travail personnel, il se servirait du contenu de ce livre comme d'un support de méditation.

¹⁷ *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 224-225.

alors, et l'existence d'autres sens plus profonds, c'est-à-dire en somme celle de l'ésotérisme, peut n'être même pas soupçonnée. Au contraire, celui qui a quelque connaissance théorique de l'ésotérisme pourra, à l'aide de certains commentaires ou autrement, commencer à percevoir la pluralité des sens contenus dans les textes sacrés, et, par suite, à discerner l'« esprit » caché sous la « lettre » ; sa compréhension est donc d'un ordre bien plus profond et plus élevé que celle à laquelle peut prétendre le plus savant et le plus parfait des exotéristes. L'étude de ces textes pourra alors constituer une partie importante de la préparation doctrinale qui doit normalement précéder toute réalisation ; mais cependant, si celui qui s'y livre ne reçoit par ailleurs aucune initiation, il en restera toujours, quelques dispositions qu'il y apporte, à une connaissance exclusivement théorique, qu'une telle étude, par elle-même, ne permet de dépasser en aucune façon.

Si, au lieu des Écritures sacrées, nous considérons certains écrits d'un caractère proprement initiatique, comme par exemple ceux de Shankarâchârya ou ceux de Mohyiddin ibn Arabi, nous pourrions, sauf sur un point, dire à peu près exactement la même chose : ainsi, tout le profit qu'un orientaliste pourra retirer de leur lecture sera de savoir que tel auteur (et qui pour lui n'est en effet qu'un « auteur » et rien de plus) a dit telle ou telle chose ; et encore, s'il veut traduire cette chose au lieu de se contenter de la répéter textuellement et par un simple effort de mémoire, il y aura les plus grandes chances pour qu'il la déforme, puisqu'il ne s'en est assimilé le sens réel à aucun degré. La seule différence avec ce que nous avons dit précédemment, c'est qu'ici il n'y a plus lieu de considérer le cas de l'exotériste, puisque ces écrits se rapportent au seul domaine ésotérique et, comme tels, sont entièrement en dehors de sa compétence ; s'il pouvait vraiment les comprendre, il aurait déjà franchi par là même la limite qui sépare l'exotérisme de l'ésotérisme, et alors, en fait, nous nous retrouverions en présence du cas de l'ésotériste « théorique », pour lequel nous ne pourrions que redire, sans y rien changer, tout ce que nous en avons déjà dit.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à envisager une dernière différence, mais qui n'est pas la moins importante au point de vue où nous nous plaçons présentement : nous voulons parler de celle qui existe suivant qu'un même livre est lu par cet ésotériste « théorique » dont il vient d'être question, et que nous supposons n'avoir reçu encore aucune initiation, ou par celui qui au contraire possède déjà un rattachement initiatique. Celui-ci y verra naturellement des choses du même ordre que celui-là, mais peut-être plus complètement, et surtout elles lui apparaîtront en quelque sorte sous un jour différent ; il va de soi, d'ailleurs, que, tant qu'il n'en est qu'à l'initiation virtuelle, il peut ne faire que poursuivre simplement, à un degré plus profond, une préparation doctrinale demeurée incomplète jusque-là ; mais il en va tout autrement dès qu'il entre dans la voie de la réalisation. Pour lui, le contenu du livre n'est plus alors proprement qu'un support de méditation, au sens qu'on pourrait dire rituel, et exactement au même titre que les symboles de divers ordres qu'il emploie pour aider et soutenir son travail intérieur ; et il serait assurément incompréhensible que des écrits traditionnels, qui sont nécessairement, par leur nature même, symboliques dans l'acception la plus stricte de ce terme, ne puissent

jouer aussi un tel rôle. Au-delà de la « lettre » qui alors a en quelque sorte disparu pour lui, celui-là ne verra véritablement plus que l'« esprit », et ainsi pourront s'ouvrir à lui, aussi bien que lorsqu'il médite en se concentrant sur un *mantra* ou un *yantra* rituel, des possibilités tout autres que celles d'une simple compréhension théorique ; mais, s'il en est ainsi, c'est uniquement, redisons-le encore, en vertu de l'initiation qu'il a reçue, et qui constitue la condition nécessaire sans laquelle, quelles que soient d'ailleurs les qualifications d'une individualité, il ne saurait y avoir le moindre commencement de réalisation, ce qui en somme revient tout simplement à dire que toute initiation effective présuppose forcément l'initiation virtuelle. Nous ajouterons encore que, s'il arrive que celui qui médite sur un écrit d'ordre initiatique entre réellement en contact par là avec une influence émanée de son auteur, ce qui est en effet possible si cet écrit procède de la forme traditionnelle et surtout de la « chaîne » particulière auxquelles il appartient lui-même, cela encore, bien loin de pouvoir tenir lieu d'un rattachement initiatique, ne peut jamais être au contraire qu'une conséquence de celui qu'il possède déjà. Ainsi, de quelque façon qu'on envisage la question, il ne saurait absolument en aucun cas s'agir d'une initiation par les livres, mais seulement, dans certaines conditions, d'un usage initiatique de ceux-ci, ce qui est évidemment tout autre chose ; nous espérons y avoir insisté suffisamment cette fois pour qu'il ne subsiste plus la moindre équivoque à cet égard, et pour qu'on ne puisse plus penser qu'il y ait là quelque chose qui soit susceptible, fût-ce exceptionnellement, de dispenser de la nécessité du rattachement initiatique.

IV

Influences spirituelles et « égrégores »

Publié dans les Études Traditionnelles, avril-mai 1947.

Nous avons été quelque peu surpris de lire récemment, dans une note consacrée à nos *Aperçus sur l'Initiation*, la phrase suivante, présentée de telle façon qu'on pourrait croire qu'elle résume en quelque sorte ce que nous avons dit nous-même dans ce livre : « L'initiation, certes, ne dispense ni de la méditation ni de l'étude, mais elle place l'adepte sur un plan particulier ; elle le met en contact avec l'égrégoire d'une organisation initiatique, émané lui-même de l'égrégoire suprême d'une initiation universelle, une et multiforme ». Nous n'insisterons pas sur l'emploi abusif qui est fait ici du mot « adepte », bien que, après que nous l'avons dénoncé expressément en expliquant la véritable signification de ce mot, il soit permis de s'en étonner ; de l'initiation proprement dite à l'adeptat, majeur ou même mineur, la voie est longue... Mais ce qui importe le plus, c'est ceci : comme, dans la note dont il s'agit, il n'est pas fait par ailleurs la moindre allusion au rôle des influences spirituelles, il paraît y avoir là une assez grave méprise, que d'autres peuvent du reste avoir commise également, malgré tout le soin que nous avons mis à exposer les choses aussi clairement que possible, car il semble décidément qu'il soit souvent bien difficile de se faire comprendre exactement. Nous pensons donc qu'une mise au point ne sera pas inutile ; ces précisions feront d'ailleurs suite assez naturellement à celles que nous avons données, dans nos derniers articles, en réponse aux diverses questions qui nous ont été posées au sujet du rattachement initiatique.

Tout d'abord, nous devons faire remarquer que nous n'avons jamais employé le mot « égrégoire » pour désigner ce qu'on peut appeler proprement une « entité collective » ; et la raison en est que, dans cette acception, c'est là un terme qui n'a rien de traditionnel et qui ne représente qu'une des nombreuses fantaisies du moderne langage occultiste. Le premier qui l'ait employé ainsi est Éliphas Lévi, et, si nos souvenirs sont exacts, c'est même lui qui, pour justifier ce sens, en a donné une étymologie latine invraisemblable, le faisant dériver de *grex*, « troupeau », alors que ce mot est purement grec et n'a jamais signifié en réalité autre chose que « veilleur ». On sait d'ailleurs que ce terme se trouve dans le *Livre d'Hénoch*, où il désigne des entités d'un caractère assez énigmatique, mais qui, en tout cas, semblent bien appartenir au « monde intermédiaire » ; c'est là tout ce qu'elles ont de commun avec les entités collectives auxquelles on a prétendu appliquer le même nom. Celles-ci, en effet, sont d'ordre essentiellement psychique, et c'est d'ailleurs là surtout ce qui fait la gravité de la méprise que nous signalons, car, à cet égard, la phrase que nous avons

relevée nous apparaît en somme comme un nouvel exemple de la confusion du psychique et du spirituel.

En fait, nous avons parlé de ces entités collectives, et nous pensions avoir précisé suffisamment leur rôle lorsque, à propos des organisations traditionnelles, religieuses ou autres, qui appartiennent au domaine qui peut être dit exotérique, au sens le plus étendu de ce mot, pour le distinguer du domaine initiatique, nous écrivions ceci : « On peut regarder chaque collectivité comme disposant d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets d'autant plus intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres ; il est d'ailleurs évident que cette considération "quantitative" implique essentiellement qu'il s'agit du domaine individuel, au-delà duquel elle ne saurait plus aucunement intervenir »¹. Nous rappellerons du reste, à ce propos, que le collectif, dans tout ce qui le constitue, psychiquement aussi bien que corporellement, n'est pas autre chose qu'une simple extension de l'individuel, et que, par conséquent, il n'a absolument rien de transcendant par rapport à celui-ci, contrairement aux influences spirituelles qui sont d'un tout autre ordre ; il ne faut pas, dirons-nous en reprenant les termes habituels du symbolisme géométrique, confondre le sens horizontal avec le sens vertical. Ceci nous amène à répondre incidemment à une autre question qui nous a encore été posée, et qui n'est pas sans rapport avec ce que nous envisageons présentement : ce serait une erreur de considérer comme un état supra-individuel celui qui résulterait de l'identification avec une entité psychique collective quelle qu'elle soit, aussi bien d'ailleurs qu'avec toute autre entité psychique ; la participation à une telle entité collective, à un degré quelconque, peut bien être regardée, si l'on veut, comme constituant une sorte d'« élargissement » de l'individualité, mais rien de plus. Aussi est-ce uniquement pour obtenir certains avantages d'ordre individuel que les membres d'une collectivité peuvent utiliser la force subtile dont celle-ci dispose, en se conformant aux règles établies à cet effet par la collectivité dont il s'agit ; et, même si, pour l'obtention de ces avantages, il y a en outre intervention d'une influence spirituelle, comme il arrive notamment dans un cas tel que celui des collectivités religieuses, cette influence spirituelle, n'agissant pas alors dans son domaine propre qui est d'ordre supra-individuel, doit être considérée, ainsi que nous l'avons déjà dit également, comme « descendant » dans le domaine individuel et y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui. C'est pourquoi la prière, consciemment ou non, s'adresse de la façon la plus immédiate à l'entité collective, et c'est seulement par l'intermédiaire de celle-ci qu'elle s'adresse aussi à l'influence spirituelle qui agit à travers elle ; les conditions mises à son efficacité par l'organisation religieuse ne sauraient d'ailleurs s'expliquer autrement.

¹ *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXIV.

Le cas est tout différent en ce qui concerne les organisations initiatiques, par là même que celles-ci, et celles-ci seules, ont pour but essentiel d'aller au-delà du domaine individuel, et que même ce qui s'y rapporte plus directement à un développement de l'individualité ne constitue en définitive qu'un stade préliminaire pour arriver finalement à dépasser les limitations de celle-ci. Il va de soi que ces organisations comportent aussi, comme toutes les autres, un élément psychique qui peut jouer un rôle effectif à certains égards, par exemple pour établir une « défense » vis-à-vis du monde extérieur et pour protéger les membres d'une telle organisation contre certains dangers venant de celui-ci, car il est évident que ce n'est pas par des moyens d'ordre spirituel que de semblables résultats peuvent être obtenus, mais seulement par des moyens qui sont en quelque sorte au même niveau que ceux dont peut disposer ce monde extérieur ; mais c'est là quelque chose de très secondaire et de purement contingent, qui n'a rien à voir avec l'initiation elle-même. Celle-ci est entièrement indépendante de l'action d'une force physique quelconque, puisqu'elle consiste proprement et essentiellement dans la transmission directe d'une influence spirituelle, qui doit produire, d'une manière immédiate ou différée, des effets relevant également de l'ordre spirituel même, et non plus d'un ordre inférieur comme dans le cas dont nous avons parlé précédemment, de sorte que ce n'est plus par l'intermédiaire d'un élément psychique qu'elle doit agir ici. Aussi n'est-ce pas en tant que simple collectivité qu'il faut envisager une organisation initiatique comme telle, car ce n'est nullement là que se trouve ce qui lui permet de remplir la fonction qui est toute sa raison d'être : la collectivité, n'étant en somme qu'une réunion d'individus, ne peut, par elle-même, rien produire qui soit d'ordre supra-individuel, le supérieur ne pouvant en aucun cas procéder de l'inférieur ; si le rattachement à une organisation initiatique peut avoir des effets de cet ordre, c'est donc uniquement en tant qu'elle est dépositaire de quelque chose qui est lui-même supra-individuel et transcendant par rapport à la collectivité, c'est-à-dire d'une influence spirituelle dont elle doit assurer la conservation et la transmission sans aucune discontinuité. Le rattachement initiatique ne doit donc pas être conçu comme le rattachement à un « égrégoire » ou à une entité psychique collective, car ce n'en est là en tout cas qu'un aspect tout à fait accidentel, et par lequel les organisations initiatiques ne diffèrent en rien des organisations exotériques ; ce qui constitue essentiellement la « chaîne », c'est, redisons-le encore, la transmission ininterrompue de l'influence spirituelle à travers les générations successives². De même, le lien entre les différentes formes initiatiques n'est pas une simple filiation d'« égrégores », comme pourrait le faire croire la phrase qui a été le point de départ de ces réflexions ; il résulte en réalité de la présence, dans toutes ces formes, d'une même influence spirituelle, une quant à son essence et quant aux fins en vue desquelles elle agit, sinon quant aux modalités plus ou moins spéciales suivant lesquelles s'exerce son action ; et c'est par là seulement que s'établit, de proche en proche et à des degrés divers, une communication, effective ou virtuelle suivant les cas, avec le centre spirituel suprême.

² En disant ici « générations », nous ne prenons pas seulement ce mot dans son sens extérieur et en quelque sorte « matériel », mais nous entendons surtout faire allusion par là au caractère de « seconde naissance » qui est inhérent à l'initiation.

À ces considérations, nous ajouterons une autre remarque qui a aussi son importance au même point de vue : c'est que, quand une organisation initiatique se trouve dans un état de dégénérescence plus ou moins accentué, bien que l'influence spirituelle y soit toujours présente, son action est nécessairement amoindrie, et alors, par contre, les influences psychiques peuvent agir d'une façon plus apparente et parfois presque indépendante. Le cas extrême à cet égard est celui où, une forme initiatique ayant cessé d'exister comme telle et l'influence spirituelle s'étant entièrement retirée par là même, les influences psychiques subsistent seules à l'état de « résidus » nocifs et même particulièrement dangereux, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs³. Il est bien entendu que, tant que l'initiation existe réellement, fût-elle réduite à ne pouvoir plus être que purement virtuelle, les choses ne sauraient aller jusque-là ; mais il n'en est pas moins vrai qu'une plus ou moins grande prépondérance prise par les influences psychiques dans une forme initiatique constitue un signe défavorable quant à l'état actuel de celle-ci, et cela montre encore combien ceux qui voudraient rapporter l'initiation elle-même à des influences de cet ordre sont loin de la vérité.

³ *Le Règne de la quantité et les signes des Temps*, ch. XXVII.

V

Nécessité de l'exotérisme traditionnel

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1947.

Beaucoup semblent douter de la nécessité, pour qui aspire à l'initiation, de se rattacher tout d'abord à une forme traditionnelle d'ordre exotérique et d'en observer toutes les prescriptions ; c'est d'ailleurs là l'indice d'un état d'esprit qui est propre à l'Occident moderne, et dont les raisons sont sans doute multiples. Nous n'entreprendrons pas de rechercher quelle part de responsabilité peuvent y avoir les représentants mêmes de l'exotérisme religieux, que leur exclusivisme porte trop souvent à nier plus ou moins expressément tout ce qui dépasse leur domaine ; ce côté de la question n'est pas celui qui nous intéresse ici ; mais ce qui est plus étonnant, c'est que ceux qui se considèrent comme qualifiés pour l'initiation puissent faire preuve d'une incompréhension qui, au fond, est comparable à la leur, quoique s'appliquant d'une façon en quelque sorte inverse. En effet, il est admissible qu'un exotériste ignore l'ésotérisme, bien qu'assurément cette ignorance n'en justifie pas la négation ; mais, par contre, il ne l'est pas que quiconque a des prétentions à l'ésotérisme veuille ignorer l'exotérisme, ne fût-ce que pratiquement, car le « plus » doit forcément comprendre le « moins ». Du reste, cette ignorance pratique elle-même, qui consiste à regarder comme inutile ou superflue la participation à une tradition exotérique, ne serait pas possible sans une méconnaissance même théorique de cet aspect de la tradition, et c'est là ce qui la rend encore plus grave, car on peut se demander si quelqu'un chez qui existe une telle méconnaissance, quelles que soient d'ailleurs ses possibilités, est bien réellement prêt à aborder le domaine ésotérique et initiatique, et s'il ne devrait pas plutôt s'appliquer à mieux comprendre la valeur et la portée de l'exotérisme avant de chercher à aller plus loin. En fait, il y a là manifestement la conséquence d'un affaiblissement de l'esprit traditionnel entendu dans son sens général, et il devrait être évident que c'est cet esprit qu'il faut avant tout restaurer intégralement en soi-même si l'on veut ensuite pénétrer le sens profond de la tradition ; la méconnaissance dont il s'agit est, au fond, du même ordre que celle de l'efficacité propre des rites, si répandue aussi actuellement dans le monde occidental. Nous voulons bien admettre que l'ambiance profane dans laquelle vivent certains leur rende plus difficile la compréhension de ces choses ; mais c'est précisément contre l'influence de cette ambiance qu'il leur faut réagir sous tous les rapports, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à se rendre compte de l'illégitimité du point de vue profane lui-même ; nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

Nous avons dit que l'état d'esprit que nous dénonçons ici est propre à l'Occident ; en effet, il ne peut pas exister en Orient, d'abord à cause de la persistance de l'esprit traditionnel dont le milieu social tout entier est encore pénétré¹, et aussi pour une autre raison : là où l'exotérisme et l'ésotérisme sont liés directement dans la constitution d'une forme traditionnelle², de façon à n'être en quelque sorte que comme les deux faces extérieure et intérieure d'une seule et même chose, il est immédiatement compréhensible pour chacun qu'il faut d'abord adhérer à l'extérieur pour pouvoir ensuite pénétrer à l'intérieur³, et qu'il ne saurait y avoir d'autre voie que celle-là. Cela peut paraître moins évident dans le cas où, comme il arrive justement dans l'Occident actuel, on se trouve en présence d'organisations initiatiques n'ayant pas de lien avec l'ensemble d'une forme traditionnelle déterminée ; mais alors nous pouvons dire que, par là même, elles sont, en principe tout au moins, compatibles avec tout exotérisme quel qu'il soit, mais que, au point de vue strictement initiatique qui seul nous concerne présentement à l'exclusion de la considération des circonstances contingentes, elles ne le sont pas véritablement avec l'absence d'exotérisme traditionnel.

Nous dirons d'abord pour exprimer les choses de la façon la plus simple, qu'on ne bâtit pas sur le vide ; or l'existence uniquement profane, dont tout élément traditionnel est exclu, n'est bien réellement à cet égard que vide et néant. Si l'on veut construire un édifice, on doit tout d'abord en établir les fondations ; celles-ci sont la base indispensable sur laquelle s'appuiera tout l'édifice, y compris ses parties les plus élevées et elles le demeureront toujours, même quand il sera achevé. De même, l'adhésion à un exotérisme est une condition préalable pour parvenir à l'ésotérisme, et, en outre, il ne faudrait pas croire que cet exotérisme puisse être rejeté dès lors que l'initiation a été obtenue, pas plus que les fondations ne peuvent être supprimées lorsque l'édifice est construit. Nous ajouterons que, en réalité, l'exotérisme, bien loin d'être rejeté, doit être « transformé » dans une mesure correspondant au degré atteint par l'initié, puisque celui-ci devient de plus en plus apte à en comprendre les raisons profondes, et que, par suite, ses formules doctrinales et ses rites prennent pour lui une signification beaucoup plus réellement importante que celle qu'elles peuvent avoir pour le simple exotériste, qui en somme est toujours réduit, par définition même, à n'en voir que l'apparence extérieure, c'est-à-dire ce qui compte le moins quant à la « vérité » de la tradition envisagée dans son intégralité.

Ensuite, et ceci nous ramène à une considération à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut, celui qui ne participe à aucun exotérisme traditionnel fait par là

¹ Nous parlons ici de ce milieu pris dans son ensemble, et, par conséquent, nous n'avons pas à tenir compte à cet égard des éléments « modernisés », c'est-à-dire en somme « occidentalisés », qui, si bruyants qu'ils puissent être, ne constituent encore malgré tout qu'une assez faible minorité.

² Nous prenons, pour la facilité de l'expression, ces deux termes d'exotérisme et d'ésotérisme dans leur acception la plus large, ce qui ne peut avoir ici aucun inconvénient, car il va de soi que, même dans une forme traditionnelle où une telle division n'est pas formellement établie, il y a nécessairement toujours quelque chose qui correspond à l'un et l'autre de ces deux points de vue ; dans ce cas, le lien qui existe entre eux est d'ailleurs encore plus évident.

³ On peut dire aussi, suivant un symbolisme assez fréquemment usité, que le « noyau » ne peut pas être atteint autrement qu'à travers l'« écorce ».

même, dans son existence, la part la plus large qui se puisse concevoir au point de vue purement profane, auquel il conformera forcément, dans ces conditions, toute son activité extérieure. C'est là, à un autre niveau et avec des conséquences encore plus étendues, la même erreur que celle que commettent la majorité de ceux des Occidentaux actuels qui se croient encore « religieux », et qui font de la religion une chose entièrement à part, n'ayant avec tout le reste de leur vie aucun contact réel ; une telle erreur est d'ailleurs encore moins excusable pour qui veut se placer au point de vue initiatique que pour qui s'en tient au point de vue exotérique, et, dans tous les cas, on voit sans peine combien cela est loin de répondre à une conception intégralement traditionnelle. Au fond, tout cela revient à admettre que, en dehors ou à côté du domaine traditionnel, il y a un domaine profane dont l'existence est également valable dans son ordre ; or, comme nous l'avons déjà dit souvent, il n'y a pas en réalité de domaine profane auquel certaines choses appartiendraient par leur nature même ; il y a seulement un point de vue profane, qui n'est que le produit d'une dégénérescence spirituelle de l'humanité, et qui, par conséquent, est entièrement illégitime. En principe, on ne devrait donc faire aucune concession à ce point de vue ; en fait, cela est assurément bien difficile dans le milieu occidental actuel, peut-être même impossible dans certains cas et jusqu'à un certain point, car sauf de trop rares exceptions, chacun s'y trouve obligé, par la seule nécessité des relations sociales, de se soumettre plus ou moins, et tout au moins en apparence, aux conditions de la « vie ordinaire » qui précisément n'est rien d'autre que l'application pratique de ce point de vue profane ; mais, même si de telles concessions sont indispensables pour vivre dans ce milieu, encore faudrait-il qu'elles soient réduites au strict minimum par tous ceux pour qui la tradition a encore un sens, tandis qu'elles sont au contraire poussées à l'extrême par ceux qui prétendent se passer de tout exotérisme, même si telle n'est pas leur intention et s'ils ne font en cela que subir plus ou moins inconsciemment l'influence du milieu. De semblables dispositions sont certainement aussi peu favorables que possible à l'initiation, qui relève d'un domaine où normalement les influences extérieures ne devraient pénétrer en aucune façon ; si cependant, par suite des anomalies inhérentes aux conditions de notre époque, ceux qui ont cette attitude peuvent malgré cela recevoir une initiation virtuelle, nous doutons fort que, tant qu'ils y persisteront volontairement, il leur soit possible d'aller plus loin et de passer à l'initiation effective.

VI

Point de vue rituel et point de vue moral

Publié dans les Études Traditionnelles, avril-mai 1948.

Comme nous l'avons fait remarquer en diverses occasions, des phénomènes semblables peuvent procéder de causes entièrement différentes ; c'est pourquoi les phénomènes en eux-mêmes, qui ne sont que de simples apparences extérieures, ne peuvent jamais être considérés comme constituant réellement la preuve de la vérité d'une doctrine ou d'une théorie quelconque, contrairement aux illusions que se fait à cet égard l'« expérimentalisme » moderne. Il en est de même en ce qui concerne les actions humaines, qui d'ailleurs sont aussi des phénomènes d'un certain genre : les mêmes actions, ou, pour parler plus exactement, des actions indiscernables extérieurement les unes des autres, peuvent répondre à des intentions très diverses chez ceux qui les accomplissent ; et même, plus généralement, deux individus peuvent agir d'une façon similaire dans presque toutes les circonstances de leur vie, tout en se plaçant, pour régler leur conduite, à des points de vue qui en réalité n'ont à peu près rien de commun. Naturellement, un observateur superficiel, qui s'en tient à ce qu'il voit et ne va pas plus loin que les apparences, ne pourra pas manquer de s'y laisser tromper, et il interprétera uniformément les actions de tous les hommes en les rapportant à son propre point de vue ; il est facile de comprendre qu'il peut y avoir là une cause de multiples erreurs, par exemple quand il s'agit d'hommes appartenant à des civilisations différentes, ou encore de faits historiques remontant à des époques éloignées. Un exemple très frappant, et en quelque sorte extrême, est celui que nous donnent ceux de nos contemporains qui prétendent expliquer toute l'histoire de l'humanité en faisant exclusivement appel à des considérations d'ordre « économique », parce que, en fait, celles-ci jouent chez eux un rôle prépondérant, et sans même songer à se demander si vraiment il en a été de même dans tous les temps et dans tous les pays. C'est là un effet de la tendance que nous avons aussi signalée par ailleurs chez les psychologues, à croire que les hommes sont toujours et partout les mêmes ; cette tendance est peut-être naturelle en un certain sens, mais elle n'en est pas moins injustifiée, et nous pensons qu'on ne saurait trop s'en méfier.

Il est une autre erreur du même genre qui risque d'échapper plus facilement que celle que nous venons de citer à beaucoup de gens et même à la grande majorité d'entre eux, parce qu'ils sont trop habitués à envisager les choses de cette façon, et aussi parce qu'elle n'apparaît pas, comme l'illusion « économique », comme liée plus ou moins directement à certaines théories particulières : cette erreur est celle qui consiste à attribuer le point de vue spécifiquement moral à tous les hommes

indistinctement, c'est-à-dire, parce que c'est de ce point de vue que les Occidentaux modernes tirent leur propre règle d'action, à traduire en termes de « morale », avec les intentions spéciales qui y sont impliquées, toute règle d'action quelle qu'elle soit, alors même qu'elle appartient aux civilisations les plus différentes de la leur à tous les égards. Ceux qui pensent ainsi semblent incapables de comprendre qu'il y a bien d'autres points de vue que celui-là qui peuvent également fournir de telles règles, et que même, suivant ce que nous disions tout à l'heure, les similitudes extérieures qui peuvent exister dans la conduite des hommes ne prouvent aucunement qu'elle soit toujours régie par le même point de vue : ainsi le précepte de faire ou de ne pas faire telle chose, auquel certains obéissent pour des raisons d'ordre moral, peut être observé pareillement par d'autres pour des raisons toutes différentes. Il ne faudrait d'ailleurs pas conclure de là que, en eux-mêmes et indépendamment de leurs conséquences pratiques, les points de vue dont il s'agit soient tous équivalents, bien loin de là, car ce qu'on pourrait appeler la « qualité » des intentions correspondantes varie à un tel point qu'il n'y a pour ainsi dire aucune commune mesure entre elles ; et il en est plus particulièrement ainsi quand, au point de vue moral, on compare le point de vue rituel qui est celui des civilisations présentant un caractère intégralement traditionnel.

L'action rituelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, est, suivant le sens originel du mot lui-même, celle qui est accomplie « conformément à l'ordre », et qui par conséquent implique, au moins à quelque degré, la conscience effective de cette conformité ; et, là où la tradition n'a subi aucun amoindrissement, toute action, quelle qu'elle soit, a un caractère proprement rituel. Il importe de remarquer que ceci suppose essentiellement la connaissance de la solidarité et de la correspondance qui existent entre l'ordre cosmique lui-même et l'ordre humain ; cette connaissance, avec les applications multiples qui en dérivent, existe en effet dans toutes les traditions, tandis qu'elle est devenue complètement étrangère à la mentalité moderne, qui ne veut voir tout au plus que des « spéculations » fantaisistes dans tout ce qui ne rentre pas dans la conception grossière et étroitement bornée qu'elle se fait de ce qu'elle appelle la « réalité ». Pour quiconque n'est pas aveuglé par certains préjugés, il est facile de voir quelle distance sépare la conscience de la conformité à l'ordre universel, et de la participation de l'individu à cet ordre en vertu de cette conformité même, de la simple « conscience morale », qui ne requiert aucune compréhension intellectuelle et n'est plus guidée que par des aspirations et des tendances purement sentimentales, et quelle profonde dégénérescence implique, dans la mentalité humaine en général, le passage de l'une à l'autre. Il va sans dire, d'ailleurs, que ce passage ne s'opère pas d'un seul coup, et qu'il peut y avoir bien des degrés intermédiaires, où les deux points de vue correspondants se mélangent dans des proportions diverses ; en fait, dans toute forme traditionnelle, le point de vue rituel subsiste toujours nécessairement, mais il en est, comme c'est le cas des formes proprement religieuses, qui, à côté de lui, font une part plus ou moins grande au point de vue moral, et nous en verrons tout à l'heure la raison. Quoi qu'il en soit, dès qu'on se trouve en présence de ce point de vue moral dans une civilisation, on peut, quelles que soient les apparences sous d'autres rapports, dire que celle-ci n'est déjà plus intégralement traditionnelle : en d'autres termes, l'apparition de ce point de vue peut

être considérée comme liée en quelque façon à celle du point de vue profane lui-même.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les étapes de cette déchéance, aboutissant finalement, dans le monde moderne, à la disparition complète de l'esprit traditionnel, donc à l'envahissement du point de vue profane dans tous les domaines sans exception ; nous ferons seulement remarquer que c'est ce dernier stade que représentent, dans l'ordre de choses qui nous occupe présentement, les morales dites « indépendantes », qui, qu'elles se proclament d'ailleurs « philosophiques » ou « scientifiques », ne sont en réalité que le produit d'une dégénérescence de la morale religieuse, c'est-à-dire à peu près, vis-à-vis de celle-ci, ce que sont les sciences profanes par rapport aux sciences traditionnelles. Il y a naturellement aussi des degrés correspondants dans l'incompréhension des réalités traditionnelles et dans les erreurs d'interprétation auxquelles elles donnent lieu ; à cet égard, le plus bas degré est celui des conceptions modernes qui, ne se contentant même plus de ne voir dans les prescriptions rituelles que de simples règles morales, ce qui était déjà méconnaître entièrement leur raison profonde, vont jusqu'à les attribuer à de vulgaires préoccupations d'hygiène ou de propreté ; il est bien évident en effet que, après cela, l'incompréhension ne saurait guère être poussée plus loin !

Il est une autre question qui, pour nous, est plus importante à envisager actuellement : comment se fait-il que des formes traditionnelles authentiques aient pu, au lieu de s'en tenir au point de vue rituel pur, accorder une place au point de vue moral, comme nous le disions, et même se l'incorporer en quelque sorte comme un de leurs éléments constitutifs ? Dès lors que, par suite de la marche descendante du cycle historique, la mentalité humaine, dans son ensemble, étant tombée à un niveau inférieur, il était inévitable qu'il en fût ainsi ; en effet, pour diriger efficacement les actions des hommes, il faut forcément recourir à des moyens qui soient appropriés à leur nature, et, quand cette nature est médiocre, les moyens doivent l'être aussi dans une mesure correspondante, car c'est seulement par là que sera sauvé ce qui pourra l'être encore dans de telles conditions. Lorsque la plupart des hommes ne sont plus capables de comprendre les raisons de l'action rituelle comme telle, il faut, pour qu'ils continuent cependant à agir d'une façon qui demeure encore normale et « régulière », faire appel à des motifs secondaires, moraux ou autres, mais en tout cas d'un ordre beaucoup plus relatif et contingent, et nous pourrions dire plus bas par là même, que ceux qui étaient inhérents au point de vue rituel. Il n'y a là en réalité aucune déviation, mais seulement une adaptation nécessaire ; les formes traditionnelles particulières doivent être adaptées aux circonstances de temps et de lieu qui déterminent la mentalité de ceux à qui elles s'adressent, puisque c'est là ce qui fait la raison même de leur diversité, et cela surtout dans leur partie la plus extérieure, celle qui doit être commune à tous sans exception, et à laquelle se rapporte naturellement tout ce qui est règle d'action. Quant à ceux qui sont encore capables d'une compréhension d'un autre ordre, il ne tient évidemment qu'à eux d'en effectuer la transposition en se plaçant à un point de vue supérieur et plus profond, ce qui demeure toujours possible tant que tout lien avec les principes n'est pas rompu, c'est-à-dire tant que subsiste le point de vue traditionnel lui-même ; et ainsi ils pourront ne

considérer la morale que comme un simple mode extérieur d'expression n'affectant pas l'essence même des choses qui en sont revêtues. C'est ainsi que, par exemple, entre celui qui accomplit certaines actions pour des raisons morales et celui qui les accomplit en vue d'un développement spirituel effectif auquel elles peuvent servir de préparation, la différence est assurément aussi grande que possible ; leur façon d'agir est pourtant la même, mais leurs intentions sont tout autres et ne correspondent aucunement à un même degré de compréhension. Mais c'est seulement quand la morale a perdu tout caractère traditionnel qu'on peut vraiment parler de déviation ; vidée de toute signification réelle, et n'ayant plus en elle rien qui puisse légitimer son existence, cette morale profane n'est à proprement parler qu'un « résidu » sans valeur et une pure et simple superstition.

VII

Sur la « glorification du travail »

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1948.

Il est de mode, à notre époque, d'exalter le travail, quel qu'il soit et de quelque façon qu'il soit accompli, comme s'il avait une valeur éminente par lui-même et indépendamment de toute considération d'un autre ordre ; c'est là le sujet d'innombrables déclamations aussi vides que pompeuses, et cela non seulement dans le monde profane, mais même, ce qui est plus grave, dans les organisations initiatiques qui subsistent en Occident¹. Il est facile de comprendre que cette façon d'envisager les choses se rattache directement au besoin exagéré d'action qui est caractéristique des Occidentaux modernes ; en effet, le travail, du moins quand il est considéré ainsi, n'est évidemment pas autre chose qu'une forme de l'action, et une forme à laquelle, d'autre part, le préjugé « moraliste » engage à attribuer encore plus d'importance qu'à toute autre, parce que c'est celle qui se prête le mieux à être présentée comme constituant un « devoir » pour l'homme et comme contribuant à assurer sa « dignité »². Il s'y ajoute même le plus souvent une intention nettement antitraditionnelle, celle de déprécier la contemplation, qu'on affecte d'assimiler à l'« oisiveté », alors que, tout au contraire, elle est en réalité la plus haute activité concevable, et que d'ailleurs l'action séparée de la contemplation ne peut être qu'aveugle et désordonnée³. Tout cela ne s'explique que trop facilement de la part d'hommes qui déclarent, et sans doute sincèrement, que « leur bonheur consiste dans l'action même »⁴, nous dirions volontiers dans l'agitation, car, lorsque l'action est prise ainsi pour une fin en elle-même, et quels que soient les prétextes « moralistes » qu'on invoquera pour la justifier, elle n'est véritablement rien de plus que cela.

¹ On sait que la « glorification du travail » est notamment, dans la Maçonnerie, le thème de la dernière partie de l'initiation au grade de Compagnon ; et malheureusement, de nos jours, elle y est généralement comprise de cette façon toute profane, au lieu d'être entendue, comme elle le devrait, dans le sens légitime et réellement traditionnel que nous nous proposons d'indiquer par la suite.

² Nous dirons tout de suite à ce propos que, entre cette conception moderne du travail et sa conception traditionnelle, il y a toute la différence qui existe d'une façon générale, ainsi que nous l'avons expliqué dernièrement, entre le point de vue moral et le point de vue rituel.

³ Nous rappellerons ici une des applications de l'apologue de l'aveugle et du paralytique, dans laquelle ils représentent respectivement la vie active et la vie contemplative (cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. V).

⁴ Nous relevons cette phrase dans un commentaire du rituel maçonnique qui cependant, à bien des égards, n'est certes pas un des plus mauvais, nous voulons dire un des plus affectés par les infiltrations de l'esprit profane.

Contrairement à ce que pensent les modernes, n'importe quel travail, accompli indistinctement par n'importe qui, et uniquement pour le plaisir d'agir ou par nécessité de « gagner sa vie », ne mérite aucunement d'être exalté, et il ne peut même être regardé que comme une chose anormale, opposée à l'ordre qui devrait régir les institutions humaines, à tel point que, dans les conditions de notre époque, il en arrive trop souvent à prendre un caractère qu'on pourrait, sans nulle exagération, qualifier d'« infra-humain ». Ce que nos contemporains paraissent ignorer complètement, c'est qu'un travail n'est réellement valable que s'il est conforme à la nature même de l'être qui l'accomplit, s'il en résulte d'une façon en quelque sorte spontanée et nécessaire, si bien qu'il n'est pour cette nature que le moyen de se réaliser aussi parfaitement qu'il est possible. C'est là, en somme, la notion même du *swadharma*, qui est le véritable fondement de l'institution des castes, et sur laquelle nous avons suffisamment insisté en bien d'autres occasions pour pouvoir nous contenter de la rappeler ici sans nous y étendre davantage. On peut penser ainsi, à ce propos, à ce que dit Aristote de l'accomplissement par chaque être de son « acte propre », par quoi il faut entendre à la fois l'exercice d'une activité conforme à sa nature et, comme conséquence immédiate de cette activité, le passage de la « puissance » à l'« acte » des possibilités qui sont comprises dans cette nature. En d'autres termes, pour qu'un travail, de quelque genre qu'il puisse être d'ailleurs, soit ce qu'il doit être, il faut avant tout qu'il corresponde chez l'homme à une « vocation », au sens le plus propre de ce mot⁵ ; et, quand il en est ainsi, le profit matériel qui peut légitimement en être retiré n'apparaît que comme une fin tout à fait secondaire et contingente, pour ne pas dire même négligeable vis-à-vis d'une autre fin supérieure, qui est le développement et comme l'achèvement « en acte » de la nature même de l'être humain.

Il va de soi que ce que nous venons de dire constitue une des bases essentielles de toute initiation de métier, la « vocation » correspondante étant une des qualifications requises pour une telle initiation, et même, pourrait-on dire, la première et la plus indispensable de toutes⁶. Cependant, il y a encore autre chose sur quoi il convient d'insister, surtout au point de vue initiatique, car c'est là ce qui donne au travail, envisagé suivant sa notion traditionnelle, sa signification la plus profonde et sa portée la plus haute, dépassant la considération de la seule nature humaine pour le rattacher à l'ordre cosmique lui-même, et par là, de la façon la plus directe, aux principes universels. Pour le comprendre, on peut partir de la définition de l'art comme « l'imitation de la nature dans son mode d'opération »⁷, c'est-à-dire de la nature comme cause (*Natura naturans*), et non pas comme effet (*Natura naturata*) ; au point de vue traditionnel, en effet, il n'y a aucune distinction à faire entre art et métier, non plus qu'entre artiste et artisan, et c'est là encore un point sur lequel nous

⁵ Sur ce point, et aussi sur les autres considérations qui suivront, nous renverrons, pour de plus amples développements, aux nombreuses études qu'A. K. Coomaraswamy a consacrées plus spécialement à ces questions.

⁶ Certains métiers modernes, et surtout les métiers purement mécaniques, pour lesquels il ne saurait être réellement question de « vocation », et qui par suite ont en eux-mêmes un caractère anormal, ne peuvent valablement donner lieu à aucune initiation.

⁷ Et non pas dans ses productions, comme se l'imaginent les partisans d'un art dit « réaliste », et qu'il serait plus exact d'appeler « naturaliste ».

avons déjà eu souvent l'occasion de nous expliquer ; tout ce qui est produit « conformément à l'ordre » mérite par là également, et au même titre, d'être regardé comme une œuvre d'art⁸. Toutes les traditions insistent sur l'analogie qui existe entre les artisans humains et l'Artisan divin, les uns comme l'autre opérant « par un verbe conçu dans l'intellect », ce qui, notons-le en passant, marque aussi nettement que possible le rôle de la contemplation comme condition préalable et nécessaire de la production de toute œuvre d'art ; et c'est là encore une différence essentielle avec la conception profane du travail, qui le réduit à n'être qu'action pure et simple, comme nous le disions plus haut, et qui prétend même l'opposer à la contemplation. Suivant l'expression des Livres hindous, « nous devons construire comme les Dévas le firent au commencement » ; ceci, qui s'étend naturellement à l'exercice de tous les métiers dignes de ce nom, implique que le travail a un caractère proprement rituel, comme toutes choses doivent d'ailleurs l'avoir dans une civilisation intégralement traditionnelle ; et non seulement c'est ce caractère rituel qui assure cette « conformité à l'ordre » dont nous parlions tout à l'heure, mais on peut même dire qu'il ne fait véritablement qu'un avec cette conformité même⁹.

Dès lors que l'artisan humain imite ainsi dans son domaine particulier l'opération de l'Artisan divin, il participe à l'œuvre même de celui-ci dans une mesure correspondante, et d'une façon d'autant plus effective qu'il est plus conscient de cette opération ; et plus il réalise par son travail les virtualités de sa propre nature, plus il accroît en même temps sa ressemblance avec l'Artisan divin, et plus ses œuvres s'intègrent parfaitement dans l'harmonie du Cosmos. On voit combien cela est loin des banalités que nos contemporains ont l'habitude d'énoncer en croyant par là faire l'éloge du travail ; celui-ci, quand il est ce qu'il doit être traditionnellement, mais seulement dans ce cas, est en réalité bien au-dessus de tout ce qu'ils sont capables de concevoir. Aussi pouvons-nous conclure ces quelques indications, qu'il serait facile de développer presque indéfiniment, en disant ceci : la « glorification du travail » répond bien à une vérité, et même à une vérité d'ordre profond ; mais la façon dont les modernes l'entendent d'ordinaire n'est qu'une déformation caricaturale de la notion traditionnelle, allant jusqu'à l'invertir en quelque sorte. En effet, on ne « glorifie » pas le travail par de vains discours, ce qui n'a même aucun sens plausible ; mais le travail lui-même est « glorifié », c'est-à-dire « transformé », quand, au lieu de n'être qu'une simple activité profane, il constitue une collaboration consciente et effective à la réalisation du plan du « Grand Architecte de l'Univers ».

⁸ Il est à peine besoin de rappeler que cette notion traditionnelle de l'art n'a absolument rien de commun avec les théories « esthétiques » des modernes.

⁹ Sur tout ceci, voir A. K. Coomaraswamy, *Is Art a Superstition or a Way of Life ?* dans le recueil intitulé *Why exhibit Works of Art ?*

VIII

Salut et Délivrance

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1950.

Nous avons constaté récemment, non sans quelque étonnement, que certains de nos lecteurs éprouvent encore quelque difficulté à bien comprendre la différence essentielle qui existe entre le salut et la Délivrance ; nous nous sommes pourtant expliqué déjà bien des fois sur cette question, qui du reste ne devrait en somme présenter aucune obscurité pour quiconque possède la notion des états multiples de l'être et, avant tout, celle de distinction fondamentale du « moi » et du « Soi »¹. Il nous faut donc y revenir pour dissiper définitivement toute méprise possible et ne laisser place à aucune objection.

Dans les conditions présentes de l'humanité terrestre, il est évident que la très grande majorité des hommes ne sont en aucune façon capables de dépasser les limites de la condition individuelle, soit pendant le cours de leur vie, soit en sortant de ce monde par la mort corporelle, qui en elle-même ne saurait rien changer au niveau spirituel où ils se trouvent au moment où elle survient². Dès lors qu'il en est ainsi, l'exotérisme entendu dans son acception la plus large, c'est-à-dire la partie de toute tradition qui s'adresse indistinctement à tous, ne peut leur proposer qu'une finalité d'ordre purement individuel, puisque toute autre serait entièrement inaccessible pour la plupart des adhérents de cette tradition, et c'est précisément cette finalité qui constitue le salut. Il va de soi qu'il y a bien loin de là à la réalisation effective d'un état supra-individuel, bien qu'encore conditionné, sans même parler de la Délivrance,

¹ Une autre constatation qui, à vrai dire, est beaucoup moins surprenante pour nous, c'est celle de l'incompréhension obstinée des orientalistes à cet égard comme à tant d'autres ; nous en avons vu en ces derniers temps un exemple assez curieux : dans un compte rendu de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, l'un d'eux, relevant avec une mauvaise humeur non dissimulée les critiques que nous avons formulées à l'adresse de ses confrères, mentionne comme une chose particulièrement choquante ce que nous avons dit de « la confusion constamment commise entre le salut et la Délivrance », et il paraît indigné que nous ayons reproché à tel indianiste d'avoir « traduit *Moksha* par salut d'un bout à l'autre de ses ouvrages, sans paraître même se douter de la simple possibilité d'une inexactitude dans cette assimilation » ; évidemment, il est tout à fait inconcevable pour lui que *Moksha* puisse être autre chose que le salut ! À part cela, ce qui est vraiment amusant, c'est que l'auteur de ce compte rendu « déplore » que nous n'ayons pas adopté la transcription orientaliste, alors que nous en avons indiqué expressément les raisons, et aussi que nous n'ayons pas donné une bibliographie d'ouvrages orientalistes, comme si ceux-ci devaient être des « autorités » pour nous, et comme si, au point de vue où nous nous plaçons, nous n'avions pas le droit de les ignorer purement et simplement ; de telles remarques donnent la juste mesure de la compréhension de certaines gens.

² Bien des gens paraissent s'imaginer que le seul fait de la mort peut suffire à donner à un homme des qualités intellectuelles ou spirituelles qu'il ne possédait aucunement de son vivant ; c'est là une étrange illusion, et nous ne voyons même pas quelles raisons on pourrait invoquer pour lui donner la moindre apparence de justification.

qui, étant l'obtention de l'état suprême et inconditionné, n'a véritablement plus aucune commune mesure avec un état conditionné quel qu'il soit³. Nous ajouterons tout de suite que, si « le Paradis est une prison » pour certains comme nous l'avons dit précédemment, c'est justement parce que l'être qui se trouve dans l'état qu'il représente, c'est-à-dire celui qui est parvenu au salut, est encore enfermé, et même pour une durée indéfinie, dans les limitations qui définissent l'individualité humaine ; cette condition ne saurait être en effet qu'un état de « privation » pour ceux qui aspirent à être affranchis de ces limitations et que leur degré de développement spirituel en rend effectivement capables dès leur vie terrestre, bien que, naturellement, les autres, dès lors qu'ils n'ont pas actuellement en eux-mêmes la possibilité d'aller plus loin, ne puissent aucunement ressentir cette « privation » comme telle.

On pourrait alors se poser cette question : même si les êtres qui sont dans cet état ne sont pas conscients de ce qu'il a d'imparfait par rapport aux états supérieurs, cette imperfection n'en existe pas moins en réalité ; quel avantage y a-t-il donc à les y maintenir ainsi indéfiniment, puisque c'est là le résultat auquel doivent aboutir normalement les observances traditionnelles de l'ordre exotérique ? La vérité est qu'il y en a un très grand, car, étant fixés par là dans les prolongements de l'état humain tant que cet état même subsistera dans la manifestation, ce qui équivaut à la perpétuité ou à l'indéfinité temporelle, ces êtres ne pourront passer à un autre état individuel, ce qui sans cela serait nécessairement la seule possibilité ouverte devant eux ; mais encore pourquoi cette continuation de l'état humain est-elle, dans ce cas, une condition plus favorable que ne le serait le passage à un autre état ? Il faut ici faire intervenir la considération de la position centrale occupée par l'homme dans le degré d'existence auquel il appartient, tandis que tous les autres êtres ne s'y trouvent que dans une situation plus ou moins périphérique, leur supériorité ou leur infériorité spécifique les uns par rapport aux autres résultant directement de leur plus ou moins grand éloignement du centre, en raison duquel ils participent dans une mesure différente, mais toujours d'une façon seulement partielle, aux possibilités qui ne peuvent s'exprimer complètement que dans et par l'homme. Or, quand un être doit passer à un autre état individuel, rien ne garantit qu'il y retrouvera une position centrale, relativement aux possibilités de cet état, comme celle qu'il occupait dans celui-ci en tant qu'homme, et il y a même au contraire une probabilité incomparablement plus grande pour qu'il y rencontre quelque une des innombrables conditions périphériques comparables à ce que sont dans notre monde celles des animaux ou même des végétaux ; on peut comprendre immédiatement combien il en serait gravement désavantagé, surtout au point de vue des possibilités de développement spirituel, et cela même si ce nouvel état, envisagé dans son ensemble, constituait, comme il est normal de le supposer, un degré d'existence supérieur au

³ Nous préciserons incidemment que, si nous avons pris l'habitude d'écrire « salut » avec une minuscule et « Délivrance » avec une majuscule, c'est, tout comme lorsque nous écrivons « moi » et « Soi », pour marquer nettement que l'un est d'ordre individuel et l'autre d'ordre transcendant ; cette remarque a pour but d'éviter qu'on ne veuille nous attribuer des intentions qui ne sont nullement les nôtres, comme celle de déprécier en quelque façon le salut, alors qu'il s'agit uniquement de le situer aussi exactement que possible à la place qui lui appartient en fait dans la réalité totale.

nôtre. C'est pourquoi certains textes orientaux disent que « la naissance humaine est difficile à obtenir », ce qui, bien entendu, s'applique également à ce qui y correspond dans tout autre état individuel ; et c'est aussi la véritable raison pour laquelle les doctrines exotériques présentent comme une éventualité redoutable et même sinistre la « seconde mort », c'est-à-dire la dissolution des éléments psychiques par laquelle l'être, cessant d'appartenir à l'état humain, doit nécessairement et immédiatement prendre naissance dans un autre état. Il en serait tout autrement, et ce serait même en réalité tout le contraire, si cette « seconde mort » donnait accès à un état supra-individuel ; mais ceci n'est plus du ressort de l'exotérisme, qui ne peut et ne doit s'occuper que de ce qui se rapporte au cas le plus général, tandis que les cas d'exception sont précisément ce qui fait la raison d'être de l'ésotérisme. L'homme ordinaire, qui ne peut pas atteindre actuellement à un état supra-individuel, pourra du moins, s'il obtient le salut, y parvenir à la fin du cycle humain ; il échappera donc au danger dont nous venons de parler, et ainsi il ne perdra pas le bénéfice de sa naissance humaine, mais il le gardera au contraire à titre définitif, car qui dit salut dit par là même conservation et c'est là ce qui importe essentiellement en pareil cas, car c'est en cela, mais en cela seulement, que le salut peut être considéré comme rapprochant l'être de sa destination ultime, ou comme constituant en un certain sens, et si impropre que soit une telle façon de parler, un acheminement vers la Délivrance.

Il faut d'ailleurs avoir bien soin de ne pas se laisser induire en erreur par certaines similitudes apparentes d'expression, car les mêmes termes peuvent recevoir plusieurs acceptions et être appliqués à des niveaux très différents, suivant qu'il s'agit du domaine exotérique ou du domaine ésotérique. C'est ainsi que, quand les mystiques parlent d'« union à Dieu », ce qu'ils entendent par là n'est certainement en aucune façon assimilable au *Yoga* ; et cette remarque est particulièrement importante, parce que certains seraient peut-être tentés de dire : comment pourrait-il y avoir pour un être une finalité plus haute que l'union à Dieu ? Tout dépend du sens dans lequel on prend le mot « union » ; en réalité, les mystiques, comme tous les autres exotéristes, ne sont jamais préoccupés de rien de plus ni d'autre que du salut, bien que ce qu'ils ont en vue soit, si l'on veut, une modalité supérieure du salut, car il serait inconcevable qu'il n'y ait pas aussi une hiérarchie parmi les êtres « sauvés ». En tout cas, l'union mystique, laissant subsister l'individualité comme telle, ne peut être qu'une union tout extérieure et relative, et il est bien évident que les mystiques n'ont jamais conçu même la possibilité de l'Identité Suprême ; ils s'arrêtent à la « vision », et toute l'étendue des mondes angéliques les sépare encore de la Délivrance.

IX

Le sacré et le profane

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1950.

Nous avons souvent expliqué déjà que, dans une civilisation intégralement traditionnelle, toute activité humaine, quelle qu'elle soit, possède un caractère qu'on peut dire sacré, parce que, par définition même, la tradition n'y laisse rien en dehors d'elle ; ses applications s'étendent alors à toutes choses sans exception, de sorte qu'il n'en est aucune qui puisse être considérée comme indifférente ou insignifiante à cet égard, et que, quoi que fasse l'homme, sa participation à la tradition est assurée d'une façon constante par ses actes mêmes. Dès que certaines choses échappent au point de vue traditionnel ou, ce qui revient au même, sont regardées comme profanes, c'est là le signe manifeste qu'il s'est déjà produit une dégénérescence entraînant un affaiblissement et comme un amoindrissement de la tradition ; et une telle dégénérescence est naturellement liée, dans l'histoire de l'humanité, à la marche descendante du déroulement cyclique. Il peut évidemment y avoir là bien des degrés différents, mais, d'une façon générale, on peut dire qu'actuellement, même dans les civilisations qui ont encore gardé le caractère le plus nettement traditionnel, une certaine part plus ou moins grande est toujours faite au profane, comme une sorte de concession forcée à la mentalité déterminée par les conditions mêmes de l'époque. Cela ne veut pourtant pas dire qu'une tradition puisse jamais reconnaître le point de vue profane comme légitime, car cela reviendrait en somme à se nier elle-même au moins partiellement, et suivant la mesure de l'extension qu'elle lui accorderait ; à travers toutes ses adaptations successives, elle ne peut que maintenir toujours en droit, sinon en fait, que son propre point de vue vaut réellement pour toutes choses et que son domaine d'application les comprend toutes également.

Il n'y a d'ailleurs que la seule civilisation occidentale moderne qui, parce que son esprit est essentiellement antitraditionnel, prétende affirmer la légitimité du profane comme tel et considère même comme un « progrès » d'y inclure une part de plus en plus grande de l'activité humaine, si bien qu'à la limite, pour l'esprit intégralement moderne, il n'y a plus que du profane, et que tous ses efforts tendent en définitive à la négation ou à l'exclusion du sacré. Les rapports sont ici inversés : une civilisation traditionnelle, même amoindrie, ne peut que tolérer l'existence du point de vue profane comme un mal inévitable, tout en s'efforçant d'en limiter les conséquences le plus possible ; dans la civilisation moderne, au contraire, c'est le sacré qui n'est plus que toléré, parce qu'il n'est pas possible de le faire disparaître entièrement d'un seul coup, et auquel, en attendant la réalisation complète de cet

« idéal », on fait une part de plus en plus réduite, en ayant le plus grand soin de l'isoler de tout le reste par une barrière infranchissable.

Le passage de l'une à l'autre de ces deux attitudes opposées implique la persuasion qu'il existe, non plus seulement un point de vue profane, mais un domaine profane, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui sont profanes en elles-mêmes et par leur propre nature, au lieu de n'être telles, comme il en est réellement, que par l'effet d'une certaine mentalité. Cette affirmation d'un domaine profane, qui transforme indûment un simple état de fait en un état de droit, est donc, si l'on peut dire, un des postulats fondamentaux de l'esprit antitraditionnel, puisque ce n'est qu'en inculquant tout d'abord cette fausse conception à la généralité des hommes qu'il peut espérer en arriver graduellement à ses fins, c'est-à-dire à la disparition du sacré, ou, en d'autres termes, à l'élimination de la tradition jusque dans ses derniers vestiges. Il n'y a qu'à regarder autour de soi pour se rendre compte à quel point l'esprit moderne a réussi dans cette tâche qu'il s'est assignée, car même les hommes qui s'estiment « religieux », ceux donc chez qui il subsiste encore plus ou moins consciemment quelque chose de l'esprit traditionnel, n'en considèrent pas moins la religion comme une chose occupant parmi les autres une place tout à fait à part, et d'ailleurs à vrai dire bien restreinte, de telle sorte qu'elle n'exerce aucune influence effective sur tout le reste de leur existence, où ils pensent et agissent exactement de la même façon que les plus complètement irréligieux de leurs contemporains. Le plus grave est que ces hommes ne se comportent pas simplement ainsi parce qu'ils s'y trouvent obligés par la contrainte du milieu dans lequel ils vivent, parce qu'il y a là une situation de fait qu'ils ne peuvent que déplorer et à laquelle ils sont incapables de se soustraire, ce qui serait encore admissible, car on ne peut assurément exiger de chacun qu'il ait le courage nécessaire pour réagir ouvertement contre les tendances dominantes de son époque, ce qui n'est certes pas sans danger sous plus d'un rapport. Bien loin de là, ils sont affectés par l'esprit moderne à un tel point que, tout comme les autres, ils regardent la distinction et même la séparation du sacré et du profane comme parfaitement légitime, et que, dans l'état de choses qui est celui de toutes les civilisations traditionnelles et normales, ils ne voient plus qu'une confusion entre deux domaines différents, confusion qui, suivant eux, a été « dépassée » et avantageusement dissipée par le « progrès » !

Il y a plus encore : une telle attitude, déjà difficilement concevable de la part d'hommes, quels qu'ils soient, qui se disent et se croient sincèrement religieux, n'est même plus seulement le fait des « laïques », chez lesquels on pourrait peut-être, à la rigueur, la mettre sur le compte d'une ignorance la rendant encore excusable jusqu'à un certain point. Il paraît que cette même attitude est maintenant aussi celle d'ecclésiastiques de plus en plus nombreux, qui semblent ne pas comprendre tout ce qu'elle a de contraire à la tradition, et nous disons bien à la tradition d'une façon tout à fait générale, donc à celle dont ils sont les représentants aussi bien qu'à toute autre forme traditionnelle ; et on nous a signalé que certains d'entre eux vont jusqu'à faire aux civilisations orientales un reproche de ce que la vie sociale y est encore pénétrée de spirituel, voyant même là une des principales causes de leur prétendue infériorité par rapport à la civilisation occidentale ! Il y a d'ailleurs lieu de remarquer une

étrange contradiction : les ecclésiastiques les plus atteints par les tendances modernes se montrent généralement beaucoup plus préoccupés d'action sociale que de doctrine ; mais, puisqu'ils acceptent et approuvent même la « laïcisation » de la société, pourquoi interviennent-ils dans ce domaine ? Ce ne peut être pour essayer, comme il serait légitime et souhaitable, d'y réintroduire quelque peu d'esprit traditionnel, dès lors qu'ils pensent que celui-ci doit rester complètement étranger aux activités de cet ordre ; cette intervention est donc tout à fait incompréhensible, à moins d'admettre qu'il y a dans leur mentalité quelque chose de profondément illogique, ce qui est d'ailleurs incontestablement le cas de beaucoup de nos contemporains. Quoi qu'il en soit, il y a là un symptôme des plus inquiétants : quand des représentants authentiques d'une tradition en sont arrivés à ce point que leur façon de penser ne diffère plus sensiblement de celle de ses adversaires, on peut se demander quel degré de vitalité a encore cette tradition dans son état actuel ; et, puisque la tradition dont il s'agit est celle du monde occidental, quelles chances de redressement peut-il bien, dans ces conditions, y avoir encore pour celui-ci, du moins tant qu'on s'en tient au domaine exotérique et qu'on n'envisage aucun autre ordre de possibilités ?

X

Cérémonialisme et esthétisme

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1950.

Nous avons déjà dénoncé l'étrange confusion qui est commise fréquemment, à notre époque, entre les rites et les cérémonies ¹, et qui témoigne d'une méconnaissance complète de la véritable nature et des caractères essentiels des rites, nous pourrions même dire de la tradition en général. En effet, tandis que les rites, comme tout ce qui est d'ordre réellement traditionnel, comportent nécessairement un élément « non-humain », les cérémonies, au contraire, sont quelque chose de purement humain et ne peuvent prétendre à rien de plus qu'à des effets strictement limités à ce domaine, et même, pourrait-on dire, à ses aspects les plus extérieurs, car ces effets, en réalité, sont exclusivement « psychologiques » et surtout émotifs. Aussi pourrait-on voir dans la confusion dont il s'agit un cas particulier ou une conséquence de l'« humanisme », c'est-à-dire de la tendance moderne à tout réduire au niveau humain, tendance qui se manifeste aussi d'autre part par la prétention d'expliquer « psychologiquement » les effets des rites eux-mêmes, ce qui supprime d'ailleurs effectivement la différence essentielle existant entre eux et les cérémonies.

Il ne s'agit pas de contester l'utilité relative des cérémonies, en tant que, s'ajoutant accidentellement aux rites, elles rendent ceux-ci, dans une période d'obscurité spirituelle, plus accessibles à la généralité des hommes, qu'elles préparent ainsi en quelque sorte à en recevoir les effets, parce qu'ils ne peuvent plus être atteints immédiatement que par des moyens tout extérieurs comme ceux-là. Encore faut-il, pour que ce rôle d'« adjuvants » soit légitime et même pour qu'il puisse être réellement efficace, que le développement des cérémonies soit maintenu dans certaines limites, au-delà desquelles il risque plutôt d'avoir des conséquences tout opposées. C'est ce qu'on ne voit que trop dans l'état actuel des formes religieuses occidentales où les rites finissent par être véritablement étouffés par les cérémonies ; en pareil cas, non seulement l'accidentel est trop souvent pris pour l'essentiel, ce qui donne naissance à un formalisme excessif et vide de sens, mais l'« épaisseur » même du revêtement cérémoniel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, oppose à l'action des influences spirituelles un obstacle qui est loin d'être négligeable ; il y a là un véritable phénomène de « solidification », au sens où nous

¹ Voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XIX.

avons pris ce mot ailleurs², qui s'accorde bien avec le caractère général de l'époque moderne.

Cet abus auquel on peut donner le nom de « cérémonialisme » est, à vrai dire, une chose proprement occidentale, et cela est facile à comprendre ; en effet, les cérémonies donnent toujours l'impression de quelque chose d'exceptionnel, et elles en communiquent l'apparence aux rites mêmes auxquels elles viennent se surajouter ; or, moins une civilisation est traditionnelle dans son ensemble, plus s'y accentue la séparation entre la tradition, dans la mesure amoindrie où elle y subsiste encore, et tout le reste, qui est alors considéré comme purement profane et constitue ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire », et sur lequel les éléments traditionnels n'exercent plus aucune influence effective. Il est bien évident que cette séparation n'a jamais été poussée aussi loin qu'elle l'est chez les Occidentaux modernes ; et, en cela, nous voulons naturellement parler de ceux qui ont encore gardé quelque chose de leur tradition, mais qui, en dehors de la part restreinte qu'ils font dans leur vie à la « pratique » religieuse, ne se distinguent des autres en aucune façon. Dans ces conditions, tout ce qui relève de la tradition revêt forcément, par rapport au reste, un caractère d'exception, que souligne précisément le déploiement de cérémonies qui l'entoure ; ainsi, même si l'on admet qu'il y a là quelque chose qui s'explique en partie par le tempérament occidental, et qui correspond à un genre d'émotivité le rendant plus particulièrement sensible aux cérémonies, il n'en est pas moins vrai qu'il y a encore à cela des raisons d'un ordre plus profond, en liaison étroite avec l'extrême affaiblissement de l'esprit traditionnel. Il est à remarquer aussi, dans le même ordre d'idées, que les Occidentaux, quand ils parlent de choses spirituelles ou qu'ils considèrent comme telles à tort ou à raison³, se croient toujours obligés de prendre un ton solennel et ennuyeux, comme pour mieux marquer que ces choses n'ont rien de commun avec celles qui font le sujet habituel de leurs entretiens ; quoi qu'ils puissent en penser, cette affectation « cérémonieuse » n'a assurément aucun rapport avec le sérieux et la dignité qu'il convient d'observer dans tout ce qui est d'ordre traditionnel, et qui n'excluent nullement le plus parfait naturel et la plus grande simplicité d'attitude, comme on peut le voir encore aujourd'hui en Orient⁴.

Il est un autre côté de la question, dont nous n'avons rien dit précédemment, et sur lequel il nous paraît nécessaire d'insister aussi quelque peu : nous voulons parler de la connexion qui existe, chez les Occidentaux, entre le « cérémonialisme » et ce

² Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

³ Nous faisons cette restriction à cause des multiples contrefaçons de la spiritualité qui ont cours parmi nos contemporains ; mais il suffit qu'ils soient persuadés qu'il agit de spiritualité ou qu'ils veuillent en persuader les autres pour que la même remarque s'applique dans tous les cas.

⁴ Cela est particulièrement manifeste dans le cas de l'Islam, qui comporte naturellement beaucoup de rites, mais où l'on ne pourrait pas trouver une seule cérémonie. D'autre part, en Occident même, on peut constater, par ce qui a été conservé des sermons du moyen âge, que les prédicateurs, à cette époque vraiment religieuse, ne dédaignaient aucunement d'employer un ton familier et parfois même humoristique. – Un fait assez significatif est la déviation que l'usage courant a fait subir au sens du mot « pontife » et de ses dérivés, qui, pour l'Occidental ordinaire qui en ignore la valeur symbolique et traditionnelle, en sont arrivés à ne plus représenter d'autre idée que celle du « cérémonialisme » le plus excessif, comme si la fonction essentielle du pontificat était, non pas l'accomplissement de certains rites, mais celui de cérémonies particulièrement pompeuses.

qu'on peut appeler l'« esthétique ». Par ce dernier mot, nous entendons naturellement la mentalité spéciale qui procède du point de vue « esthétique » ; celui-ci s'applique tout d'abord et plus proprement à l'art, mais il s'étend peu à peu à d'autres domaines et finit par affecter d'une « teinte » particulière la façon qu'ont les hommes d'envisager toutes choses. On sait que la conception « esthétique » est, comme son nom l'indique d'ailleurs, celle qui prétend tout réduire à une simple question de « sensibilité » ; c'est la conception moderne et profane de l'art, qui, comme A. K. Coomaraswamy l'a montré dans de nombreux écrits, s'oppose à sa conception normale et traditionnelle ; elle élimine de ce à quoi elle s'applique toute intellectualité, on pourrait même dire toute intelligibilité, et le beau, bien loin d'être la « splendeur du vrai » comme on le définissait jadis, s'y réduit à n'être plus que ce qui produit un certain sentiment de plaisir, donc quelque chose de purement « psychologique » et « subjectif ». Il est dès lors facile de comprendre comment le goût des cérémonies se rattache à cette façon de voir, puisque, précisément, les cérémonies n'ont que des effets de cet ordre « esthétique » et ne sauraient en avoir d'autres ; elles sont, tout comme l'art moderne, quelque chose qu'il n'y a pas lieu de chercher à comprendre et où il n'y a aucun sens plus ou moins profond à pénétrer, mais par quoi il suffit de se laisser « impressionner » d'une façon toute sentimentale. Tout cela n'atteint donc, dans l'être psychique, que la partie la plus superficielle et la plus illusoire de toutes, celle qui varie non seulement d'un individu à un autre, mais aussi chez le même individu suivant ses dispositions du moment ; ce domaine sentimental est bien, sous tous les rapports, le type le plus complet et le plus extrême de ce qu'on pourrait appeler la « subjectivité » à l'état pur⁵.

Ce que nous disons du goût des cérémonies proprement dites s'applique aussi, bien entendu, à l'importance excessive et en quelque sorte disproportionnée que certains attribuent à tout ce qui est « décor » extérieur, allant parfois, et cela même dans des choses d'ordre authentiquement traditionnel, jusqu'à vouloir faire de cet accessoire contingent un élément tout à fait indispensable et essentiel, tout comme d'autres s'imaginent que les rites perdraient toute valeur s'ils n'étaient accompagnés de cérémonies plus ou moins « imposantes ». Il est peut-être encore plus évident ici que c'est bien d'« esthétique » qu'il s'agit au fond, et, même quand ceux qui s'attachent ainsi au « décor » assurent le faire à cause de la signification qu'ils y reconnaissent, nous ne sommes pas certain qu'ils ne s'illusionnent pas bien souvent en cela, et qu'ils ne soient pas attirés surtout par quelque chose de beaucoup plus extérieur et « subjectif », par une impression « artistique » au sens moderne de ce mot ; le moins qu'on puisse dire, c'est que la confusion de l'accidentel avec l'essentiel, qui subsiste de toute façon, est toujours le signe d'une compréhension fort imparfaite.

⁵ Nous n'avons pas à parler ici de certaines formes de l'art moderne, qui peuvent produire des effets de déséquilibre et même de « désagrégation » dont les répercussions sont susceptibles de s'étendre beaucoup plus loin ; il ne s'agit plus alors seulement de l'insignifiance, au sens propre du mot, qui s'attache à tout ce qui est purement profane, mais bien d'une véritable œuvre de « subversion ».

Ainsi, par exemple, parmi ceux qui admirent l'art du moyen âge, même lorsqu'ils se persuadent sincèrement que leur admiration n'est pas simplement « esthétique » comme l'était celle des « romantiques », et que le motif principal en est la spiritualité qui s'exprime dans cet art, nous doutons qu'il y en ait beaucoup qui le comprennent véritablement et qui soient capables de faire l'effort nécessaire pour le voir autrement qu'avec des yeux modernes, nous voulons dire pour se placer réellement dans l'état d'esprit de ceux qui ont réalisé cet art et de ceux à qui il était destiné. Chez ceux qui se plaisent à s'entourer d'un « décor » de cette époque, on retrouve presque toujours, à un degré plus ou moins accentué, sinon la mentalité à proprement parler, du moins l'« optique » des architectes qui font du « néo-gothique », ou des peintres modernes qui essaient d'imiter les œuvres des « primitifs ». Il y a toujours dans ces reconstitutions quelque chose d'artificiel et de « cérémonieux », quelque chose qui « sonne faux », pourrait-on dire, et qui rappelle l'« exposition » ou le « musée » beaucoup plus qu'il n'évoque l'usage réel et normal des œuvres d'art dans une civilisation traditionnelle ; pour tout dire en un mot, on a nettement l'impression que l'« esprit » en est absent⁶.

Ce que nous venons de dire au sujet du moyen âge, afin de donner un exemple pris à l'intérieur du monde occidental lui-même, on pourrait le dire aussi, et à plus forte raison, dans les cas où il s'agit d'un « décor » oriental ; il est bien rare, en effet, que celui-ci, même s'il est composé d'éléments authentiques, ne représente pas surtout, en tant qu'« ensemble », l'idée que les Occidentaux se font de l'Orient, et qui n'a que de bien lointains rapports avec ce qu'est réellement l'Orient lui-même⁷. Ceci nous amène à préciser encore un autre point important : c'est que, parmi les multiples manifestations de l'« esthétisme » moderne, il convient de faire une place à part au goût de l'« exotisme », qu'on constate si fréquemment chez nos contemporains, et qui, quels que soient les divers facteurs qui ont pu contribuer à le répandre et qu'il serait trop long d'examiner ici en détail, se ramène encore en définitive à une question de « sensibilité » plus ou moins « artistique », étrangère à toute compréhension vraie, et même malheureusement, chez ceux qui ne font que « suivre » et imiter les autres, à une simple affaire de « mode », comme il en est d'ailleurs aussi dans le cas de l'admiration affectée pour telle ou telle forme d'art, et qui varie d'un moment à l'autre au gré des circonstances. Le cas de l'« exotisme » nous touche en quelque sorte plus directement que tout autre, parce qu'il est fort à craindre que l'intérêt même que certains manifestent pour les doctrines orientales ne soit dû trop souvent à cette tendance ; quand il en est ainsi, il est évident qu'il ne

⁶ Nous signalerons incidemment, dans le même ordre d'idées, le cas des fêtes dites « folkloriques », qui sont si fort à la mode aujourd'hui : ces essais de reconstitution d'anciennes fêtes « populaires », même quand ils s'appuient sur la documentation la plus exacte et l'érudition la plus scrupuleuse, ont inévitablement une allure dérisoire de « mascarade » et de contrefaçon grossière, pouvant faire croire à une intention « parodique » qui pourtant n'existe certainement pas chez leurs organisateurs.

⁷ Pour prendre un exemple extrême et par là même plus « tangible », les œuvres de la plupart des peintres dits « orientalistes » ne montrent que trop bien ce que peut donner l'« optique » occidentale appliquée aux choses de l'Orient ; il n'est pas douteux qu'ils ont bien pris pour modèles des personnages, des objets et des paysages orientaux, mais, parce qu'ils ne les ont vus que d'une façon tout extérieure, la manière dont il les ont « rendus » vaut à peu près autant que les réalisations des « folkloristes » dont nous parlions tout à l'heure.

s'agit que d'une « attitude » purement extérieure et qu'il n'y a pas lieu de prendre au sérieux. Ce qui complique les choses, c'est que cette même tendance peut aussi se mêler parfois, dans une proportion plus ou moins grande, à un intérêt beaucoup plus réel et plus sincère ; ce cas n'est certes pas désespéré comme l'autre, mais ce dont il faut bien se rendre compte alors, c'est qu'on ne pourra jamais parvenir à la véritable compréhension d'une doctrine quelconque que quand l'impression d'« exotisme » qu'elle a pu donner au début aura entièrement disparu. Cela peut demander un effort préliminaire assez considérable et même pénible pour certains, mais qui est strictement indispensable s'ils veulent obtenir quelque résultat valable des études qu'ils ont entreprises ; si la chose est impossible, ce qui arrive naturellement quelquefois, c'est qu'on a affaire à des Occidentaux qui, du fait de leur constitution psychique spéciale, ne pourront jamais cesser de l'être, et qui, par conséquent, feraient beaucoup mieux de le demeurer entièrement et franchement, et de renoncer à s'occuper de choses dont ils ne peuvent tirer aucun profit réel, car, quoi qu'ils fassent, elles se situeront toujours pour eux dans un « autre monde » sans rapport avec celui auquel ils appartiennent en fait et dont ils sont incapables de sortir. Nous ajouterons que ces remarques prennent une importance toute particulière dans les cas des Occidentaux d'origine qui, pour une raison ou pour une autre, et surtout pour des raisons d'ordre ésotérique et initiatique, les seules en somme que nous puissions considérer comme véritablement dignes d'intérêt*, ont pris le parti d'adhérer à une tradition orientale ; en effet, il y a là une véritable question de « qualification » qui se pose pour eux, et qui devrait, en toute rigueur, faire l'objet d'une sorte d'« épreuve » préalable avant d'en venir à une adhésion réelle et effective. En tout cas, et même dans les conditions les plus favorables, il faut que ceux-là soient bien persuadés que, tant qu'ils trouveront le moindre caractère « exotique » à la forme traditionnelle qu'ils auront adoptée, ce sera la preuve la plus incontestable qu'ils ne se sont pas vraiment assimilé cette forme et que, quelles que puissent être les apparences, elle demeure encore pour eux quelque chose d'extérieur à leur être réel et qui ne le modifie que superficiellement ; c'est là en quelque sorte un des premiers obstacles qu'ils rencontrent sur leur voie, et l'expérience oblige à reconnaître que, pour beaucoup, ce n'est peut-être pas le moins difficile à surmonter.

* [Voir À propos de « conversions ».]

XI

À propos de « conversions »

Publié dans les Études Traditionnelles, septembre 1948.

Le mot « conversion » peut être pris dans deux sens totalement différents : son sens originel est celui qui le fait correspondre au terme grec *metanoia*, qui exprime proprement un changement de nous, ou, comme l'a dit A. K. Coomaraswamy, une « métamorphose intellectuelle ». Cette transformation intérieure, comme l'indique d'autre part l'étymologie même du mot latin (de *cum-vertere*), implique à la fois un « rassemblement » ou une concentration des puissances de l'être, et une sorte de « retournement » par lequel cet être passe « de la pensée humaine à la compréhension divine ». La *metanoia* ou la « conversion » est donc le passage conscient du mental entendu dans son sens ordinaire et individuel, et considéré comme tourné vers les choses sensibles, à ce qui en est la transposition dans un sens supérieur, où il s'identifie à l'*hégemôn* de Platon ou à l'*antaryâmî* de la tradition hindoue. Il est évident que c'est là une phase nécessaire dans tout processus de développement spirituel ; c'est donc, insistons-y, un fait d'ordre purement intérieur, qui n'a absolument rien de commun avec un changement extérieur et contingent quelconque, relevant simplement du domaine « moral », comme on a trop souvent tendance à le croire aujourd'hui (et l'on va même, en ce sens, jusqu'à traduire *metanoia* par « repentir »), ou même du domaine religieux et plus généralement exotérique¹.

Au contraire, le sens vulgaire du mot « conversion », celui qu'il en est arrivé à avoir constamment dans le langage courant, et qui est aussi celui dans lequel nous allons le prendre maintenant après cette explication indispensable pour éviter toute confusion, ce second sens, disons-nous, désigne uniquement le passage extérieur d'une forme traditionnelle à une autre, quelles que soient les raisons par lesquelles il a pu être déterminé, raisons toutes contingentes le plus souvent, parfois même dépourvues de toute importance réelle, et qui en tout cas n'ont rien à voir avec la pure spiritualité. Bien qu'il puisse sans doute y avoir quelquefois des conversions plus ou moins spontanées, du moins en apparence, elles sont le plus habituellement une conséquence du « prosélytisme » religieux, et il va de soi que toutes les objections qu'on peut formuler contre la valeur de celui-ci s'appliquent également à ses résultats ; en somme, le « convertisseur » et le « converti » font preuve d'une même

¹ Sur ce sujet, voir A. K. Coomaraswamy, *On Being in One's Right Mind (Review of Religion*, n° de novembre 1942).

incompréhension du sens profond de leurs traditions, et leurs attitudes respectives montrent trop manifestement que leur horizon intellectuel est pareillement borné au point de vue de l'exotérisme le plus exclusif². En dehors même de cette raison de principe, nous devons dire que, pour d'autres motifs aussi, nous apprécions assez peu les « convertis » en général, non point qu'on doive *a priori* mettre en doute leur sincérité (nous ne voulons pas envisager ici le cas, cependant trop fréquent en fait, de ceux qui ne sont mus que par quelque bas intérêt matériel ou sentimental, et qu'on pourrait plutôt appeler des « pseudo-convertis »), mais d'abord parce qu'ils font preuve tout au moins d'une instabilité mentale plutôt fâcheuse, et ensuite parce qu'ils ont presque toujours une tendance à faire montre du « sectarisme » le plus étroit et le plus exagéré, soit par un effet de leur tempérament même, qui pousse certains d'entre eux à passer d'un extrême à un autre avec une déconcertante facilité, soit tout simplement pour détourner les suspicions dont ils craignent d'être l'objet dans leur nouveau milieu. Au fond, on peut dire que les « convertis » sont peu intéressants, du moins pour ceux qui envisagent les choses en dehors de tout parti pris d'exclusivisme exotérique, et qui, par ailleurs, n'ont aucun goût pour l'étude de certaines « curiosités » psychologiques ; et, pour notre part, nous aimons certainement mieux ne pas les voir de trop près.

Cela dit nettement, il nous faut signaler (et c'est là surtout que nous voulions en venir) qu'on parle parfois de « conversions » fort mal à propos, et dans des cas auxquels ce mot, entendu dans le sens que nous venons de dire comme il l'est toujours en fait, ne saurait s'appliquer en aucune façon. Nous voulons parler de ceux qui, pour des raisons d'ordre ésotérique ou initiatique, sont amenés à adopter une forme traditionnelle autre que celle à laquelle ils pouvaient être rattachés par leur origine, soit parce que celle-ci ne leur donnait aucune possibilité de cet ordre, soit seulement parce que l'autre leur fournit, même dans son exotérisme, une base mieux appropriée à leur nature, et par conséquent plus favorable pour leur travail spirituel. C'est là pour quiconque se place au point de vue ésotérique, un droit absolu contre lequel tous les arguments des exotéristes ne peuvent rien, puisqu'il s'agit d'un cas qui, par définition même, est entièrement en dehors de leur compétence. Contrairement à ce qui a lieu pour une « conversion », il n'y a là rien qui implique l'attribution d'une supériorité en soi à une forme traditionnelle sur une autre, mais uniquement ce qu'on pourrait appeler une raison de convenance spirituelle, qui est tout autre chose qu'une simple « préférence » individuelle, et au regard de laquelle toutes les considérations extérieures sont parfaitement insignifiantes. Il est d'ailleurs bien entendu que celui qui peut légitimement agir ainsi doit, dès lors qu'il est réellement capable de se placer au point de vue ésotérique comme nous l'avons supposé, avoir conscience, tout au moins en vertu d'une connaissance théorique, sinon encore effectivement réalisée, de l'unité essentielle de toutes les traditions ; et cela seul suffit évidemment pour que, en ce qui le concerne, une « conversion » soit

² Au fond, il n'y a de conversion réellement légitime en principe que celle qui consiste dans l'adhésion à une tradition, quelle qu'elle soit d'ailleurs, de la part de quelqu'un qui était précédemment dépourvu de toute attache traditionnelle.

une chose entièrement dépourvue de sens et véritablement inconcevable. Si maintenant on demandait pourquoi il existe de tels cas, nous répondrions que cela est dû surtout aux conditions de l'époque actuelle, dans laquelle, d'une part, certaines traditions sont, en fait, devenues incomplètes « par en haut », c'est-à-dire quant à leur côté ésotérique, que leurs représentants « officiels » en arrivent même parfois à nier plus ou moins formellement, et, d'autre part, il advient trop souvent qu'un être naît dans un milieu qui n'est pas celui qui lui convient réellement et qui peut permettre à ses possibilités de se développer d'une façon normale, surtout dans l'ordre intellectuel et spirituel ; il est assurément regrettable à plus d'un égard qu'il en soit ainsi, mais ce sont là des inconvénients inévitables dans la présente phase du *Kali-Yuga*.

Outre ce cas de ceux qui « s'établissent » dans une forme traditionnelle parce qu'elle est celle qui met à leur disposition les moyens les plus adéquats pour le travail intérieur qu'ils ont encore à effectuer, il en est un autre dont nous devons dire aussi quelques mots : c'est celui d'hommes qui, parvenus à un haut degré de développement spirituel, peuvent adopter extérieurement telle ou telle forme traditionnelle suivant les circonstances et pour des raisons dont ils sont seuls juges, d'autant plus que ces raisons sont généralement de celles qui échappent forcément à la compréhension des hommes ordinaires. Ceux-là sont, par l'état spirituel qu'ils ont atteint, au-delà de toutes les formes, de sorte qu'il ne s'agit là pour eux que d'apparences extérieures, qui ne sauraient aucunement affecter ou modifier leur réalité intime ; ils ont, non pas seulement compris comme ceux dont nous parlions tout à l'heure, mais pleinement réalisé, dans son principe même, l'unité fondamentale de toutes les traditions. Il serait donc encore plus absurde de parler ici de « conversions », et pourtant cela n'empêche pas que nous avons vu certains écrire sérieusement que Shrî Râmakrishna, par exemple, s'était « converti » à l'Islam dans telle période de sa vie et au Christianisme dans telle autre ; rien ne saurait être plus ridicule que de semblables assertions, qui donnent une assez triste idée de la mentalité de leurs auteurs. En fait, pour Shrî Râmakrishna, il s'agissait seulement de « vérifier » en quelque sorte, par une expérience directe, la validité des « voies » différentes représentées par ces traditions auxquelles il s'assimila temporairement ; qu'y a-t-il là qui puisse ressembler de près ou de loin à une « conversion » quelconque ?

D'une façon tout à fait générale, nous pouvons dire que quiconque a conscience de l'unité des traditions, que ce soit par une compréhension simplement théorique ou à plus forte raison par une réalisation effective, est nécessairement, par là même, « inconvertissable » à quoi que ce soit ; il est d'ailleurs le seul qui le soit véritablement, les autres pouvant toujours, à cet égard, être plus ou moins à la merci des circonstances contingentes. On ne saurait dénoncer trop énergiquement l'équivoque qui amène certains à parler de « conversions » là où il n'y en a pas trace, car il importe de couper court aux trop nombreuses inepties de ce genre qui sont répandues dans le monde profane, et sous lesquelles, bien souvent, il n'est pas difficile de deviner des intentions nettement hostiles à tout ce qui relève de l'ésotérisme.

XII

Contemplation directe et contemplation par reflet

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1947.

Nous devons revenir encore une fois sur les différences essentielles qui existent entre la réalisation métaphysique ou initiatique et la réalisation mystique, car, à ce sujet, certains ont posé cette question : si la contemplation comme nous le préciserons encore plus loin, est la plus haute forme de l'activité, et beaucoup plus active en réalité que tout ce qui relève de l'action extérieure, et si, comme on l'admet généralement, il y a aussi contemplation dans les cas des états mystiques, n'y a-t-il pas là quelque chose d'incompatible avec le caractère de passivité qui est inhérent au mysticisme même ? De plus, dès lors qu'on peut parler de contemplation à la fois dans l'ordre métaphysique et dans l'ordre mystique, il pourrait sembler que l'un et l'autre coïncident sous ce rapport, au moins dans une certaine mesure ; ou bien, s'il n'en est pas ainsi, y aurait-il donc deux sortes de contemplation ?

Avant tout, il convient de rappeler à cet égard qu'il y a bien des qualités différentes de mysticisme, et que les formes inférieures de celui-ci ne sauraient être en cause ici, car on ne peut pas y parler réellement de contemplation au vrai sens de ce mot. Il faut écarter, à ce point de vue, tout ce qui a le caractère le plus nettement « phénoménique », c'est-à-dire en somme tous les états où se rencontre ce à quoi les théoriciens du mysticisme appliquent des désignations comme celles de « vision sensible » et de « vision imaginaire » (et d'ailleurs l'imagination rentre également dans l'ordre des facultés sensibles prises au sens le plus étendu), états qu'eux-mêmes considèrent aussi comme inférieurs, et que même, avec juste raison, ils n'envisagent pas sans une certaine méfiance, car il est évident que c'est là que l'illusion peut s'introduire avec la plus grande facilité. Il n'y a de contemplation mystique proprement dite que dans le cas de ce qui est appelé « vision intellectuelle », qui est d'un ordre beaucoup plus « intérieur », et à laquelle n'atteignent que les mystiques qu'on peut dire supérieurs, à tel point qu'il semble que ce soit là en quelque sorte l'aboutissement et comme le but même de leur réalisation ; mais ces mystiques dépassent-ils effectivement par là le domaine individuel ? C'est en cela que consiste au fond toute la question, car c'est cela seul qui, tout en laissant d'ailleurs subsister en tout cas la différence des moyens caractérisant respectivement les deux voies initiatique et mystique, pourrait justifier, quant à leur but, une certaine assimilation comme celle dont nous venons de parler. Il est bien entendu qu'il ne s'agit

aucunement pour nous d'amoindrir la portée des différences qualificatives qui existent dans le mysticisme lui-même ; mais il n'en est pas moins vrai que, même pour ce qu'il y a de plus élevé dans celui-ci, cette assimilation impliquerait une confusion qu'il est nécessaire de dissiper.

Nous dirons nettement qu'il y a bien réellement deux sortes de contemplation, qu'on pourrait appeler une contemplation directe et une contemplation par reflet ; de même en effet qu'on peut regarder directement le soleil ou regarder seulement son reflet dans l'eau, de même aussi on peut contempler, soit les réalités spirituelles telles qu'elles sont en elles-mêmes, soit leur reflet dans le domaine individuel. On peut bien parler de contemplation dans les deux cas, et même, en un certain sens, ce sont bien les mêmes réalités qui sont contemplées, comme c'est le même soleil qu'on voit directement ou par son reflet ; mais il n'en est pas moins évident qu'il y a là une très grande différence. Il y a même plus que ne pourrait le faire penser à première vue la comparaison que nous venons de donner, car la contemplation directe des réalités spirituelles implique nécessairement qu'on se transporte soi-même en quelque sorte dans leur propre domaine, ce qui suppose un certain degré de réalisation des états supra-individuels, réalisation qui ne peut jamais être qu'essentiellement active ; par contre, la contemplation par reflet implique seulement qu'on « s'ouvre » à ce qui se présentera comme spontanément (et qui pourra aussi ne pas se présenter, puisque c'est là quelque chose qui ne dépend aucunement de la volonté ou de l'initiative du contemplatif), et c'est pourquoi il n'y a là rien qui soit incompatible avec la passivité mystique. Naturellement, cela n'empêche pas la contemplation d'être toujours, à un degré ou à un autre, une véritable activité intérieure, et d'ailleurs un état qui serait purement passif ne se conçoit peut-être même pas, puisque la simple sensation elle-même a aussi quelque chose d'actif sous un certain rapport ; en fait, la passivité pure n'appartient qu'à la *materia prima* et ne saurait se rencontrer nulle part dans la manifestation. Mais la passivité du mystique consiste proprement en ce qu'il se borne à recevoir ce qui vient à lui, et qui ne peut pas ne pas éveiller en lui une certaine activité intérieure, celle-là même qui constituera précisément sa contemplation ; il est passif parce qu'il ne fait rien pour aller au-devant des réalités qui sont l'objet de cette contemplation, et c'est cela même qui entraîne comme conséquence qu'il ne sort pas de son état individuel. Il faut donc, pour que ces réalités lui deviennent accessibles en quelque façon, qu'elles descendent pour ainsi dire dans le domaine individuel, ou, si l'on préfère, qu'elles s'y reflètent comme nous le disions tout à l'heure ; cette dernière façon de parler est d'ailleurs la plus exacte, parce qu'elle fait mieux comprendre qu'elles ne sont aucunement affectées par cette « descente » apparente, pas plus que le soleil ne l'est par l'existence de son reflet.

Un autre point particulièrement important, et qui se rattache du reste assez étroitement au précédent, c'est que la contemplation mystique, par là même qu'elle n'est qu'indirecte, n'implique jamais aucune identification, mais au contraire, laisse toujours subsister la dualité entre le sujet et l'objet ; à vrai dire, d'ailleurs, il est en quelque sorte nécessaire qu'il en soit ainsi, car cette dualité fait partie intégrante du

point de vue religieux comme tel, et, ainsi que nous avons déjà eu souvent l'occasion de le dire, tout ce qui est mysticisme relève proprement du domaine religieux¹. Ce qui peut prêter à confusion sur ce point, c'est que les mystiques emploient volontiers le mot d'« union », et que la contemplation dont il s'agit appartient même plus précisément à ce qu'ils nomment « vie unitive » ; mais cette « union » n'a aucunement la même signification que le Yoga ou ses équivalents, de sorte qu'il n'y a là qu'une similitude tout extérieure. Ce n'est pas qu'il soit illégitime d'employer le même mot, car, dans le langage courant lui-même, on parle d'union entre des êtres dans bien des cas divers et où il n'y a évidemment identification entre eux à aucun degré ; il faut seulement avoir toujours le plus grand soin de ne pas confondre des choses différentes sous prétexte qu'un seul mot sert à désigner également les unes et les autres. Dans le mysticisme, insistons-y encore, il n'est jamais question d'identification avec le Principe, ni même avec tel ou tel de ses aspects « non-suprêmes » (ce qui en tout cas dépasserait encore manifestement les possibilités d'ordre individuel) ; et, de plus, l'union qui est considérée comme le terme même de la vie mystique est toujours rapportée à une manifestation principielle envisagée uniquement dans le domaine humain ou par rapport à celui-ci².

Il doit être bien entendu, d'autre part, que la contemplation atteinte dans la réalisation initiatique comporte bien des degrés différents, de sorte qu'elle ne va assurément pas toujours jusqu'à une identification ; mais, quand il en est ainsi, elle n'est encore regardée que comme un stade préliminaire, une étape dans le cours de la réalisation, et non point comme le but suprême auquel l'initiation doit conduire finalement³. Cela devrait suffire à montrer que les deux voies ne tendent pas réellement à la même fin, puisque l'une d'elles s'arrête à ce qui ne représente pour l'autre qu'une étape secondaire ; et de plus, même à ce degré, il y a une grande différence en ce que, dans l'un des deux cas, c'est un reflet qui est contemplé en quelque sorte en lui-même et pour lui-même, tandis que, dans l'autre, ce reflet n'est pris que comme le point d'aboutissement des rayons dont il faudra suivre la direction pour remonter, à partir de là, jusqu'à la source même de la lumière.

¹ Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, dans les écrits anciens appartenant à la tradition chrétienne, certaines choses qui ne pourraient se comprendre autrement que comme l'affirmation plus ou moins explicite d'une identification ; mais les modernes, qui d'ailleurs cherchent généralement à en atténuer le sens, les trouvant gênantes parce qu'elles ne rentrent pas dans leurs propres conceptions, commettent une erreur en les rapportant au mysticisme ; il y avait certainement alors, dans le Christianisme même, bien des choses d'un tout autre ordre et dont ils n'ont plus la moindre idée.

² Le langage même des mystiques est très net à cet égard : il ne s'agit jamais d'union avec le Christ-principe, c'est-à-dire avec le *Logos* en lui-même, ce qui, même sans aller jusqu'à l'identification, serait déjà au-delà du domaine humain ; il s'agit toujours d'« union avec le Christ Jésus », expression qui se réfère clairement, d'une façon exclusive, au seul aspect « individualisé » de l'*Avatâra*.

³ La différence entre cette contemplation préliminaire et l'identification est celle qui existe entre ce que la tradition islamique désigne respectivement comme *aynul-yaqîn* et *haqqul-yaqîn* (voir *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 173-175).

XIII

Doctrine et méthode

Publié dans les Études Traditionnelles, novembre 1938.

Nous avons souvent insisté déjà sur le fait que, si le but ultime de toute initiation est essentiellement un, il est cependant nécessaire que les voies qui permettent de l'atteindre soient multiples, afin de s'adapter à la diversité des conditions individuelles ; en cela, en effet, il ne faut pas considérer seulement le point d'arrivée, qui est toujours le même, mais aussi le point de départ, qui est différent suivant les individus. Il va de soi, d'ailleurs, que ces voies multiples tendent à s'unifier à mesure qu'elles se rapprochent du but, et que, même avant d'y parvenir, il y a un point à partir duquel les différences individuelles ne peuvent plus intervenir en aucune façon ; et il n'est pas moins évident que leur multiplicité, qui n'affecte en rien l'unité du but, ne saurait davantage affecter l'unité fondamentale de la doctrine, qui, en réalité, n'est pas autre chose que celle de la vérité même.

Ces notions sont tout à fait courantes dans toutes les civilisations orientales : ainsi, dans les pays de langue arabe, il est passé en expression proverbiale de dire que « chaque *sheikh* a sa *tarîqah* », pour dire qu'il y a de nombreuses façons de faire une même chose et d'obtenir un même résultat. À la multiplicité des *turuq* dans l'initiation islamique correspond exactement, dans la tradition hindoue, celle des voies du *Yoga*, dont on parle quelquefois comme d'autant de *Yogas* distincts, bien que cet emploi du pluriel soit tout à fait impropre si le mot était pris dans son sens strict, qui désigne le but lui-même ; il ne se justifie que par l'extension usuelle de la même dénomination aux méthodes ou aux procédés qui sont mis en œuvre pour atteindre ce but ; et, en toute rigueur, il serait plus correct de dire qu'il n'y a qu'un *Yoga*, mais qu'il y a de multiples *mârgas* ou voies conduisant à sa réalisation.

Nous avons constaté à cet égard, chez certains Occidentaux, une méprise vraiment singulière : de la constatation de cette multiplicité de voies, ils prétendent conclure à l'inexistence d'une doctrine unique et invariable, voire même de toute doctrine dans le *Yoga* ; ils confondent ainsi, si invraisemblable que cela puisse paraître, la question de doctrine et la question de méthode, qui sont des choses d'ordre totalement différent. On ne devrait d'ailleurs pas parler, si l'on tient à l'exactitude de l'expression, d'« une doctrine du *Yoga* », mais de la doctrine traditionnelle hindoue, dont le *Yoga* représente un des aspects ; et, pour ce qui est des méthodes de réalisation du *Yoga*, elles ne relèvent que des applications « techniques » auxquelles la doctrine donne lieu, et qui sont traditionnelles, elles aussi, précisément

parce qu'elles sont fondées sur la doctrine et ordonnées en vue de celle-ci, ce à quoi elles tendent étant toujours, en définitive, l'obtention de la pure Connaissance. Il est bien clair que la doctrine, pour être vraiment tout ce qu'elle doit être, doit comporter, dans son unité même, des aspects ou des points de vue (*darshanas*) divers, et que, sous chacun de ces points de vue, elle doit être susceptible d'applications indéfiniment variées ; pour s'imaginer qu'il peut y avoir là quelque chose de contraire à son unité et à son invariabilité essentielles, il faut, disons-le nettement, n'avoir pas la moindre idée de ce qu'est réellement une doctrine traditionnelle. D'ailleurs, d'une façon analogue, la multiplicité indéfinie des choses contingentes n'est-elle pas, elle aussi, comprise tout entière dans l'unité de leur Principe, et sans que l'immutabilité de celui-ci en soit aucunement affectée ?

Il ne suffit pas de constater purement et simplement une erreur ou une méprise comme celle dont il s'agit, et il est plus instructif d'en chercher l'explication ; nous devons donc nous demander à quoi peut bien correspondre, dans la mentalité occidentale, la négation de l'existence d'une chose telle que la doctrine traditionnelle hindoue. Il vaut mieux, en effet, prendre ici cette erreur sous sa forme la plus générale et la plus extrême, car c'est seulement ainsi qu'il est possible d'en découvrir la racine même ; quand elle revêt des formes plus particularisées ou plus atténuées, celles-ci se trouveront dès lors expliquées aussi « a fortiori », et d'ailleurs, à vrai dire, elles ne font guère que dissimuler, quoique d'une façon sans doute inconsciente dans bien des cas, la négation radicale que nous venons d'énoncer. En effet, nier l'unité et l'invariabilité d'une doctrine, c'est en somme nier ses caractères les plus essentiels et les plus fondamentaux, ceux-là mêmes sans lesquels elle ne mérite plus ce nom ; c'est donc bien encore, même si l'on ne s'en rend pas compte, nier véritablement l'existence même de la doctrine comme telle.

Tout d'abord, en tant qu'elle prétend s'appuyer sur la considération d'une diversité de méthodes, ainsi que nous venons de le dire, cette négation procède manifestement de l'incapacité d'aller au-delà des apparences extérieures et de percevoir l'unité sous leur multiplicité ; sous ce rapport, elle est du même genre que la négation de l'unité foncière et principielle de toute tradition, à cause de l'existence de formes traditionnelles différentes, qui ne sont pourtant en réalité qu'autant d'expressions dont la tradition unique se revêt pour s'adapter à des conditions diverses de temps et de lieu, tout comme les différentes méthodes de réalisation, dans chaque forme traditionnelle, ne sont qu'autant de moyens qu'elle emploie pour se rendre accessible à la diversité des cas individuels. Cependant, ce n'est encore là que le côté le plus superficiel de la question ; pour aller davantage au fond des choses, il faut remarquer que cette même négation montre aussi que, quand on parle de doctrine comme nous le faisons ici, on rencontre, chez certains, une incompréhension complète de ce dont il s'agit réellement ; en effet, s'ils ne détournent pas ce mot de son sens normal, ils ne pourraient pas contester qu'il s'applique à un cas comme celui de la tradition hindoue, et que c'est même seulement dans un tel cas, nous voulons dire quand il s'agit d'une doctrine traditionnelle, qu'il a toute la plénitude de sa signification. Or, si cette incompréhension se produit, c'est parce que la plupart des Occidentaux actuels sont incapables de concevoir une doctrine autrement que sous

l'une ou l'autre de deux formes spéciales, de qualité extrêmement inégale d'ailleurs, puisque l'une est d'ordre exclusivement profane, tandis que l'autre possède un caractère vraiment traditionnel, mais qui toutes deux sont spécifiquement occidentales : ces deux formes sont, d'une part, celle d'un système philosophique, et, de l'autre, celle d'un dogme religieux.

Que la vérité traditionnelle ne puisse aucunement s'exprimer sous une forme systématique, c'est là un point que nous avons assez souvent expliqué pour n'avoir pas à y insister de nouveau ; d'ailleurs, l'unité apparente d'un système, qui ne résulte que de ses limitations plus ou moins étroites, n'est proprement qu'une parodie de la véritable unité doctrinale. Au surplus, toute philosophie n'est rien de plus qu'une construction individuelle, qui, comme telle, ne se rattache à aucun principe transcendant, et qui est par conséquent dépourvue de toute autorité ; elle n'est donc point une doctrine au vrai sens de ce mot, et nous dirions plutôt que c'est une pseudo-doctrine, entendant par là qu'elle a la prétention d'en être une, mais que cette prétention n'est nullement justifiée. Naturellement, les Occidentaux modernes pensent tout autrement à cet égard, et, là où ils ne retrouvent pas les cadres pseudo-doctrinaux auxquels ils sont habitués, ils sont inévitablement désarmés ; mais, comme ils ne veulent ou ne peuvent pas l'avouer, ils s'efforcent quand même de tout faire rentrer dans ces cadres en le dénaturant, ou bien, s'ils ne peuvent y réussir, ils déclarent tout simplement que ce à quoi ils ont affaire n'est pas une doctrine, par un de ces renversements de l'ordre normal dont ils sont coutumiers. En outre, comme ils confondent l'intellectuel avec le rationnel, ils confondent aussi une doctrine avec une simple « spéculation », et, comme une doctrine traditionnelle est tout autre chose que cela, ils ne peuvent comprendre ce qu'elle est ; ce n'est certes pas la philosophie qui leur apprendra que la connaissance théorique, étant indirecte et imparfaite, n'a en elle-même qu'une valeur « préparatoire », en ce sens qu'elle fournit une direction qui empêche d'errer dans la réalisation, par laquelle seule peut être obtenue la connaissance effective, dont l'existence et la possibilité même sont quelque chose qu'ils ne soupçonnent même pas ; alors, quand nous disons, comme nous le faisons plus haut, que le but à atteindre est la pure Connaissance, comment pourraient-ils savoir ce que nous entendons par là ?

D'autre part, nous avons eu bien soin de préciser, au cours de nos ouvrages, que l'orthodoxie de la doctrine traditionnelle hindoue ne devait aucunement être conçue en mode religieux ; cela implique forcément qu'elle ne saurait s'exprimer sous une forme dogmatique, celle-ci étant inapplicable en dehors du point de vue de la religion proprement dite. Seulement, en fait, les Occidentaux ne connaissent généralement pas d'autre forme d'expression des vérités traditionnelles que celle-là ; c'est pourquoi, quand on parle d'orthodoxie doctrinale, ils pensent inévitablement à des formules dogmatiques ; ils savent en effet tout au moins ce qu'est un dogme, ce qui d'ailleurs ne veut certes pas dire qu'ils le comprennent ; mais ils savent sous quelle apparence extérieure il se présente, et c'est à cela que se borne toute l'idée qu'ils ont encore de la tradition. L'esprit antitraditionnel qui est celui de l'Occident moderne, entre en fureur à cette seule idée du dogme, parce que c'est ainsi que la tradition lui apparaît, dans l'ignorance où il est de toutes les autres formes qu'elle

peut revêtir ; et l'Occident n'en serait jamais arrivé à son état actuel de déchéance et de confusion s'il était demeuré fidèle à son dogme, puisque, pour s'adapter à ses conditions mentales particulières, la tradition devait nécessairement y prendre cet aspect spécial, du moins quant à sa partie exotérique. Cette dernière restriction est indispensable, car il doit être bien entendu que, dans l'ordre ésotérique et initiatique, il n'a jamais pu être question de dogme, même en Occident ; mais ce sont là des choses dont le souvenir même est trop complètement perdu, pour les Occidentaux modernes, pour qu'ils puissent y trouver des termes de comparaison qui les aideraient à comprendre ce que peuvent être les autres formes traditionnelles. D'un autre côté, si le dogme n'existe pas partout, c'est que, même dans l'ordre exotérique, il n'aurait pas la même raison d'être qu'en Occident ; il y a des gens qui, pour ne pas « divaguer » au sens étymologique de ce mot, ont besoin d'être tenus strictement en tutelle, tandis qu'il en est d'autres qui n'en ont nullement besoin ; le dogme n'est nécessaire que pour les premiers et non pour les seconds, de même que, pour prendre un autre exemple d'un caractère quelque peu différent, l'interdiction des images n'est nécessaire que pour les peuples qui, par leurs tendances naturelles, sont portés à un certain anthropomorphisme ; et sans doute pourrait-on montrer assez facilement que le dogme est solidaire de la forme spéciale d'organisation traditionnelle que représente la constitution d'une « Église », et qui est, elle aussi, quelque chose de spécifiquement occidental.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister davantage sur ces derniers points ; mais, quoi qu'il en soit, nous pouvons dire ceci pour conclure : la doctrine traditionnelle, quand elle est complète, a, par son essence même, des possibilités réellement illimitées ; elle est donc assez vaste pour comprendre dans son orthodoxie tous les aspects de la vérité, mais elle ne saurait pourtant admettre rien d'autre que ceux-ci, et c'est là précisément ce que signifie ce mot d'orthodoxie, qui n'exclut que l'erreur, mais qui l'exclut d'une façon absolue. Les Orientaux, et plus généralement tous les peuples ayant une civilisation traditionnelle, ont toujours ignoré ce que les Occidentaux modernes décorent du nom de « tolérance », et qui n'est réellement que l'indifférence à la vérité, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut se concevoir que là où l'intellectualité est totalement absente ; que les Occidentaux vantent cette « tolérance », comme une vertu, n'est-ce pas là un indice tout à fait frappant du degré d'abaissement où les a amenés le reniement de la tradition ?

XIV

Les trois voies et les formes initiatiques

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1950.

On sait que la tradition hindoue distingue trois « voies » (*mârgas*) qui sont respectivement celles de *Karma*, de *Bhakti* et de *Jnâna* ; nous ne reviendrons pas sur la définition de ces termes, que nous devons supposer suffisamment connue de nos lecteurs ; mais nous préciserons avant tout que, dès lors qu'il y correspond trois formes de *Yoga*, cela implique essentiellement que tous ont ou sont susceptibles d'avoir une signification d'ordre proprement initiatique¹. D'autre part, il faut bien comprendre que toute distinction de ce genre a forcément toujours un certain caractère « schématique » et quelque peu théorique, car, en fait, les « voies » varient indéfiniment pour convenir à la diversité des natures individuelles, et, même dans une classification très générale comme celle-là, il ne peut être question que d'une prédominance d'un des éléments dont il s'agit par rapport aux autres, sans que ceux-ci puissent jamais être entièrement exclus. Il en est ici comme dans le cas des trois *gunas* : on classe les êtres suivant le *guna* qui prédomine en eux, mais il va de soi que la nature de tout être manifesté n'en comporte pas moins à la fois tous les *gunas*, bien qu'en des proportions diverses, car il est impossible qu'il en soit autrement dans tout ce qui procède de *Prakriti*. Le rapprochement que nous faisons entre ces deux cas est d'ailleurs plus qu'une simple comparaison, et il est d'autant plus justifié qu'il y a réellement une certaine corrélation entre l'un et l'autre : en effet, le *Jnâna-mârğa* est évidemment celui qui convient aux êtres de nature « sattwique », tandis que le *Bhakti-mârğa* et le *Karma-mârğa* conviennent à ceux dont la nature est principalement « rajasique », d'ailleurs avec des nuances différentes ; on pourrait peut-être dire, en un certain sens, qu'il y a dans le dernier quelque chose qui est plus proche de *tamas* que dans l'autre, mais encore ne faudrait-il pas pousser cette considération trop loin, car il est bien clair que les êtres de nature « tamasique » ne sont aucunement qualifiés pour suivre quelque voie initiatique que ce soit.

Quoi qu'il en soit de cette dernière réserve, il n'en est pas moins vrai qu'il existe un rapport entre les caractères respectifs des trois *mârgas* et les éléments

¹ Nous disons « sont susceptibles d'avoir » parce qu'ils peuvent avoir aussi un sens exotérique, mais il est évident que celui-ci n'est pas en cause lorsqu'il s'agit de *Yoga* ; naturellement, le sens initiatique en est comme une transposition dans un ordre supérieur.

constitutifs de l'être répartis suivant le ternaire « esprit, âme, corps »² : la Connaissance pure est, en elle-même, d'ordre essentiellement supra-individuel, c'est-à-dire en définitive spirituel, comme l'intellect psychique de *Bhakti* est évident, tandis que *Karma*, dans toutes ses modalités, comporte forcément une certaine activité d'ordre corporel, et, quelles que soient les transpositions dont ces termes sont susceptibles, quelque chose de cette nature originelle doit toujours s'y retrouver inévitablement. Ceci confirme pleinement ce que nous disions de la correspondance avec les *gunas* : la voie « jnânique », dans ces conditions ne peut évidemment convenir qu'aux êtres en lesquels prédomine la tendance ascendante de *sattwa*, et qui, par là même, sont prédisposés à viser directement à la réalisation des états supérieurs plutôt qu'à s'attarder à un développement détaillé des possibilités individuelles ; les deux autres voies, par contre, font tout d'abord appel à des éléments proprement individuels, fût-ce pour les transformer finalement en quelque chose qui appartient à un ordre supérieur, et ceci est bien conforme à la nature de *rajas*, qui est la tendance produisant l'expansion de l'être au niveau même de l'individualité, laquelle, il ne faut pas l'oublier, est constituée par l'ensemble des éléments psychique et corporel. D'autre part, il résulte immédiatement de là que la voie « jnânique » se réfère plus particulièrement aux « grands mystères », et les voies « bhaktique » et « karmique » aux « petits mystères » ; en d'autres termes, on voit encore par là que c'est seulement par *Jnâna* qu'il est possible de parvenir au but final, tandis que *Bhakti* et *Karma* ont plutôt un rôle « préparatoire », les voies correspondantes ne conduisant que jusqu'à un certain point, mais rendant possible l'obtention de la Connaissance pour ceux dont la nature n'y serait pas apte directement et sans une telle préparation. Il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne peut y avoir d'initiation effective, même aux premiers stades, sans une part plus ou moins grande de connaissance réelle, alors même que, dans les moyens qu'elle met en œuvre, l'« accent » est mis surtout sur l'un ou l'autre des deux éléments « bhaktique » et « karmique » ; mais ce que nous voulons dire, c'est qu'en tout cas, au-delà des limites de l'état individuel, il ne peut plus y avoir qu'une seule et unique voie, qui est nécessairement celle de la Connaissance pure. Une autre conséquence qu'il nous faut noter encore, c'est que, en raison de la connexion des deux voies « bhaktique » et « karmique » avec l'ordre des possibilités individuelles et avec le domaine des « petits mystères », la distinction entre elles est beaucoup moins nettement tranchée qu'avec la voie « jnânique », ce qui devra naturellement se refléter d'une certaine façon dans les rapports des formes initiatiques correspondantes ; nous aurons du reste à revenir quelque peu sur ce point dans la suite de notre exposé.

Ces considérations nous amènent à envisager encore une autre relation, celle qui existe, d'une façon générale, entre les trois *mârgas* et les trois castes « deux fois nées » ; il est d'ailleurs facile à comprendre qu'il doive y avoir une telle relation, puisque la distinction des castes n'est pas autre chose en principe qu'une classification des êtres humains suivant leurs natures individuelles, et que c'est

² Ici encore, il ne faudrait rien voir d'exclusif dans une telle correspondance, car toute voie initiatique, pour être réellement valable, implique nécessairement une participation de l'être tout entier.

précisément par convenance avec la diversité de ces natures qu'il existe une pluralité de voies. Les Brâhmanes, étant de nature « sattwique », sont particulièrement qualifiés pour le *Jnâna-mârگا*, et il est dit expressément qu'ils doivent tendre aussi directement que possible à la possession des états supérieurs de l'être ; d'ailleurs, leur fonction même dans la société traditionnelle est essentiellement et avant tout une fonction de connaissance. Les deux autres castes, dont la nature est principalement « rajasique », exercent des fonctions qui, en elles-mêmes, ne dépassent pas le niveau individuel et sont orientées vers l'activité extérieure³ : celles des Kshatriyas correspondent à ce qu'on peut appeler le « psychisme » de la collectivité, et celles des Vaishyas ont pour objet les diverses nécessités de l'ordre corporel ; il résulte de là, d'après ce que nous avons dit précédemment, que les Kshatriyas doivent être surtout qualifiés pour le *Bhakti-mârگا* et les Vaishyas pour le *Karma-mârگا*, et, en fait, c'est bien là ce qu'on peut constater généralement dans les formes initiatiques qui leur sont respectivement destinées. Cependant, il y a une remarque importante à faire à ce propos : c'est que, si l'on entend le *Karma-mârگا* dans son sens le plus étendu, il se définit par le *swadharma*, c'est-à-dire par l'accomplissement par chaque être de la fonction qui est conforme à sa propre nature ; on pourrait alors en envisager une application à toutes les castes, sauf pourtant que ce terme serait manifestement impropre en ce qui concerne les Brâhmanes, la fonction de ceux-ci étant en réalité au-delà du domaine de l'action ; mais on pourrait du moins l'appliquer tout à la fois, bien qu'avec des modalités différentes, au cas des Kshatriyas et à celui des Vaishyas, ce qui est un exemple de la difficulté qu'il y a, comme nous le disions plus haut, à séparer d'une façon tout à fait nette ce qui convient aux uns et aux autres, et l'on sait du reste que la *Bhagavad-Gîtâ* expose un *Karma-Yoga* qui est plus spécialement à l'usage des Kshatriyas. Malgré cela, il n'en reste pas moins vrai que, si l'on prend les mots dans leur sens le plus strict, les initiations des Kshatriyas présentent dans leur ensemble un caractère surtout « bhaktique » et celles des Vaishyas un caractère surtout « karmique » ; et ceci s'éclairera encore tout à l'heure par un exemple tiré des formes initiatiques du monde occidental lui-même.

Il va de soi, en effet, que, quand nous parlons des castes comme nous le faisons ici, en nous référant en premier lieu à la tradition hindoue pour la commodité de notre exposé et parce qu'elle nous fournit à cet égard la terminologie la plus adéquate, ce que nous en disons s'étend également à tout ce qui correspond ailleurs à ces castes, sous une forme ou sous une autre, car les grandes catégories entre lesquelles se partagent les natures individuelles des êtres humains sont toujours et partout les mêmes, par là même que, ramenées à leur principe, elles ne sont qu'une résultante de la prédominance respective des différents *gunas*, ce qui est évidemment applicable à l'humanité tout entière, en tant que cas particulier d'une loi qui vaut pour tout l'ensemble de la manifestation universelle. La seule différence notable est dans la proportion plus ou moins grande, suivant les conditions de temps et de lieu, des hommes qui appartiennent à chacune de ces catégories, et qui par conséquent, s'ils

³ Nous disons « en elles-mêmes » parce qu'elles peuvent être transformées par une initiation les prenant pour support.

sont qualifiés pour recevoir une initiation, seront susceptibles de suivre l'une ou l'autre des voies correspondantes⁴ ; et, dans les cas les plus extrêmes, il peut arriver que quelqu'une de ces voies cesse pratiquement d'exister dans un milieu donné, le nombre de ceux qui seraient aptes à la suivre étant devenu insuffisant pour permettre le maintien d'une forme initiatique distincte⁵. C'est ce qui est arrivé notamment en Occident, où, tout au moins depuis fort longtemps, les aptitudes à la connaissance ont été constamment beaucoup plus rares et moins développées que la tendance à l'action, ce qui revient à dire que, dans l'ensemble du monde occidental, et même dans ce qui constitue l'« élite » au moins relative, *rajas* l'emporte de beaucoup sur *sattwa* ; aussi, même déjà au moyen âge, on ne trouve pas d'indices bien nets de l'existence de formes initiatiques proprement « jnâniques », qui auraient dû normalement correspondre à une initiation sacerdotale ; cela est à tel point que même les organisations initiatiques, qui étaient alors en connexion plus spéciale avec certains Ordres religieux n'en avaient pas moins un caractère « bhaktique » fortement accentué, autant qu'il est possible d'en juger d'après le mode d'expression employé le plus habituellement par ceux de leurs membres qui laissèrent des ouvrages écrits. Par contre, on trouve à cette époque, d'une part, l'initiation chevaleresque, dont le caractère dominant est évidemment « bhaktique »⁶, et, d'autre part, les initiations artisanales, qui étaient « karmiques » au sens le plus strict, puisqu'elles étaient basées essentiellement sur l'exercice effectif d'un métier. Il va de soi que la première était une initiation de Kshatriyas et que les secondes étaient des initiations de Vaishyas, en prenant la désignation des castes suivant la signification générale que nous avons expliquée tout à l'heure ; et nous ajouterons que les liens qui existèrent presque toujours en fait entre ces deux catégories, ainsi que nous avons eu assez souvent l'occasion de le signaler ailleurs, sont une confirmation de ce que nous avons dit plus haut de l'impossibilité de les séparer complètement. Plus tard, les formes « bhaktiques » elles-mêmes disparurent, et les seules initiations qui subsistent encore actuellement en Occident sont des initiations de métier ou l'ont été à l'origine ; même là où, par suite de certaines circonstances particulières, la pratique du métier n'est plus requise comme une condition nécessaire, ce qui ne peut du reste être regardé que comme un amoindrissement, sinon comme une véritable dégénérescence, cela ne change évidemment rien quant à leur caractère essentiel.

Maintenant, si l'existence exclusive de formes initiatiques qui peuvent être qualifiées de « karmiques » dans l'Occident actuel est un fait incontestable, il faut bien dire que les interprétations auxquelles ce fait a donné lieu ne sont pas toujours

⁴ Pour ne pas compliquer inutilement notre exposé, nous ne faisons pas intervenir ici la considération des anomalies qui, à l'époque actuelle et surtout en Occident, résultent du « mélange des castes », de la difficulté toujours croissante de déterminer exactement la véritable nature de chaque homme, et du fait que la plupart ne remplissent plus la fonction qui conviendrait réellement à leur propre nature.

⁵ Signalons incidemment que ceci peut obliger ceux qui sont encore qualifiés pour cette voie à « se réfugier », s'il est permis de s'exprimer ainsi, dans des organisations pratiquant d'autres formes initiatiques qui primitivement n'étaient pas faites pour eux, inconvénient qui peut d'ailleurs être atténué par une certaine « adaptation » effectuée à l'intérieur de ces organisations mêmes.

⁶ Il en est de même des initiations telles que celle des *Fedeli d'Amore*, comme le nom même de celle-ci l'indique expressément, bien que l'élément « jnânique » paraisse cependant y avoir eu un plus grand développement que dans l'initiation chevaleresque, avec laquelle elles avaient d'ailleurs des rapports assez étroits.

exemples d'équivoques et de confusions, et cela à plus d'un point de vue ; c'est là ce qu'il nous reste encore à examiner pour mettre les choses au point aussi complètement que possible. Tout d'abord, certains se sont imaginé que, par leur caractère « karmique », les initiations occidentales s'opposent en quelque sorte aux initiations orientales, qui, suivant leur façon de voir, seraient toutes proprement « jnâaniques »⁷ ; cela est tout à fait inexact, car la vérité est que, en Orient, toutes les catégories de formes initiatiques coexistent, comme le prouve d'ailleurs suffisamment l'enseignement de la tradition hindoue au sujet des trois mângas ; si au contraire il n'en existe plus qu'une en Occident, c'est que les possibilités de cet ordre s'y trouvent réduites au minimum. Que la prédominance de plus en plus exclusive de la tendance à l'action extérieure soit une des causes principales de cet état de fait, cela n'est pas douteux ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est en dépit de l'aggravation de cette tendance qu'il subsiste encore aujourd'hui une initiation quelle qu'elle soit, et prétendre le contraire implique une grave méprise sur la signification réelle de la voie « karmique », ainsi que nous le verrons plus précisément tout à l'heure. De plus, il n'est pas admissible de vouloir faire en quelque sorte une question de principe de ce qui n'est que l'effet d'une simple situation contingente, et d'envisager les choses comme si toute forme initiatique occidentale devait nécessairement être de type « karmique » par là même qu'elle est occidentale ; nous ne croyons pas qu'il y ait besoin d'y insister davantage, car, après tout ce que nous avons déjà dit, il doit être assez clair qu'une telle vue ne saurait répondre à la réalité, qui est d'ailleurs évidemment beaucoup plus complexe qu'elle ne paraît le supposer.

Un autre point très important est celui-ci : le terme de *Karma*, quand il s'applique à une voie ou à une forme initiatique, doit être entendu avant tout dans son sens technique d'« action rituelle » ; à cet égard, il est facile de voir qu'il y a dans toute initiation un certain côté « karmique », puisqu'elle implique toujours essentiellement l'accomplissement de rites particuliers ; cela correspond, d'ailleurs, encore à ce que nous avons dit de l'impossibilité qu'il y a à ce que l'une ou l'autre des trois voies existe à l'état pur. En outre, et en dehors des rites proprement dits, toute action, pour être réellement « normale », c'est-à-dire conforme à l'« ordre », doit être « ritualisée », et, comme nous l'avons souvent expliqué, elle l'est effectivement dans une civilisation intégralement traditionnelle ; même dans les cas qu'on pourrait dire « mixtes », c'est-à-dire ceux où une certaine dégénérescence a amené l'introduction du point de vue profane et lui a fait une part plus ou moins large dans l'activité humaine, cela demeure encore vrai tout au moins pour toute action qui est en rapport avec l'initiation, et il en est notamment ainsi pour tout ce qui concerne la pratique du métier dans le cas des initiations artisanales⁸. On voit que cela est aussi loin que possible de l'idée que se font d'une voie « karmique » ceux qui pensent qu'une organisation initiatique, parce qu'elle présente un tel caractère, doit se mêler plus ou moins directement à une action extérieure et toute profane, comme le sont

⁷ Il est à remarquer que, dans une telle conception, l'existence d'initiations « bhaktiques » est complètement ignorée ou négligée.

⁸ On pourrait dire que, dans ce cas, « karmique » est presque synonyme d'« opératif », en entendant naturellement ce dernier mot dans son véritable sens sur lequel nous avons eu souvent l'occasion d'insister.

inévitablement en particulier, dans les conditions du monde moderne, les activités « sociales » de tout genre. La raison que ceux-là invoquent à l'appui de leur conception est généralement qu'une telle organisation a le devoir de contribuer au bien-être et à l'amélioration de l'humanité dans son ensemble ; l'intention peut être très louable en elle-même, mais la façon dont ils en envisagent la réalisation, même si on la débarrasse des illusions « progressistes » auxquelles elle est trop souvent associée, n'en est pas moins complètement erronée. Il n'est certes pas dit qu'une organisation initiatique ne puisse pas se proposer secondairement un but comme celui qu'ils ont en vue, « par surcroît » en quelque sorte, et à la condition de ne jamais le confondre avec ce qui constitue son but propre et essentiel ; mais alors, pour exercer une influence sur le milieu extérieur sans cesser d'être ce qu'elle doit être véritablement, il faudra qu'elle mette en œuvre des moyens tout autres que ceux qu'ils croient sans doute être les seuls possibles, et d'un ordre beaucoup plus « subtil », mais qui n'en sont d'ailleurs que plus efficaces. Prétendre le contraire, c'est au fond, méconnaître totalement la valeur de ce que nous avons parfois appelé une « action de présence » ; et cette méconnaissance est, dans l'ordre initiatique, comparable à ce qu'est, dans l'ordre exotérique et religieux, celle, si répandue aussi à notre époque, du rôle des Ordres contemplatifs ; c'est en somme, dans les deux cas, une conséquence de la même mentalité spécifiquement moderne, pour laquelle tout ce qui n'apparaît pas au-dehors et ne tombe pas sous les sens est comme s'il n'existait pas.

Pendant que nous sommes sur ce sujet, nous ajouterons encore qu'il y a aussi bien des méprises sur la nature des deux autres voies, et surtout de la voie « bhaktique », car, pour ce qui est de la voie « jnânique », il est tout de même trop difficile de confondre la Connaissance pure, ou même les sciences traditionnelles qui en dépendent et qui relèvent plus proprement du domaine des « petits mystères », avec les spéculations de la philosophie et de la science profanes. En raison de son caractère plus strictement transcendant, on peut beaucoup plus facilement ignorer entièrement cette voie que la dénaturer par de fausses conceptions ; et même les travestissements en « philosophie », de la part de certains orientalistes, qui ne laissent absolument rien subsister de l'essentiel et réduisent tout à l'ombre vaine des « abstractions », équivalent en fait à l'ignorance pure et simple et sont trop éloignés de la vérité pour pouvoir en imposer à quiconque a la moindre notion des choses initiatiques. En ce qui concerne *Bhakti*, le cas est assez différent, et ici les erreurs proviennent surtout d'une confusion du sens initiatique de ce terme avec son sens exotérique, qui d'ailleurs, aux yeux des Occidentaux, prend presque forcément un aspect spécifiquement religieux et plus ou moins « mystique » qu'il ne peut avoir dans les traditions orientales : cela n'a assurément rien de commun avec l'initiation, et, s'il ne s'agissait réellement de rien d'autre, il est évident qu'il ne pourrait pas y avoir de *Bhakti-Yoga* ; mais ceci nous ramène une fois de plus à la question du mysticisme et de ses différences essentielles avec l'initiation.

XV

Ascèse et ascétisme

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1947.

Nous avons constaté en diverses occasions que certains faisaient entre les termes d'« ascétique » et de « mystique » un rapprochement assez peu justifié ; pour dissiper toute confusion à cet égard, il suffit de se rendre compte que le mot « ascèse » désigne proprement un effort méthodique pour atteindre un certain but, et plus particulièrement un but d'ordre spirituel¹, tandis que le mysticisme, en raison de son caractère passif, implique plutôt, comme nous l'avons déjà dit souvent, l'absence de toute méthode définie². D'autre part, le mot « ascétique » a pris un sens plus restreint que celui d'« ascèse », car il est appliqué à peu près exclusivement dans le domaine religieux, et c'est peut-être là ce qui explique jusqu'à un certain point la confusion dont nous parlons, car il va de soi que tout ce qui est « mystique », dans l'acception actuelle de ce mot, appartient aussi à ce même domaine ; mais il faut bien se garder de croire que, inversement, tout ce qui est d'ordre religieux est par là même plus ou moins étroitement apparenté au mysticisme, ce qui est une étrange erreur commise par certains modernes, et surtout, il est bon de le noter, par ceux qui sont le plus ouvertement hostiles à toute religion.

Il y a un autre mot dérivé d'« ascèse », celui d'« ascétisme », qui se prête peut-être davantage encore aux confusions, parce qu'il a été nettement détourné de son sens primitif, à tel point que, dans le langage courant, il en est arrivé à n'être plus guère qu'un synonyme d'« austérité ». Or, il est évident que la plupart des mystiques se livrent à des austérités, parfois même excessives, bien qu'ils ne soient d'ailleurs pas les seuls, car c'est là un caractère assez général de la « vie religieuse » telle qu'on la conçoit en Occident, en vertu de l'idée très répandue qui attribue à la souffrance, et surtout à la souffrance volontaire, une valeur propre en elle-même ; il est certain aussi que, d'une façon générale, cette idée, qui n'a rien de commun avec le sens originel de

¹ Il n'est peut-être pas inutile de dire que ce mot « ascèse », qui est d'origine grecque, n'a aucun rapport étymologique avec le latin *ascendere*, car il en est qui se laissent tromper à cet égard par une similitude purement phonétique et tout accidentelle entre ces deux mots ; d'ailleurs, même si l'ascèse vise à obtenir une « ascension » de l'être vers des états plus ou moins élevés, il est évident que le moyen ne doit en aucun cas être confondu avec le résultat.

² Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 12-13.

l'ascèse et n'en est nullement solidaire, est encore plus particulièrement accentuée chez les mystiques, mais, redisons-le, elle est loin de leur appartenir exclusivement³.

D'un autre côté, et c'est sans doute là ce qui permet de comprendre que l'ascétisme ait pris communément une telle signification, il est naturel que toute ascèse, ou toute règle de vie visant à un but spirituel, revête aux yeux des « mondains » une apparence d'austérité, même si elle n'implique aucunement l'idée de souffrance, et tout simplement parce qu'elle écarte ou néglige forcément les choses qu'eux-mêmes regardent comme les plus importantes, sinon même comme tout à fait essentielles à la vie humaine, et dont la recherche remplit toute leur existence.

Quand on parle d'ascétisme comme on le fait habituellement, cela paraît impliquer encore autre chose : c'est que ce qui ne devait être normalement qu'un simple moyen ayant un caractère préparatoire est trop souvent pris pour une véritable fin ; nous ne croyons rien exagérer en disant que, pour beaucoup d'esprits religieux, l'ascétisme ne tend point à la réalisation effective d'états spirituels, mais a pour unique mobile l'espoir d'un « salut » qui ne sera atteint que dans l'« autre vie ». Nous ne voulons pas y insister outre mesure, mais il semble bien que, en pareil cas, la déviation ne soit plus seulement dans le sens du mot, mais dans la chose même qu'il désigne ; déviation, disons-nous, non pas certes parce qu'il y aurait dans le désir du « salut » quelque chose de plus ou moins illégitime, mais parce qu'une véritable ascèse doit se proposer des résultats plus directs et plus précis. De tels résultats, quel que soit d'ailleurs le degré jusqu'où ils peuvent aller, sont, dans l'ordre exotérique et religieux lui-même, le vrai but de l'« ascétique » ; mais combien sont, de nos jours tout au moins, ceux qui se doutent qu'ils peuvent aussi être atteints par une voie active, donc tout autre que la voie passive des mystiques ?

Quoi qu'il en soit, le sens du mot « ascèse » lui-même, sinon celui de ses dérivés, est suffisamment étendu pour s'appliquer dans tous les ordres et à tous les niveaux : puisqu'il s'agit essentiellement d'un ensemble méthodique d'efforts tendant à un développement spirituel, on peut fort bien parler, non pas seulement d'une ascèse religieuse, mais aussi d'une ascèse initiatique. Il faut seulement avoir soin de remarquer que le but de cette dernière n'est soumis à aucune des restrictions qui limitent nécessairement, et en quelque sorte par définition même, celui de l'ascèse religieuse, puisque le point de vue exotérique auquel celle-ci est liée se rapporte exclusivement à l'état individuel humain⁴, tandis que le point de vue initiatique comprend la réalisation des états supra-individuels, jusqu'à l'état suprême et inconditionné inclusivement⁵. De plus, il va de soi que les erreurs ou les déviations

³ Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 177-178.

⁴ Il est bien entendu qu'il s'agit ici de l'individualité envisagée dans son intégralité, avec toutes les extensions dont elle est susceptible, sans quoi l'idée religieuse du « salut » elle-même ne pourrait avoir véritablement aucun sens.

⁵ Nous croyons à peine utile de rappeler que là est précisément la différence essentielle entre le « salut » et la « Délivrance » ; non seulement ces deux buts ne sont pas du même ordre, mais ils n'appartiennent même pas à des ordres qui, bien que différents, seraient encore comparables entre eux, puisqu'il ne saurait y avoir aucune commune mesure entre un état conditionné quelconque et l'état inconditionné.

concernant l'ascèse, qui peuvent se produire dans le domaine religieux, ne sauraient se retrouver dans le domaine initiatique, car elles ne tiennent en définitive qu'aux limitations mêmes qui sont inhérentes au point de vue exotérique comme tel ; ce que nous disions tout à l'heure de l'ascétisme, notamment, n'est évidemment explicable que du fait de l'horizon spirituel plus ou moins étroitement borné qui est celui de la généralité des exotéristes exclusifs, et par conséquent des hommes « religieux » au sens le plus ordinaire de ce mot.

Le terme d'« ascèse », tel que nous l'entendons ici, est celui qui, dans les langues occidentales, correspond le plus exactement au sanscrit *tapas* ; il est vrai que celui-ci contient une idée qui n'est pas directement exprimée par l'autre, mais cette idée n'en rentre pas moins strictement dans la notion qu'on peut se faire de l'ascèse. Le sens premier de *tapas* est en effet celui de « chaleur » ; dans le cas dont il s'agit, cette chaleur est évidemment celle d'un feu intérieur⁶ qui doit brûler ce que les Kabbalistes appelleraient les « écorces », c'est-à-dire en somme détruire tout ce qui, dans l'être, fait obstacle à une réalisation spirituelle ; c'est donc bien là quelque chose qui caractérise, de la façon la plus générale, toute méthode préparatoire à cette réalisation, méthode qui, à ce point de vue peut être considérée comme constituant une « purification » préalable à l'obtention de tout état spirituel effectif⁷.

Si *tapas* prend souvent le sens d'effort pénible ou douloureux, ce n'est pas qu'il soit attribué une valeur ou une importance spéciale à la souffrance comme telle, ni que celle-ci soit regardée ici comme quelque chose de plus qu'un « accident » ; mais c'est que, par la nature même des choses, le détachement des contingences est forcément toujours pénible pour l'individu, dont l'existence même appartient aussi à l'ordre contingent. Il n'y a là rien qui soit assimilable à une « expiation » ou à une « pénitence », idées qui jouent au contraire un grand rôle dans l'ascétisme entendu au sens vulgaire, et qui ont sans doute leur raison d'être dans un certain aspect du point de vue religieux, mais qui ne sauraient manifestement trouver place dans le domaine initiatique, ni d'ailleurs dans les traditions qui ne sont pas revêtues d'une forme religieuse⁸.

Au fond, on pourrait dire que toute ascèse véritable est essentiellement un « sacrifice », et nous avons eu l'occasion de voir ailleurs que, dans toutes les traditions, le sacrifice, sous quelque forme qu'il se présente, constitue proprement l'acte rituel par excellence, celui dans lequel se résument en quelque sorte tous les

⁶ Le rapport de ce feu intérieur avec le « soufre » des hermétistes, qui est également conçu comme un principe de nature ignée, est trop évident pour qu'il soit nécessaire de faire plus que de l'indiquer en passant (voir *La Grande Triade*, ch. XII).

⁷ On pourra rapprocher ceci de ce que nous avons dit au sujet de la véritable nature des épreuves initiatiques (*Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXV).

⁸ Dans les traductions des orientalistes, on rencontre fréquemment les mots « pénitence » et « pénitent », qui ne s'appliquent aucunement à ce dont il s'agit en réalité, tandis que ceux d'« ascèse » et d'« ascète » conviendraient au contraire parfaitement dans la plupart des cas.

autres. Ce qui est ainsi sacrifié graduellement dans l'ascèse⁹, ce sont toutes les contingences dont l'être doit parvenir à se dégager comme d'autant de liens ou d'obstacles qui l'empêchent de s'élever à un état supérieur¹⁰ ; mais, s'il peut et doit sacrifier ces contingences, c'est en tant qu'elles dépendent de lui et qu'elles font d'une certaine façon partie de lui-même à un titre quelconque¹¹. Comme d'ailleurs l'individualité elle-même n'est aussi qu'une contingence, l'ascèse, dans sa signification la plus complète et la plus profonde, n'est en définitive pas autre chose que le sacrifice du « moi » accompli pour réaliser la conscience du « Soi ».

⁹ Nous disons graduellement par là même qu'il s'agit d'un processus méthodique, et d'ailleurs il est facile de comprendre que, sauf peut-être dans quelques cas exceptionnels, le détachement complet ne peut pas s'opérer d'un seul coup.

¹⁰ Pour cet être, on peut dire que ces contingences sont alors détruites comme telles, c'est-à-dire en tant que choses manifestées, car elles n'existent véritablement plus pour lui, bien que subsistant sans changement pour les autres êtres ; mais d'ailleurs cette destruction apparente est en réalité une « transformation », car il va de soi que, au point de vue principiel, rien de ce qui est ne saurait jamais être détruit.

¹¹ On peut aussi se souvenir à ce propos du symbolisme de la « porte étroite », qui ne peut être franchie par celui qui, comme les « riches » dont il est question dans l'Évangile, n'a pas su se dépouiller des contingences, ou qui, « ayant voulu sauver son âme (c'est-à-dire le « moi »), la perd » parce qu'il ne peut, dans ces conditions, s'unir effectivement au principe permanent et immuable de son être.

XVI

Guru et upaguru

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1948.

Si l'on parle souvent du rôle initiatique du *Guru* ou du Maître spirituel (ce qui d'ailleurs, bien entendu, ne veut certes pas dire que ceux qui en parlent le comprennent toujours exactement), il est, par contre, une autre notion qu'on passe généralement sous silence : c'est celle de ce que la tradition hindoue désigne par le mot *upaguru*. Il faut entendre par là tout être, quel qu'il soit, dont la rencontre est pour quelqu'un l'occasion ou le point de départ d'un certain développement spirituel ; et, d'une façon générale, il n'est aucunement nécessaire que cet être lui-même soit conscient du rôle qu'il joue ainsi. Du reste, si nous parlons ici d'un être, nous pourrions tout aussi bien parler également d'une chose ou même d'une circonstance quelconque qui provoque le même effet ; cela revient en somme à ce que nous avons déjà dit souvent, que n'importe quoi peut, suivant les cas, agir à cet égard comme une « cause occasionnelle » ; il va de soi que celle-ci n'est pas une cause au sens propre de ce mot, et qu'en réalité la cause véritable se trouve dans la nature même de celui sur qui s'exerce cette action, comme le montre le fait que ce qui a un tel effet pour lui peut fort bien n'en avoir aucun pour un autre individu. Ajoutons que les *upagurus*, ainsi entendus, peuvent naturellement être multiples au cours d'un même développement spirituel, car chacun d'eux n'a qu'un rôle transitoire et ne peut agir efficacement qu'à un certain moment déterminé, en dehors duquel son intervention n'aurait pas plus d'importance que n'en ont la plupart des choses qui se présentent à nous à chaque instant et que nous regardons comme plus ou moins indifférentes.

La désignation de l'*upaguru* indique qu'il n'a qu'un rôle accessoire et subordonné, qui, au fond, pourrait être considéré comme celui d'un auxiliaire du véritable *Guru* ; en effet, celui-ci doit savoir utiliser toutes les circonstances favorables au développement de ses disciples, conformément aux possibilités et aux aptitudes particulières de chacun d'eux, et même, s'il est réellement un Maître spirituel au sens complet de ce mot, il peut parfois en provoquer lui-même la manifestation au moment voulu. On pourrait donc dire que, d'une certaine façon, ce ne sont là que des « prolongements » du *Guru*, au même titre que les instruments et les moyens divers employés par un être pour exercer ou amplifier son action sont autant de prolongements de lui-même ; et, par suite, il est évident que le rôle propre de celui-ci n'est nullement diminué par là, mais que, bien au contraire, il y trouve la possibilité de s'exercer plus complètement et d'une façon mieux adaptée à la nature

de chaque disciple, la diversité indéfinie des circonstances contingentes permettant toujours d'y trouver quelque correspondance avec celle des natures individuelles.

Ce que nous venons de dire s'applique au cas que l'on peut considérer comme normal, ou qui du moins devrait l'être en ce qui concerne le processus initiatique, c'est-à-dire à celui qui implique la présence effective d'un *Guru* humain ; avant de passer à des considérations d'un autre ordre, s'appliquant également aux cas plus ou moins exceptionnels qui peuvent exister en fait en dehors de celui-là, il convient de faire encore une autre remarque. Lorsque l'initiation proprement dite est conférée par quelqu'un qui ne possède pas les qualités requises pour remplir la fonction d'un Maître spirituel, et qui, par conséquent, agit uniquement comme « transmetteur » de l'influence attachée au rite qu'il accomplit, un tel initiateur peut aussi être assimilé proprement à un *upaguru*, qui a d'ailleurs comme tel une importance toute particulière et en quelque sorte unique en son genre, puisque c'est son intervention qui détermine réellement la « seconde naissance », et cela même si l'initiation doit demeurer simplement virtuelle. Ce cas est aussi le seul où l'*upaguru* doit forcément avoir conscience de son rôle, au moins à quelque degré ; nous ajoutons cette restriction parce que, quand il s'agit d'organisations initiatiques plus ou moins dégénérées ou amoindries, il peut arriver que l'initiateur soit ignorant de la véritable nature de ce qu'il transmet et n'ait même aucune idée de l'efficacité inhérente aux rites, ce qui, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, n'empêche aucunement ceux-ci d'être valables dès lors qu'ils sont accomplis régulièrement et dans les conditions voulues. Seulement, il est bien entendu que, faute d'un *Guru*, l'initiation reçue ainsi risque fort de ne jamais devenir effective, sauf pourtant dans certains cas d'exception dont nous parlerons peut-être une autre fois ; tout ce que nous en dirons pour le moment, c'est que, bien que théoriquement il n'y ait pas là d'impossibilité absolue, la chose est à peu près aussi rare en fait que l'est le rattachement initiatique obtenu en dehors des moyens ordinaires, de sorte qu'il est en somme peu utile de l'envisager quand on veut s'en tenir à ce qui est susceptible de l'application la plus étendue.

Cela dit, nous reviendrons à la considération des *upagurus* en général, dont il nous reste encore à préciser une signification plus profonde que celle que nous avons indiquée jusqu'ici, car le *Guru* humain lui-même n'est au fond que la représentation extériorisée et comme « matérialisée » du véritable « *Guru* intérieur », et sa nécessité est due à ce que l'initié, tant qu'il n'est pas parvenu à un certain degré de développement spirituel, est incapable d'entrer directement en communication consciente avec celui-ci. Qu'il y ait ou non un *Guru* humain, le *Guru* intérieur est, lui, toujours présent dans tous les cas, puisqu'il ne fait qu'un avec le « Soi » lui-même ; et, en définitive, c'est à ce point de vue qu'il faut se placer si l'on veut comprendre pleinement les réalités initiatiques ; sous ce rapport, il n'y a d'ailleurs plus d'exceptions comme celles auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure, mais seulement des modalités diverses suivant lesquelles s'exerce l'action de ce *Guru* intérieur. Comme le *Guru* humain, mais à un moindre degré et plus « partiellement » si l'on peut s'exprimer ainsi, les *upagurus* sont ses manifestations ; comme tels, ils sont, pourrait-on dire, les apparences qu'il revêt pour communiquer, dans la mesure

du possible, avec l'être qui ne peut encore se mettre en rapport direct avec lui, de sorte que la communication ne peut s'effectuer qu'au moyen de ces « supports » extérieurs. Cela permet de comprendre, par exemple, comment il est dit que le vieillard, le malade, le cadavre et le moine rencontrés successivement par le futur Bouddha étaient des formes prises par les *Dêvas* qui voulaient le diriger vers l'illumination, ces *Dêvas* eux-mêmes n'étant ici que des aspects du *Guru* intérieur ; il ne faut pas nécessairement entendre par là que ce n'aient été que de simples « apparitions », bien que celles-ci soient assurément possibles aussi dans certains cas. La réalité individuelle de l'être qui joue le rôle d'un *upaguru* n'est point affectée ni détruite par là ; si cependant elle s'efface en quelque sorte devant la réalité d'ordre supérieur dont il est le « support » occasionnel et momentané, c'est seulement pour celui à qui s'adresse spécialement le « message » dont, consciemment ou plus souvent inconsciemment, il est ainsi devenu le porteur.

Pour prévenir toute méprise, nous ajouterons qu'il faudrait bien se garder d'interpréter ce que nous venons de dire en dernier lieu en ce sens que les manifestations du *Guru* intérieur constitueraient seulement quelque chose de « subjectif » ; ce n'est nullement ainsi que nous l'entendons, et, à notre point de vue, la « subjectivité » n'est que la plus vaine des illusions. La réalité supérieure dont nous parlons se situe bien au-delà du domaine « psychologique » et du « subjectif » [...] ^{*} ; certains pourront même trouver que cela est trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister, mais nous connaissons trop bien la mentalité qui est celle de la plupart de nos contemporains pour ne pas savoir que de telles précisions sont loin d'être superflues ; n'avons-nous pas vu des gens qui, lorsqu'il est question de « Maître spirituel » vont jusqu'à traduire par « directeur de conscience » ?

^{*} [Dans *Initiation et Réalisation Spirituelle*, à cet endroit, il y a le passage incohérent suivant : « n'a véritablement plus aucun sens ». Il a été retiré du texte, en attendant de trouver une autre source qui rétablisse la version correcte.]

XVII

Vrais et faux instructeurs spirituels

Publié dans les Études Traditionnelles, mars 1948.

Nous avons souvent insisté sur la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'initiation proprement dite, qui est le rattachement pur et simple à une organisation initiatique, impliquant essentiellement la transmission d'une influence spirituelle, et les moyens qui pourront ensuite être mis en œuvre pour contribuer à rendre effective une initiation qui n'était tout d'abord que virtuelle, moyens dont l'efficacité est naturellement subordonnée, dans tous les cas, à la condition indispensable d'un rattachement préalable. Ces moyens, en tant qu'ils constituent l'aide apportée du dehors au travail intérieur dont doit résulter le développement spirituel de l'être (et il est bien entendu qu'ils ne peuvent jamais suppléer en aucune façon à ce travail même), peuvent être désignés, dans leur ensemble, par le terme d'instruction initiatique, en prenant celui-ci dans son sens le plus étendu, et en ne limitant pas à la communication de certaines données d'ordre doctrinal, mais en y comprenant également tout ce qui, à un titre quelconque, est de nature à guider l'initié dans le travail qu'il accomplit pour parvenir à une réalisation spirituelle à quelque degré que ce soit.

Ce qui est le plus difficile, et surtout à notre époque, ce n'est certes pas d'obtenir un rattachement initiatique, ce qui peut-être n'est même parfois que trop aisé¹ ; mais c'est de trouver un instructeur vraiment qualifié, c'est-à-dire capable de remplir réellement la fonction de guide spirituel, ainsi que nous venons de le dire, en appliquant tous les moyens convenables à ses propres possibilités particulières, en dehors desquelles il est évidemment impossible, même au Maître le plus parfait, d'obtenir aucun résultat effectif. Sans un tel instructeur, comme nous l'avons déjà expliqué précédemment, l'initiation, tout en étant assurément valable en elle-même, dès lors que l'influence spirituelle a été réellement transmise au moyen du rite approprié², demeurerait toujours simplement virtuelle, sauf dans de très rares cas d'exception. Ce qui aggrave encore la difficulté, c'est que ceux qui ont la prétention

¹ Nous voulons faire allusion par là au fait que certaines organisations initiatiques sont devenues beaucoup trop « ouvertes », ce qui d'ailleurs est toujours pour elles une cause de dégénérescence.

² Nous devons rappeler ici que l'initiateur qui agit comme « transmetteur » de l'influence attachée au rite n'est pas forcément apte à jouer le rôle d'instructeur ; si les deux fonctions sont normalement réunies là où les institutions traditionnelles n'ont subi aucun amoindrissement, elles sont bien loin de l'être toujours en fait dans les conditions actuelles.

d'être des guides spirituels, sans être aucunement qualifiés pour jouer ce rôle, n'ont probablement jamais été aussi nombreux que de nos jours ; et le danger qui en résulte est d'autant plus grand que, en fait, ces gens ont généralement des facultés psychiques très puissantes et plus ou moins anormales, ce qui évidemment ne prouve rien au point de vue du développement spirituel et est même d'ordinaire un indice plutôt défavorable à cet égard, mais ce qui n'en est pas moins susceptible de faire illusion et d'en imposer à tous ceux qui sont insuffisamment avertis et qui, par suite, ne savent pas faire les distinctions essentielles. On ne saurait donc trop se tenir en garde contre ces faux instructeurs, qui ne peuvent qu'égarer ceux qui se laissent séduire par eux et qui devront encore s'estimer heureux s'il ne leur arrive rien de plus fâcheux que d'y perdre leur temps ; que d'ailleurs ils ne soient que de simples charlatans, comme il n'y en a que trop actuellement, ou qu'ils s'illusionnent eux-mêmes avant d'illusionner les autres, il va de soi que cela ne change rien aux conséquences, et même en un certain sens, ceux qui sont plus ou moins complètement sincères (car il peut y avoir en cela bien des degrés) n'en sont peut-être encore que plus dangereux par leur inconscience même. Il est à peine besoin d'ajouter que la confusion du psychique et du spirituel, qui est malheureusement si répandue chez nos contemporains et que nous avons dénoncée en maintes occasions, contribue dans une large mesure à rendre possibles les pires méprises à cet égard ; si l'on y joint l'attrait des prétendus « pouvoirs » et le goût des « phénomènes » plus ou moins extraordinaires, qui d'ailleurs s'y associent presque inévitablement, on aura par là une explication assez complète du succès de certains faux instructeurs.

Il est cependant un caractère auquel beaucoup de ceux-ci, sinon tous, peuvent être reconnus assez facilement, et, bien que ce ne soit là en somme qu'une conséquence directe et nécessaire de tout ce que nous avons constamment exposé au sujet de l'initiation, nous ne croyons pas inutile, en présence des questions qui nous ont été posées en ces derniers temps à propos de divers personnages plus ou moins suspects, de le préciser encore d'une façon plus explicite. Quiconque se présente comme un instructeur spirituel sans se rattacher à une forme traditionnelle déterminée ou sans se conformer aux règles établies par celles-ci ne peut pas avoir véritablement la qualité qu'il s'attribue ; ce peut-être, suivant les cas, un vulgaire imposteur ou un « illusionné » ignorant des conditions réelles de l'initiation ; et dans ce dernier cas plus encore que dans l'autre, il est fort à craindre qu'il ne soit trop souvent, en définitive, rien de plus qu'un instrument au service de quelque chose qu'il ne soupçonne peut-être pas lui-même. Nous en dirons autant (et d'ailleurs ce caractère se confond forcément jusqu'à un certain point avec le précédent) de quiconque a la prétention de dispenser indistinctement un enseignement de nature initiatique à n'importe qui et même à de simples profanes, en négligeant la nécessité, comme condition première de son efficacité, du rattachement à une organisation régulière, ou encore de quiconque procède suivant des méthodes qui ne sont conformes à celles d'aucune initiation reconnue traditionnellement. Si l'on savait appliquer ces quelques indications et s'y tenir toujours strictement, les promoteurs de « pseudo-initiations »,

de quelque forme qu'elles soient revêtues, se trouveraient presque immédiatement démasqués³ ; il resterait seulement encore le danger pouvant venir de représentants d'initiations déviées, quoique réelles, et qui ont cessé d'être dans la ligne de l'orthodoxie traditionnelle ; mais celui-là est certainement beaucoup moins répandu, du moins dans le monde occidental, et, par conséquent, il est évidemment beaucoup moins urgent de s'en préoccuper dans les circonstances présentes. Du reste, nous pouvons dire tout au moins que les « instructeurs » se rattachant à de telles initiations ont généralement, en commun avec les autres dont nous venons de parler, l'habitude de manifester leurs « pouvoirs » psychiques à tout propos et sans aucune raison valable (car nous ne pouvons considérer comme telle celle de s'attirer des disciples ou de les retenir par ce moyen, ce qui est le but qu'ils visent le plus ordinairement), et d'attribuer la prépondérance à un développement excessif et plus ou moins désordonné des possibilités de cet ordre, ce qui est toujours au détriment de tout véritable développement spirituel.

D'autre part, pour ce qui est des vrais instructeurs spirituels, le contraste qu'ils présentent avec les faux instructeurs, sous les divers rapports que nous venons d'indiquer, peut, sinon les faire reconnaître avec une entière sûreté (en ce sens que ces conditions, si elles sont nécessaires, peuvent pourtant n'être pas suffisantes), du moins y aider grandement ; mais ici il convient de faire une autre remarque pour dissiper encore quelques idées fausses. Contrairement à ce que beaucoup paraissent s'imaginer, il n'est pas toujours nécessaire, pour que quelqu'un soit apte à remplir ce rôle dans certaines limites, qu'il soit lui-même parvenu à une réalisation spirituelle complète ; il devrait être bien évident, en effet, qu'il faut beaucoup moins que cela pour être capable de guider valablement un disciple aux premiers stades de sa carrière initiatique. Bien entendu, lorsque celui-ci aura atteint le point au-delà duquel il ne peut le conduire, l'instructeur qui se trouve dans ce cas, mais qui est néanmoins vraiment digne de ce nom, n'hésitera jamais à lui faire savoir que désormais il ne peut plus rien pour lui, et à l'adresser alors, pour suivre son travail dans les conditions les plus favorables, soit à son propre Maître si la chose est possible, soit à tout autre instructeur qu'il reconnait comme plus complètement qualifié que lui-même ; et, quand il en est ainsi, il n'y a en somme rien d'étonnant ni même d'anormal à ce que le disciple puisse finalement dépasser le niveau spirituel de son premier instructeur, qui d'ailleurs, s'il est vraiment ce qu'il doit être, ne pourra que se féliciter d'avoir contribué pour sa part, si modeste soit-elle, à le conduire à ce résultat. Les jalousies et les rivalités individuelles, en effet, ne sauraient avoir aucune place dans le véritable domaine initiatique, tandis que, par contre, elles en tiennent presque toujours une fort grande dans la façon d'agir des faux instructeurs ; et ce sont uniquement ceux-ci que doivent dénoncer et combattre, chaque fois que les circonstances l'exigent, non

³ Il ne faut pas oublier, naturellement, de compter aussi au nombre des « pseudo-initiations », ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, toutes celles qui prétendent se baser sur des formes traditionnelles n'ayant plus actuellement aucune existence effective ; mais celles-là du moins sont manifestement reconnaissables à première vue et sans qu'il soit besoin d'examiner les choses de plus près, tandis qu'il peut ne pas en être toujours de même pour les autres.

seulement les Maîtres spirituels authentiques, mais encore tous ceux qui ont à quelque degré conscience de ce qu'est réellement l'initiation.

XVIII

Sagesse innée et sagesse acquise

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1949.

Confucius enseignait qu'il y a deux sortes de sages, les uns l'étant de naissance, tandis que les autres, dont il était lui-même, ne le sont devenus que par leurs efforts. Il faut se souvenir ici que le « sage » (*cheng*) tel qu'il l'entend, qui représente le degré le plus élevé de la hiérarchie confucianiste, constitue en même temps, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs¹, le premier échelon de la hiérarchie taoïste, se situant ainsi en quelque sorte au point-limite où se rejoignent les deux domaines exotérique et ésotérique. Dans ces conditions, on peut se demander si, en parlant du sage de naissance, Confucius a seulement voulu désigner par là l'homme qui possède par nature toutes les qualifications requises pour accéder effectivement et sans autre préparation à la hiérarchie initiatique, et qui, par conséquent, n'a nul besoin de s'efforcer tout d'abord de gravir peu à peu, par des études plus ou moins longues et pénibles, les degrés de la hiérarchie extérieure. Cela est très possible en effet et constitue même l'interprétation la plus vraisemblable ; un tel sens est d'ailleurs d'autant plus légitime qu'il implique tout au moins la reconnaissance du fait qu'il y a des êtres qui sont pour ainsi dire destinés, par leurs propres possibilités, à passer immédiatement au-delà de ce domaine exotérique dans lequel Confucius lui-même a toujours entendu se maintenir. D'autre part, cependant, on peut aussi se demander si, en dépassant les limitations inhérentes au point de vue proprement confucianiste, la sagesse innée n'est pas susceptible d'avoir une signification plus étendue et plus profonde, dans laquelle celle que nous venons d'indiquer pourrait du reste rentrer à titre de cas particulier.

Il est facile de comprendre qu'une telle question ait lieu de se poser, car, ainsi que nous avons eu souvent l'occasion de le dire, toute connaissance effective constitue une acquisition permanente, obtenue par l'être une fois pour toutes, et que rien ne peut jamais lui faire perdre. Par suite, si un être qui est parvenu à un certain degré de réalisation dans un état d'existence passe à un autre état, il devra nécessairement y apporter avec lui ce qu'il a ainsi acquis, et qui apparaîtra donc comme « inné » dans ce nouvel état ; il est d'ailleurs bien entendu qu'il ne peut s'agir en cela que d'une réalisation demeurée incomplète, sans quoi le passage à un autre état n'aurait plus aucun sens concevable, et que, dans le cas de l'être qui passe à l'état

¹ *La Grande Triade*, ch. XVIII.

humain, cas qui est celui qui nous intéresse plus particulièrement ici, cette réalisation n'est pas encore allée jusqu'à l'affranchissement des conditions de l'existence individuelle ; mais elle peut s'étendre depuis les degrés les plus élémentaires jusqu'au point le plus voisin de celui qui, dans l'état humain, correspondra à la perfection de cet état². On peut même remarquer que, dans l'état primordial, tous les êtres qui naissaient comme hommes devaient être dans ce dernier cas, puisqu'ils possédaient cette perfection de leur individualité d'une façon naturelle et spontanée, sans avoir aucun effort à faire pour y parvenir, ce qui implique qu'ils étaient sur le point d'atteindre un tel degré avant de naître à l'état humain ; ils étaient donc véritablement des sages de naissance, et cela non pas seulement dans l'acception restreinte où Confucius pouvait l'entendre à son propre point de vue, mais dans toute la plénitude du sens qui peut être donné à cette expression.

Avant d'aller plus loin, il est bon d'appeler l'attention sur le fait qu'il s'agit ici d'une acquisition obtenue dans des états d'existence autres que l'état humain, ce qui n'a donc et ne peut avoir rien de commun avec une conception « réincarnationniste » quelconque ; du reste, celle-ci, outre les raisons d'ordre métaphysique qui s'y opposent d'une façon absolue dans tous les cas, serait encore plus manifestement absurde dans celui des premiers hommes, et cela suffit pour qu'il soit inutile d'y insister davantage. Ce qu'il est peut-être plus important de remarquer expressément, parce qu'on pourrait plus facilement s'y méprendre, c'est que, quand nous parlons de l'état humain, il ne faut pas concevoir cette antériorité comme impliquant en réalité et littéralement une succession plus ou moins assimilable à la succession temporelle telle qu'elle existe à l'intérieur de l'état humain lui-même, mais seulement comme exprimant l'enchaînement causal des différents états ; ceux-ci, à vrai dire, ne peuvent être décrits ainsi comme successifs que d'une façon purement symbolique, mais d'ailleurs il va de soi que, sans recourir à un tel symbolisme conforme aux conditions de notre monde, il serait tout à fait impossible d'exprimer les choses intelligiblement en langage humain. Cette réserve faite, on peut parler d'un être comme ayant déjà atteint un certain degré de réalisation avant de naître à l'état humain ; il suffit de savoir en quel sens on doit l'entendre pour que cette façon de parler, si inadéquate qu'elle soit en elle-même, ne présente véritablement aucun inconvénient ; et c'est ainsi qu'un tel être possédera de naissance le degré correspondant à cette réalisation dans le monde humain, degré pouvant aller depuis celui du *cheng-jen* ou sage confucianiste jusqu'à celui du *tchen-jen* ou « homme véritable ».

Il ne faudrait cependant pas croire que, dans les conditions actuelles du monde terrestre, cette sagesse innée puisse se manifester tout à fait spontanément comme il en était à l'époque primordiale, car il faut évidemment tenir compte des obstacles que le milieu y oppose. L'être dont il s'agit devra donc recourir aux moyens qui existent en fait pour surmonter ces obstacles, ce qui revient à dire qu'il n'est nullement dispensé, comme on pourrait être tenté de le supposer à tort, du rattachement à une

² Nous disons seulement le point le plus voisin, parce que, si la perfection d'un état individuel avait été effectivement atteinte, l'être n'aurait plus à passer par un autre état individuel.

« chaîne » initiatique, faute duquel, tant qu'il est dans l'état humain, il resterait simplement ce qu'il était en y entrant, et comme plongé dans une sorte de « sommeil » spirituel ne lui permettant pas d'aller plus loin dans la voie de sa réalisation. On pourrait encore concevoir, à la rigueur, qu'il manifeste extérieurement, sans avoir besoin de le développer d'une façon graduelle, l'état qui est celui du *cheng-jen*, parce que celui-ci n'est encore qu'à la limite supérieure du domaine exotérique ; mais, pour tout ce qui est au-delà, l'initiation proprement dite constitue toujours actuellement une condition indispensable, et d'ailleurs suffisante en pareil cas³. Cet être pourra alors passer en apparence par les mêmes degrés que l'initié qui est simplement parti de l'état de l'homme ordinaire, mais la réalité sera pourtant bien différente ; en effet, non seulement l'initiation, au lieu de n'être tout d'abord que virtuelle comme elle l'est habituellement sera pour lui immédiatement effective, mais encore il « reconnaîtra » ces degrés, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme les ayant déjà en lui, d'une façon qui peut être comparée à la « réminiscence » platonicienne, et qui est même sans doute au fond une des significations de celle-ci. Ce cas est comparable aussi à ce que serait, dans l'ordre de la connaissance théorique, celui de quelqu'un qui possède déjà intérieurement la conscience de certaines vérités doctrinales, mais qui est incapable de les exprimer parce qu'il n'a pas à sa disposition les termes appropriés, et qui, dès qu'il les entend énoncer, les reconnaît aussitôt et en pénètre entièrement le sens sans avoir aucun travail à faire pour se les assimiler. Il peut même se faire que, lorsqu'il se trouve en présence des rites et des symboles initiatiques, ceux-ci lui apparaissent comme s'il les avait toujours connus, d'une façon en quelque sorte « intemporelle », parce qu'il a effectivement en lui tout ce qui, au-delà et indépendamment des formes particulières, en constitue l'essence même ; et, en fait, cette connaissance n'a bien réellement aucun commencement temporel, puisqu'elle résulte d'une acquisition réalisée en dehors du cours de l'état humain, qui seul est véritablement conditionné par le temps.

Une autre conséquence de ce que nous venons de dire, c'est que, pour parcourir la voie initiatique, un être tel que celui dont nous parlons n'a nul besoin de l'aide d'un *Guru* extérieur et humain, puisqu'en réalité, l'action du véritable *Guru* intérieur opère en lui dès le début, rendant évidemment inutile l'intervention de tout « substitut » provisoire, car le rôle du *Guru* extérieur n'est en définitive pas autre chose que celui-là ; et c'est là, à cet égard, le cas d'exception auquel il nous est déjà arrivé de faire allusion. Seulement, ce qu'il est indispensable de bien comprendre, c'est que précisément ce ne peut être là qu'un cas tout à fait exceptionnel, et qui l'est même naturellement de plus en plus à mesure que l'humanité avance davantage dans la marche descendante de son cycle ; on pourrait en effet y voir comme un dernier vestige de l'état primordial et de ceux qui l'ont suivi antérieurement au *Kali-Yuga*, vestige d'ailleurs forcément obscurci, puisque l'être qui possède « en droit » dès sa naissance la qualité d'« homme véritable » ou celle qui correspond à un moindre

³ Le seul cas où cette condition n'existe pas est celui où il s'agit de la réalisation descendante, parce que celle-ci présuppose que la réalisation ascendante a été accomplie jusqu'à son terme ultime ; ce cas est donc évidemment tout autre que celui que nous envisagerons présentement.

degré de réalisation ne peut plus la développer en fait d'une façon entièrement spontanée et indépendante de toute circonstance contingente. Bien entendu, le rôle des contingences n'en reste pas moins réduit pour lui au minimum, puisqu'il ne s'agit en somme que d'un rattachement initiatique pur et simple, qu'il lui est évidemment toujours possible d'obtenir, d'autant plus qu'il y sera comme invinciblement amené par les « affinités » qui sont un effet de sa nature même. Mais ce qu'il faut surtout éviter, car c'est là un danger qui est toujours à craindre quand on envisage des exceptions comme celles-là, c'est que certains ne puissent s'imaginer trop facilement qu'un tel cas est le leur, soit parce qu'ils se sentent naturellement portés à rechercher l'initiation, ce qui, le plus souvent, indique seulement qu'ils sont prêts à entrer dans cette voie, et non pas qu'ils l'ont déjà parcourue en partie dans un autre état, soit parce que, avant toute initiation, il leur est arrivé d'avoir quelques « lueurs » plus ou moins vagues, d'ordre probablement plus psychique que spirituel, qui n'ont en somme rien de plus extraordinaire et ne prouvent pas davantage que les « prémonitions » quelconques que peut avoir occasionnellement tout homme dont les facultés sont un peu moins étroitement limitées que ne le sont communément celles de l'humanité actuelle, et qui, par là même, se trouve moins exclusivement enfermé dans la seule modalité corporelle de son individualité, ce qui d'ailleurs, d'une façon générale, n'implique même pas nécessairement qu'il soit vraiment qualifié pour l'initiation. Tout cela ne représente assurément que des raisons tout à fait insuffisantes pour prétendre pouvoir se passer d'un Maître spirituel et arriver néanmoins sûrement à l'initiation effective, non moins que pour se dispenser de tout effort personnel en vue de ce résultat ; la vérité oblige à dire que c'est là une possibilité qui existe, mais aussi qu'elle ne peut appartenir qu'à une infime minorité, si bien qu'en somme il n'y a pas à en tenir compte pratiquement. Ceux qui ont réellement cette possibilité en prendront toujours conscience, au moment voulu, d'une façon certaine et indubitable, et c'est là, au fond, la seule chose qui importe ; quand aux autres, leurs vaines imaginations, s'ils se laissaient entraîner à y ajouter foi et à se comporter en conséquence, ne pourraient que les conduire aux plus fâcheuses déceptions.

XIX

Travail initiatique collectif et « présence » spirituelle

Publié dans les Études Traditionnelles, avril-mai 1949.

Il est des formes initiatiques dans lesquelles, par leur constitution même, le travail collectif tient une place en quelque sorte prépondérante ; nous ne voulons pas dire par là, bien entendu, qu'il puisse jamais se substituer au travail personnel et purement intérieur de chacun ou en dispenser d'une façon quelconque, mais du moins constitue-t-il en pareil cas un élément tout à fait essentiel, tandis qu'ailleurs il peut être très réduit ou même entièrement inexistant. Le cas dont il s'agit est notamment celui des initiations qui subsistent actuellement en Occident ; et sans doute en est-il plus généralement de même, à un degré plus ou moins accentué, dans toutes les initiations de métier, où qu'elles se rencontrent, car il y a là quelque chose qui paraît être inhérent à leur nature même. À ceci se rapporte par exemple un fait tel que celui, auquel nous avons fait allusion dans une récente étude en ce qui concerne la Maçonnerie¹, d'une « communication » ne pouvant être effectuée que par le concours de trois personnes, de telle sorte qu'aucune d'elles ne possède à elle seule le pouvoir nécessaire à cet effet ; nous pouvons citer également, dans le même ordre d'idées, la condition de la présence d'un certain nombre minimum d'assistants, sept par exemple, pour qu'une initiation puisse avoir lieu valablement, tandis qu'il est d'autres initiations où la transmission, ainsi que cela se rencontre fréquemment dans l'Inde en particulier, s'opère simplement d'un maître à un disciple sans le concours de personne d'autre. Il va de soi qu'une telle différence de modalités doit entraîner des conséquences également différentes dans tout l'ensemble du Travail initiatique ultérieur ; et, parmi ces conséquences, il nous paraît surtout intéressant d'examiner de plus près celle qui se rapporte au rôle du *Guru* ou de ce qui en tient lieu.

Dans le cas où la transmission initiatique est effectuée par une seule personne, celle-ci assure par là même la fonction du *Guru*, vis-à-vis de l'initié ; peu importe ici que ses qualifications à cet égard soient plus ou moins complètes et que, comme il arrive souvent en fait, elle ne soit capable de conduire son disciple que jusqu'à tel ou tel stade déterminé ; le principe n'en est pas moins toujours le même : le *Guru* est là dès le point de départ, et il ne saurait y avoir aucun doute sur son identité. Dans

¹ Voir *Parole perdue et mots substitués*, dans le n° de décembre 1948 de la revue *Études Traditionnelles*.

l'autre cas, au contraire, les choses se présentent d'une façon beaucoup moins simple et moins évidente, et on peut légitimement se demander où est en réalité le *Guru* ; sans doute, tout « maître » peut toujours, quand il instruit un « apprenti », en tenir la place en un certain sens et dans une certaine mesure, mais ce n'est jamais que d'une façon très relative, et, si même celui qui accomplit la transmission initiatique n'est proprement qu'un *upaguru*, à plus forte raison en sera-t-il de même de tous les autres ; d'ailleurs, on ne trouve là rien qui ressemble à la relation exclusive du disciple à un *Guru* unique, qui est une condition indispensable pour qu'on puisse employer ce terme dans son véritable sens. En fait, il ne semble pas que, dans de telles initiations, il y ait jamais eu à proprement parler des Maîtres spirituels exerçant leur fonction d'une façon continue ; s'il y en a eu, ce qui évidemment ne peut être exclu², ce n'est en somme que plus ou moins exceptionnellement, si bien que leur présence n'apparaît pas comme un élément constant et nécessaire dans la constitution spéciale des formes initiatiques dont il s'agit. Il faut cependant qu'il y ait malgré tout quelque chose qui en tienne lieu ; c'est pourquoi l'on doit se demander par qui ou par quoi cette fonction est remplie effectivement en pareil cas.

À cette question, on pourrait être tenté de répondre que c'est ici la collectivité elle-même, constituée par l'ensemble de l'organisation initiatique envisagée, qui joue le rôle de *Guru* ; cette réponse serait en effet suggérée assez naturellement par la remarque que nous avons faite tout d'abord sur l'importance prépondérante qui est alors accordée au travail collectif ; mais pourtant, sans qu'on puisse dire qu'elle soit entièrement fausse, elle est du moins tout à fait insuffisante. Il faut d'ailleurs bien préciser que, quand nous parlons à cet égard de la collectivité, nous ne l'entendons pas simplement comme la réunion des individus considérés dans leur seule modalité corporelle, ainsi qu'il pourrait en être s'il s'agissait d'un groupement profane quelconque ; ce que nous avons surtout en vue, c'est l'« entité psychique » collective, à laquelle certains ont donné fort improprement le nom d'« égrégoire ». Nous rappellerons ce que nous avons déjà dit à ce propos* : le « collectif » comme tel ne saurait en aucune façon dépasser le domaine individuel, puisqu'il n'est en définitive qu'une résultante des individualités composantes, ni par conséquent aller au-delà de l'ordre psychique ; or, tout ce qui n'est que psychique ne peut avoir aucun rapport effectif et direct avec l'initiation puisque celle-ci consiste essentiellement dans la transmission d'une influence spirituelle, destinée à produire des effets d'ordre également spirituel, donc transcendant par rapport à l'individualité, d'où il faut évidemment conclure que tout ce qui peut rendre effective l'action d'abord virtuelle de cette influence doit nécessairement avoir un caractère supra-individuel, et par là même aussi, si l'on peut dire, supra-collectif. Du reste, il est bien entendu que ce n'est pas non plus en tant qu'individu humain que le *Guru* proprement dit exerce sa fonction, mais en tant qu'il représente quelque chose de supra-individuel dont, dans cette fonction, son individualité n'est en réalité que le support ; pour que les deux cas

² Il dut nécessairement y en avoir tout au moins à l'origine même de toute forme initiatique déterminée, eux seuls ayant qualité pour réaliser l'« adaptation » requise par sa constitution.

* [Voir *Influences spirituelles et « égrégores »*.]

soient comparables, il faut donc que ce qui est ici assimilable au *Guru* soit, non pas la collectivité elle-même, mais le principe transcendant auquel elle sert de support et qui seul lui confère un caractère initiatique véritable. Ce dont il s'agit est donc ce qu'on peut appeler, au sens le plus strict du mot, une « présence » spirituelle, agissant dans et par le travail collectif même ; et c'est la nature de cette « présence », que, sans nullement prétendre traiter la question sous tous ses aspects, il nous reste à expliquer un peu plus complètement.

Dans la Kabbale hébraïque, il est dit que, lorsque les sages s'entretiennent des mystères divins, la *Shekinah* se tient entre eux ; ainsi, même dans une forme initiatique où le travail collectif ne paraît pas être, d'une façon générale, un élément essentiel, une « présence » spirituelle n'en est pas moins affirmée nettement dans le cas où un tel travail a lieu, et l'on pourrait dire que cette « présence » se manifeste en quelque sorte à l'intersection des « lignes de force » allant de l'un à l'autre de ceux qui y participent, comme si sa « descente » était appelée directement par la résultante collective qui se produit en ce point déterminé et qui lui fournit un support approprié. Nous n'insisterons pas davantage sur ce côté peut-être un peu trop « technique » de la question, et nous ajouterons seulement qu'il s'agit là plus spécialement du travail d'initiés qui sont déjà parvenus à un degré avancé de développement spirituel, contrairement à ce qui a lieu dans les organisations où le travail collectif constitue la modalité habituelle et normale dès le début ; mais, bien entendu, cette différence ne change rien au principe même de la « présence » spirituelle.

Ce que nous venons de dire doit, d'autre part, être rapproché de cette parole du Christ : « Lorsque deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux » ; et ce rapprochement est particulièrement frappant quand on sait quelle relation étroite existe entre le Messie et la *Shekinah*³. Il est vrai que selon l'interprétation courante, ceci concernerait simplement la prière ; mais, si légitime que soit cette application dans l'ordre exotérique, il n'y a aucune raison pour s'y limiter exclusivement et pour ne pas envisager aussi une autre signification plus profonde, qui par là même sera vraie *a fortiori* ; ou du moins il ne saurait y avoir à cela d'autre raison que la limitation du point de vue exotérique lui-même, pour ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas le dépasser. Nous devons aussi appeler tout spécialement l'attention sur l'expression « en mon nom » qui se rencontre d'ailleurs si fréquemment dans l'Évangile, car elle semble n'être plus entendue actuellement qu'en un sens fort amoindri, si même elle ne passe à peu près inaperçue ; presque personne, en effet, ne comprend plus tout ce qu'elle implique traditionnellement en réalité, sous le double rapport doctrinal et rituel. Nous avons déjà parlé quelque peu

³ On prétend parfois qu'il existerait une variante de ce texte, portant seulement « trois » au lieu de « deux ou trois », et certains veulent interpréter ces trois comme étant le corps, l'âme et l'esprit ; il s'agirait donc de la concentration et de l'unification de tous les éléments de l'être dans le travail intérieur, nécessaire pour que s'opère la « descente » de l'influence spirituelle au centre de cet être. Cette interprétation est assurément plausible, et, indépendamment de la question de savoir exactement quel est le texte le plus correct, elle exprime en elle-même une vérité incontestable, mais en tout cas, elle n'exclut nullement celle qui se rapporte au travail collectif ; seulement, si le nombre de trois était réellement spécifié, il faudrait admettre qu'il représente alors un minimum requis pour l'efficacité de celui-ci, ainsi qu'il en est en fait dans certaines formes initiatiques.

de cette dernière question en diverses occasions, et peut-être aurons-nous encore à y revenir ; pour le moment, nous voulons seulement en indiquer ici une conséquence très importante au point de vue où nous nous sommes placé : c'est que, en toute rigueur, le travail d'une organisation initiatique doit toujours s'accomplir « au nom » du principe spirituel dont elle procède et qu'elle est destinée à manifester en quelque sorte dans notre monde⁴. Ce principe peut être plus ou moins « spécialisé », conformément aux modalités qui sont propres à chaque organisation initiatique ; mais, étant de nature purement spirituelle, comme l'exige évidemment le but même de toute initiation, il est toujours, en définitive, l'expression d'un aspect divin, et c'est une émanation directe de celui-ci qui constitue proprement la « présence » inspirant et guidant le travail initiatique collectif, afin que celui-ci puisse produire des résultats effectifs selon la mesure des capacités de chacun de ceux qui y prennent part.

⁴ Toute formule rituelle autre que celle qui répond à ce que nous disons ici ne peut donc, lorsqu'elle lui est substituée, être considérée que comme en représentant un amoindrissement, dû à une méconnaissance ou à une ignorance plus ou moins complète de ce que le « nom » est véritablement, et impliquant par conséquent une certaine dégénérescence de l'organisation initiatique, puisque cette substitution montre que celle-ci n'est plus pleinement consciente de la nature réelle de la relation qui l'unit à son principe spirituel.

XX

Sur le rôle du *Guru*

Publié dans les Études Traditionnelles, mars 1950.

Nous avons eu, en ces derniers temps, l'occasion de constater chez certains, au sujet du rôle du *Guru*¹, des méprises et des exagérations telles que nous nous voyons obligé de revenir encore sur cette question pour mettre quelque peu les choses au point. Nous serions presque tenté, en présence de certaines affirmations, de regretter d'avoir insisté nous-même sur ce rôle autant que nous l'avons fait en maintes circonstances ; il est vrai que beaucoup ont tendance à en amoindrir l'importance, sinon même à la méconnaître entièrement, et c'est là ce qui justifiait notre insistance ; mais c'est d'erreurs dans le sens opposé à celui-là qu'il s'agit cette fois.

Ainsi, il en est qui vont jusqu'à prétendre que nul ne pourra jamais atteindre la Délivrance s'il n'a un *Guru*, et, naturellement, ils entendent par là un *Guru* humain ; nous ferons remarquer tout d'abord que ceux-là feraient assurément beaucoup mieux de se préoccuper de choses moins éloignées d'eux que le but ultime de la réalisation spirituelle, et de se contenter d'envisager la question en ce qui concerne les premières étapes de celle-ci, qui sont d'ailleurs, en fait, celles pour lesquelles la présence d'un *Guru* peut apparaître comme plus particulièrement nécessaire. Il ne faut pas oublier, en effet, que le *Guru* humain n'est en réalité, comme nous l'avons déjà dit précédemment, qu'une représentation extérieure et comme un « substitut » du véritable *Guru* intérieur, de sorte que sa nécessité n'est due qu'à ce que l'initié, tant qu'il n'est pas parvenu à un certain degré de développement spirituel, est encore incapable d'entrer directement en communication consciente avec celui-ci. C'est là, en tout cas, ce qui limite aux premiers stades cette nécessité de l'aide d'un *Guru* humain, et nous disons les premiers stades parce qu'il va de soi que la communication dont il s'agit devient possible pour un être bien avant qu'il ne soit sur le point d'atteindre la Délivrance. Maintenant, en tenant compte de cette restriction, peut-on considérer cette nécessité comme absolue, ou, en d'autres termes, la présence du *Guru* humain est-elle, dans tous les cas rigoureusement indispensable au début de la réalisation, c'est-à-dire, sinon pour conférer une initiation valable, ce qui serait par trop évidemment absurde, du moins pour rendre effective une initiation qui, sans cette condition, demeurerait toujours simplement virtuelle ? Si important que soit

¹ Bien que ce terme appartienne proprement à la tradition hindoue, nous entendrons ici par là, pour simplifier le langage, un Maître spirituel au sens le plus général, quelle que soit la forme traditionnelle dont il relève.

réellement le rôle du *Guru*, et ce n'est certes pas nous qui songerons à le contester, nous sommes bien obligés de dire qu'une telle assertion est tout à fait fausse, et cela pour plusieurs raisons, dont la première est qu'il y a des cas exceptionnels d'êtres chez lesquels une transmission initiatique pure et simple suffit, sans qu'un *Guru* ait à intervenir en quoi que ce soit, pour « réveiller » immédiatement des acquisitions spirituelles obtenues dans d'autres états d'existence ; si rares que soient ces cas, ils prouvent tout au moins qu'il ne saurait en aucune façon s'agir d'une nécessité de principe. Mais il y a autre chose qui est beaucoup plus important à considérer ici, puisqu'il ne s'agit plus en cela de faits exceptionnels dont on pourrait dire avec raison qu'il n'y a pas lieu de tenir compte pratiquement, mais bien des voies parfaitement normales : c'est qu'il existe des formes d'initiation qui, par leur constitution même, n'impliquent aucunement que quelqu'un doive y remplir la fonction d'un *Guru* au sens propre de ce mot, et ce cas est surtout celui de certaines formes dans lesquelles le travail collectif tient une place prépondérante, le rôle du *Guru* étant joué alors, non pas par un individu humain, mais par une influence spirituelle effectivement présente au cours de ce travail². Sans doute, il y a là un certain désavantage, en ce sens qu'une telle voie est évidemment moins sûre et plus difficile à suivre que celle où l'initié bénéficie du contrôle constant d'un Maître spirituel ; mais c'est là une toute autre question, et ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons présentement, c'est que l'existence même de ces formes initiatiques, qui se proposent nécessairement le même but que les autres, et qui par conséquent doivent mettre à la disposition de leurs adhérents des moyens suffisants pour y parvenir dès lors qu'ils sont pleinement qualifiés, prouve amplement que la présence d'un *Guru* ne saurait être regardée comme constituant une condition indispensable dans tous les cas. Il est d'ailleurs bien entendu que, qu'il y ait ou non un *Guru* humain, le *Guru* intérieur est toujours présent, puisqu'il ne fait qu'un avec le « Soi » lui-même ; que, pour se manifester à ceux qui ne peuvent pas encore en avoir une conscience immédiate, il prenne pour support un être humain ou une influence spirituelle « non-incarnée », ce n'est là en somme qu'une différence de modalités qui n'affecte en rien l'essentiel.

Nous avons dit tout à l'heure que le rôle du *Guru*, là où il existe, est surtout important au début de l'initiation effective, et cela peut même paraître tout à fait évident, car il est naturel qu'un initié ait d'autant plus besoin d'être guidé qu'il est moins avancé dans la voie ; cette remarque contient déjà implicitement la réfutation d'une autre erreur que nous avons constatée, et qui consiste à prétendre qu'il ne peut y avoir de véritable *Guru* que celui qui est déjà parvenu au terme de la réalisation spirituelle, c'est-à-dire à la Délivrance. S'il en était vraiment ainsi, ce serait plutôt décourageant pour ceux qui cherchent à obtenir l'aide d'un *Guru*, car il est bien clair

² Il est à remarquer à cet égard que, même dans certaines formes initiatiques où la fonction du *Guru* existe normalement, elle n'est pourtant pas toujours strictement indispensable en fait : ainsi, dans l'initiation islamique, certaines *turuq*, surtout dans les conditions actuelles, ne sont plus dirigées par un véritable *Sheikh* capable de jouer effectivement le rôle d'un Maître spirituel, mais seulement par des *Kholafâ* qui ne peuvent guère faire plus que de transmettre valablement l'influence initiatique ; il n'en est pas moins vrai que, lorsqu'il en est ainsi, la *barakah* du *Sheikh* fondateur de la *tarîqah* peut fort bien, tout au moins pour des individualités particulièrement bien douées, et en vertu de ce simple rattachement à la *silsilah*, suppléer à l'absence d'un *Sheikh* présentement vivant, et ce cas devient alors tout à fait comparable à celui que nous venons de rappeler.

que les chances qu'ils auraient d'en rencontrer un seraient alors extrêmement restreintes ; mais, en réalité, pour que quelqu'un puisse jouer efficacement ce rôle de *Guru* au commencement, il suffit qu'il soit capable de conduire son disciple jusqu'à un certain degré d'initiation effective, ce qui est possible même s'il n'a pas été lui-même plus loin que ce degré³. C'est pourquoi l'ambition d'un vrai *Guru*, si l'on peut dire, doit être surtout de mettre son disciple en état de se passer de lui le plus tôt possible, soit en l'adressant, quand il ne peut plus le conduire plus loin, à un autre *Guru* ayant une compétence plus étendue que la sienne propre⁴, soit, s'il en est capable, en l'amenant au point où s'établira la communication consciente et directe avec le *Guru* intérieur ; et, dans ce dernier cas, cela est tout aussi vrai si le *Guru* humain est véritablement un *jīvan-mukta* que s'il ne possède qu'un moindre degré de réalisation spirituelle.

Nous n'en avons pas encore fini avec toutes les conceptions erronées qui ont cours dans certains milieux, et parmi lesquelles il en est une qui nous paraît particulièrement dangereuse ; il est des gens qui s'imaginent qu'ils peuvent se considérer comme rattachés à telle forme traditionnelle par le seul fait que c'est celle à laquelle appartient leur *Guru*, ou du moins celui qu'ils se croient autorisés à regarder comme tel, et sans qu'ils aient pour cela à rien faire d'autre ni à accomplir quelque rite que ce soit. Il devrait être bien évident que ce prétendu rattachement ne saurait aucunement avoir une valeur effective, qu'il n'a même pas la moindre réalité ; il serait vraiment trop facile de se rattacher à une tradition sans autres conditions que celle-là, et on ne peut voir là que l'effet d'une méconnaissance complète de la nécessité de la pratique d'un exotérisme, qui, dans le cas d'une initiation relevant d'une tradition déterminée et non exclusivement ésotérique, ne peut naturellement être que celui de cette même tradition⁵. Ceux qui pensent ainsi se croient sans doute déjà passés au-delà de toutes les formes, mais leur erreur n'en est encore que plus grande, car le besoin même qu'ils éprouvent de recourir à un *Guru* est une preuve suffisante qu'ils n'en sont pas encore là⁶ ; que le *Guru* lui-même y soit parvenu ou non, cela ne change rien en ce qui concerne les disciples et ne les regarde même en aucune façon. Ce qui est le plus étonnant, il faut bien le dire, c'est qu'il puisse se trouver un *Guru* qui accepte des disciples dans de semblables conditions, et sans avoir préalablement rectifié chez eux cette erreur ; cela seul serait même de nature à

³ Cette capacité suppose d'ailleurs, outre le développement spirituel correspondant à la possession de ce degré, certaines qualités spéciales, de même que, parmi ceux qui possèdent les mêmes connaissances dans un ordre quelconque, tous ne sont pas également aptes à les enseigner à d'autres.

⁴ Il doit être bien entendu que ce changement ne peut jamais s'opérer régulièrement et légitimement qu'avec l'autorisation du premier *Guru*, et même sur son initiative, car c'est lui seul, et non pas le disciple, qui peut apprécier si son rôle est terminé vis-à-vis de celui-ci, et aussi si tel autre *Guru* est réellement capable de le mener plus loin qu'il ne le pouvait lui-même. Ajoutons qu'un tel changement peut aussi avoir parfois une raison toute différente, et être dû seulement à ce que le *Guru* constate que le disciple, du fait de certaines particularités de sa nature individuelle, peut être guidé plus efficacement par quelqu'un d'autre.

⁵ Nous prenons ici le mot « exotérisme » dans son acception la plus large, pour désigner la partie d'une tradition qui s'adresse à tous indistinctement, et qui constitue la base normale et nécessaire de toute initiation correspondante.

⁶ Il y a même ici quelque chose de contradictoire, car, s'ils avaient pu réellement arriver à ce point avant d'avoir un *Guru*, ce serait assurément la meilleure preuve que celui-ci n'est pas indispensable comme ils l'affirment d'autre part.

causer de sérieux doutes sur la réalité de sa qualité spirituelle. En effet, tout véritable Maître spirituel doit nécessairement exercer sa fonction en conformité avec une tradition déterminée ; quand il n'en est pas ainsi, c'est là une des marques qui permettent le plus facilement de reconnaître qu'on n'a affaire qu'à un faux Maître spirituel, qui d'ailleurs, dans certains cas, peut très bien n'être pas de mauvaise foi, mais s'illusionner lui-même par ignorance des conditions réelles de l'initiation ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour qu'il ne soit pas utile d'y insister davantage^{*}. Il importe d'ailleurs, car il faut prévoir toutes les objections, de faire une distinction très nette entre ce cas et celui où il peut arriver que, accidentellement en quelque sorte, et en dehors de sa fonction traditionnelle, un Maître spirituel donne non seulement des éclaircissements d'ordre doctrinal, ce qui ne saurait soulever de difficulté, mais aussi certains conseils d'un caractère plus pratique à des personnes n'appartenant pas à sa propre tradition ; il doit être bien entendu qu'il ne peut s'agir alors que de simples conseils, qui, tout comme ceux qui pourraient venir de quelqu'un d'autre, tirent uniquement leur valeur des connaissances que celui qui les donne possède en tant qu'individu humain, et non pas en tant que représentant d'une certaine tradition, et qui ne sauraient aucunement mettre, vis-à-vis de lui, celui qui les reçoit dans la situation d'un disciple au sens initiatique de ce mot. Cela n'a évidemment rien de commun avec la prétention de conférer une initiation à des gens qui ne remplissent pas les conditions voulues pour la recevoir valablement, conditions parmi lesquelles figure toujours nécessairement le rattachement régulier et effectif à la tradition à laquelle appartient la forme initiatique envisagée, avec toutes les observances rituelles qui y sont impliquées essentiellement ; et il faut dire nettement que, faute de ce rattachement, la relation qui unit les soi-disant disciples à leur *Guru* n'est elle-même, en tant que lien initiatique, qu'une illusion pure et simple.

^{*} [Voir *Vrais et faux instructeurs spirituels.*]

XXI

Sur les degrés initiatiques

Publié dans les Études Traditionnelles, septembre 1950.

Nous avons été fort étonné de constater en ces derniers temps que certains, dont nous pensions cependant qu'ils auraient dû mieux comprendre ce que nous avons exposé à maintes reprises sur l'initiation, commettaient encore à ce sujet d'assez étranges méprises, témoignant de notions tout à fait inexactes sur des questions qui sont pourtant relativement simples. C'est ainsi que, notamment, nous avons entendu émettre l'assertion, parfaitement inexplicable de la part de quiconque possède ou devrait posséder quelque connaissance de ces choses, que, entre l'état spirituel d'un initié qui est simplement « entré dans la voie » et l'« état primordial », il n'existe aucun degré intermédiaire. La vérité est qu'il en existe au contraire un grand nombre, car le chemin des « petits mystères », qui aboutit à l'« état primordial », est certainement fort long à parcourir, et en fait, bien peu arrivent jusqu'à son terme ; comment pourrait-on soutenir que tous ceux qui sont sur ce chemin sont réellement au même point, et qu'il n'en est pas qui soient parvenus à des étapes différentes ? D'ailleurs, s'il en était ainsi, comment se ferait-il que les formes initiatiques qui se rapportent proprement aux « petits mystères » comprennent généralement une pluralité de degrés, par exemple trois dans certaines d'entre elles, sept dans certaines autres, pour nous borner aux cas les plus connus, et à quoi ces degrés pourraient-ils bien correspondre ? Nous avons cité aussi une énumération taoïste dans laquelle, entre l'état de l'« homme sage » et celui de l'« homme véritable », il est fait mention de deux autres degrés intermédiaires¹ ; cet exemple est même particulièrement net, puisque l'« état primordial », qui est celui de l'« homme véritable », y est expressément situé au quatrième degré d'une hiérarchie initiatique. Dans tous les cas, et de quelque façon qu'ils soient répartis, ces degrés ne peuvent, théoriquement tout au moins, ou symboliquement si l'on veut, lorsqu'il s'agit d'une initiation simplement virtuelle, représenter rien d'autre que les différentes étapes d'une initiation effective, auxquelles correspondent nécessairement autant d'états spirituels distincts dont elles sont la réalisation successive ; s'il en était autrement, ils seraient entièrement dépourvus de toute signification. En réalité, les degrés intermédiaires de l'initiation peuvent même être en multitude indéfinie, et il doit être bien entendu que ceux qui existent dans une organisation initiatique ne constituent

¹Voir *La Grande Triade*, ch. XVIII.

jamais qu'une sorte de classification plus ou moins générale et « schématique », limitée à la considération de certaines étapes principales ou plus nettement caractérisées, ce qui explique d'ailleurs la diversité de ces classifications². Il va de soi aussi que, même si une organisation initiatique, pour une raison quelconque de « méthode », ne confère pas des degrés nettement distincts et marqués par des rites particuliers à chacun d'eux, cela n'empêche pas que les mêmes étapes existent forcément pour ceux qui y sont rattachés, du moins dès qu'ils passent à l'initiation effective, car il n'y a aucun moyen qui permette d'atteindre directement le but.

Nous pouvons encore présenter les choses d'une autre façon, qui les rend peut-être encore plus « tangibles » : nous avons expliqué que l'initiation aux « petits mystères », qui prend naturellement l'homme tel qu'il est dans son état actuel, lui fait en quelque sorte remonter le cycle parcouru dans le sens descendant par l'humanité au cours de son histoire, afin de le ramener finalement jusqu'à l'« état primordial » lui-même³. Or, il est évident qu'entre celui-ci et l'état présent de l'humanité, il y a eu bien des stades intermédiaires, comme le prouve la distinction traditionnelle des quatre âges, à l'intérieur de chacun desquels il y aurait d'ailleurs lieu d'établir encore des subdivisions ; la dégénérescence spirituelle ne s'est pas produite d'un seul coup, mais par étapes successives, et, logiquement, la régénération ne peut s'opérer qu'en parcourant les mêmes étapes en sens inverse, et en se rapprochant ainsi graduellement de l'« état primordial » qu'il s'agit de reconquérir.

Nous comprendrions mieux qu'on puisse croire qu'il n'y a pas de degrés distincts dans le parcours des « grands mystères », c'est-à-dire entre l'état de l'« homme véritable » et celui de l'« homme transcendant » ; ce serait également faux, mais du moins cette illusion serait-elle plus facilement explicable. Il y a cependant de multiples états supra-individuels, parmi lesquels il en est qui sont en réalité fort éloignés de l'état inconconditionné dans lequel seule est réalisée la « Délivrance » ou l'« Identité Suprême » ; mais, dès qu'un être a dépassé l'« état primordial » pour atteindre un état supra-individuel quel qu'il soit, quiconque est encore dans l'état individuel humain le perd de vue en quelque sorte, comme un observateur dont la vue serait limitée à un plan horizontal ne pourrait connaître d'une verticale que son seul point de rencontre avec ce plan, tous les autres lui échappant nécessairement. Ce point, qui correspond proprement à l'« état primordial », est donc en même temps, comme nous l'avons dit ailleurs, la « trace » unique de tous les états supra-humains ; c'est pourquoi, de l'état humain, l'« homme transcendant » et ceux qui ont seulement réalisé des états supra-individuels encore conditionnés sont véritablement « indiscernables » entre eux, ainsi que de l'« homme véritable » lui-même qui n'est pourtant parvenu qu'au centre de l'état humain et n'a actuellement la possession effective d'aucun état supérieur⁴.

² Voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLIV.

³ Voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXIX.

⁴ Voir encore *La Grande Triade*, ch. XVIII.

Cette note n'a d'autre but que de rappeler certaines notions que nous avons déjà exposées, mais qui paraissent bien n'avoir pas été toujours suffisamment comprises ; et nous avons estimé d'autant plus nécessaire d'y revenir qu'il est véritablement bien dangereux, pour ceux qui n'en sont encore qu'au premier stade de l'initiation, de s'imaginer qu'ils sont déjà, s'il est permis de s'exprimer ainsi, des candidats immédiats à la réalisation de l'« état primordial ». Il est vrai qu'il en est qui vont encore beaucoup plus loin et qui se persuadent que, pour obtenir immédiatement la « Délivrance » elle-même, il suffit d'en éprouver un désir sincère, accompagné d'une confiance absolue dans un *Guru*, sans avoir le moindre effort à accomplir par soi-même ; assurément, on croit rêver quand on se trouve en présence de pareilles aberrations !

XXII

Contre le « quiétisme »

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1945.

Bien que nous ayons souvent parlé déjà des différences profondes qui séparent le mysticisme de tout ce qui est d'ordre ésotérique et initiatique, nous ne croyons pas inutile de revenir sur un point particulier qui se rattache à cette question, ayant eu l'occasion de constater qu'il y a là encore une erreur assez répandue : il s'agit de la qualification de « quiétisme » appliquée à certaines doctrines orientales. Que ce soit une erreur, cela résulte déjà du fait que ces doctrines n'ont rien de mystique, tandis que le terme même de « quiétisme » a été créé spécialement pour désigner une forme de mysticisme, qui est d'ailleurs de celles qu'on peut appeler « aberrantes », et dont le caractère principal est de pousser à l'extrême la passivité qui, à un degré ou à un autre, est inhérente au mysticisme comme tel. Or, d'une part, il convient de ne pas étendre des termes de ce genre à ce qui ne relève pas du domaine mystique, car ils deviennent alors aussi impropres que les étiquettes philosophiques quand on prétend les appliquer en dehors de la philosophie ; et, d'autre part, la passivité, même dans les limites où elle peut être considérée en quelque sorte comme « normale » au point de vue mystique, et à plus forte raison dans son exagération « quiétiste », est tout à fait étrangère aux doctrines dont il s'agit. À vrai dire, nous soupçonnons que l'imputation de « quiétisme », tout comme celle de « panthéisme », n'est bien souvent, chez certains, qu'un prétexte pour écarter ou déprécier une doctrine sans se donner la peine de l'étudier plus profondément et de chercher vraiment à la comprendre ; il en est ainsi, plus généralement, de toutes les épithètes « péjoratives » qu'on emploie à tort et à travers pour qualifier des doctrines fort diverses, en reprochant à celles-ci de « tomber » dans ceci ou cela, expression habituelle, en pareil cas et qui est très significative à cet égard ; mais, comme nous l'avons fait remarquer en d'autres occasions, toute erreur a nécessairement quelque raison de se produire, de sorte qu'il est bon malgré tout, d'examiner les choses d'un peu plus près.

Il n'est pas douteux que le quiétisme, au sens propre de ce mot, jouit d'une mauvaise réputation en Occident, et tout d'abord dans les milieux religieux, ce qui est naturel en somme, puisque la variété de mysticisme qui est ainsi désignée a été expressément déclarée hétérodoxe, et à juste titre, en raison des nombreux et graves dangers qu'elle présente à divers points de vue, et qui, au fond, ne sont autres que ceux de la passivité elle-même portée à son plus haut degré et mise en pratique « intégralement », nous voulons dire sans qu'aucune atténuation soit apportée aux conséquences qu'elle entraîne dans tous les ordres. De ce côté, il n'y a donc pas lieu

de s'étonner si ceux à qui les injures tiennent lieu d'arguments, et qui ne sont malheureusement que trop nombreux, se servent du quiétisme, aussi bien que du panthéisme, comme d'une sorte d'« épouvantail », si l'on peut s'exprimer ainsi, pour détourner ceux qui s'en laissent impressionner de tout ce devant quoi eux-mêmes éprouvent une crainte qui, en fait, n'est due qu'à leur incapacité de le comprendre. Mais il y a quelque chose de plus curieux ; c'est que la mentalité « laïque » des modernes retourne volontiers cette même accusation de quiétisme contre la religion elle-même, en l'étendant indûment, non seulement à tous les mystiques, y compris les plus orthodoxes d'entre eux, mais encore aux religieux appartenant aux Ordres contemplatifs, qui d'ailleurs sont tous indistinctement des « mystiques » à ses yeux, bien qu'ils ne le soient pourtant pas nécessairement en réalité ; il en est même qui poussent la confusion encore plus loin, allant jusqu'à identifier purement et simplement mysticisme et religion.

Ceci s'explique assez facilement par les préjugés qui sont, d'une façon générale, inhérents à la mentalité occidentale moderne : celle-ci, tournée exclusivement vers l'action extérieure, en est arrivée peu à peu, non seulement à ignorer pour son propre compte tout ce qui se rapporte à la contemplation, mais même à éprouver à son égard une véritable haine partout où elle la rencontre. Ces préjugés sont tellement répandus que bien des gens qui se considèrent comme religieux, mais qui n'en sont pas moins fortement affectés par cette mentalité anti-traditionnelle, déclarent volontiers qu'ils font une grande différence entre les Ordres contemplatifs et ceux qui s'occupent d'activités sociales : ils n'ont naturellement que des éloges pour ces derniers, mais, en revanche, ils sont tout prêts à s'accorder avec leurs adversaires pour demander la suppression des premiers, sous prétexte qu'ils ne sont plus adaptés aux conditions d'une époque de « progrès » comme la nôtre ! Il convient de remarquer en passant que, actuellement encore, une telle distinction serait impossible dans les Églises chrétiennes d'Orient, où l'on ne conçoit pas que quelqu'un puisse se faire moine pour autre chose que pour se livrer à la contemplation, et où d'ailleurs la vie contemplative, bien loin d'être taxée sottement d'« inutilité » et d'« oisiveté », est au contraire unanimement regardée comme la forme supérieure d'activité qu'elle est véritablement.

Il faut dire, à ce propos, qu'il y a dans les langues occidentales quelque chose qui est assez gênant, et qui peut contribuer pour une part à certaines confusions : c'est l'emploi des mots « action » et « activité », qui ont évidemment une origine commune, mais qui n'ont cependant ni le même sens ni la même extension. L'action est toujours entendue comme une activité d'ordre extérieur, ne relevant proprement que du domaine corporel, et c'est précisément en cela qu'elle se distingue de la contemplation et qu'elle semble même s'y opposer d'une certaine façon, bien que, ici comme partout, le point de vue de l'opposition ait forcément un caractère illusoire, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, et que ce soit plutôt d'un complémentarisme qu'il s'agit en réalité. Par contre, l'activité a un sens beaucoup plus général et qui s'applique également dans tous les domaines et à tous les niveaux de l'existence : ainsi, pour prendre l'exemple le plus simple, on parle bien d'activité mentale, mais, même avec toute l'imprécision du langage courant, on ne pourrait guère parler

d'action mentale ; et, dans un ordre plus élevé, on peut tout aussi bien parler d'activité spirituelle, ce qu'est effectivement la contemplation (distinguée, bien entendu, de la simple méditation qui n'est qu'un moyen mis en œuvre pour y parvenir, et qui appartient encore au domaine de la mentalité individuelle). Il y a même quelque chose de plus : si l'on envisage le complémentarisme de l'« actif » et du « passif », en correspondance avec l'« acte » et la « puissance » pris au sens aristotélicien, on voit sans peine que ce qui est le plus actif est aussi, et par là même, ce qui est le plus proche de l'ordre purement spirituel, tandis que l'ordre corporel est celui où prédomine la passivité ; de là dérive cette conséquence, qui n'est paradoxale qu'en apparence, que l'activité est d'autant plus grande et plus réelle qu'elle s'exerce dans un domaine plus éloigné de celui de l'action. Malheureusement, la plupart des modernes ne semblent guère comprendre ce point de vue, et il en résulte de singulières méprises, comme celle de certains orientalistes qui n'hésitent pas à qualifier de « passif » *Purusha*, s'il s'agit de la tradition hindoue, ou *Tien*, s'il s'agit de la tradition extrême-orientale, c'est-à-dire, dans tous les cas, ce qui est précisément au contraire le principe actif de la manifestation universelle !

Ces quelques considérations permettent de comprendre pourquoi les modernes sont tentés de voir du « quiétisme », ou ce qu'ils croient pouvoir appeler ainsi, dans toute doctrine qui met la contemplation au-dessus de l'action, c'est-à-dire en somme dans toute doctrine traditionnelle sans exception ; ils semblent d'ailleurs croire que cela revient en quelque sorte à mépriser l'action et même à lui dénier toute valeur propre, fût-ce dans l'ordre contingent qui est le sien, ce qui est tout à fait faux, puisqu'il ne s'agit en réalité que de situer chaque chose à la place qui doit normalement lui appartenir : reconnaître qu'une chose occupe le plus bas degré dans une hiérarchie ne revient certes nullement à nier la légitimité de son existence, car elle n'en est pas moins un élément nécessaire de l'ensemble dont elle fait partie. Nous ne savons trop pourquoi on a pris l'habitude de s'attaquer plus spécialement, sous ce rapport, à la doctrine hindoue, qui en cela ne diffère absolument en rien des autres traditions, qu'elles soient orientales ou occidentales ; nous nous sommes du reste suffisamment expliqué en diverses occasions, sur la façon dont elle envisage l'action, pour n'avoir pas besoin d'y insister davantage ici. Nous ferons seulement remarquer combien il est absurde de parler du « quiétisme » à propos du *Yoga*, comme certains le font, quand on songe à l'activité prodigieuse qu'il faut déployer, et cela dans tous les domaines, pour parvenir au but du *Yoga* (c'est-à-dire en réalité au *Yoga* même, entendu dans son sens strict, les moyens préparatoires n'étant ainsi désignés que par extension) ; d'ailleurs, il s'agit là de méthodes proprement initiatiques, dont l'activité est un des caractères essentiels comme telles. Ajoutons, pour prévenir toute objection possible, que, si les interprétations de quelques Hindous contemporains peuvent sembler se prêter à l'imputation de « quiétisme », c'est que ceux-là ne sont qualifiés à aucun degré pour parler de ces choses, et que même, du fait de l'éducation occidentale qu'ils ont reçue, ils sont presque aussi ignorants que les Occidentaux eux-mêmes de ce qui concerne leur propre tradition.

Mais, si l'on est convenu de reprocher à la doctrine hindoue de mépriser l'action, c'est surtout, d'une façon générale, au sujet du Taoïsme qu'on éprouve le

besoin de parler plus expressément encore de « quiétisme », et cela à cause du rôle qu'y joue le « non-agir » (*wou-wei*), dont les orientalistes ne comprennent nullement la véritable signification, et que certains d'entre eux font synonyme d'« inactivité », de « passivité » et même d'« inertie » (c'est d'ailleurs parce que le principe actif de la manifestation est « non-agissant » qu'ils le prétendent « passif » comme nous le disions plus haut). Il en est pourtant quelques-uns qui se sont rendu compte qu'il y a là une erreur ; mais, ne comprenant pas davantage au fond ce dont il s'agit, et confondant également action et activité, ils se refusent alors à traduire *wou-wei* par « non-agir », et ils remplacent ce terme par des périphrases plus ou moins vagues et insignifiantes, qui amoindrissent la portée de la doctrine et ne laissent plus rien apercevoir de son sens profond et spécifiquement initiatique. En réalité, la traduction par « non-agir » est la seule acceptable, mais, à cause de l'incompréhension ordinaire, il convient d'expliquer comment on doit l'entendre : non seulement ce « non-agir » n'est point l'inactivité, mais, suivant ce que nous avons indiqué précédemment, il est au contraire la suprême activité, et cela parce qu'il est aussi loin que possible du domaine de l'action extérieure, et complètement affranchi de toutes les limitations qui sont imposées à celle-ci par sa propre nature ; si le « non-agir » n'était, par définition même, au-delà de toutes les oppositions, on pourrait donc dire qu'il est en quelque sorte l'extrême opposé du but que le quiétisme assigne au développement de la spiritualité.

Il va de soi que le « non-agir », ou ce qui lui équivaut dans la partie initiatique des autres traditions, implique, pour celui qui y est parvenu, un parfait détachement à l'égard de l'action extérieure, comme d'ailleurs de toutes les autres choses contingentes, et cela parce qu'un tel être se situe au centre même de la « roue cosmique », tandis que ces choses n'appartiennent qu'à sa circonférence ; si le quiétisme professe de son côté une indifférence qui paraît ressembler à quelques égards à ce détachement, c'est assurément pour de tout autres raisons. De même que des phénomènes similaires peuvent être dus à des causes fort diverses, des façons d'agir (ou, dans certains cas, de s'abstenir d'agir) qui sont extérieurement les mêmes peuvent procéder des intentions les plus différentes ; mais naturellement, pour ceux qui s'en tiennent aux apparences, il peut résulter de là bien des fausses assimilations. Il y a effectivement sous ce rapport certains faits, étranges aux yeux des profanes, qui pourraient être invoqués par eux à l'appui du rapprochement erroné qu'ils veulent établir entre le quiétisme et des traditions d'ordre initiatique ; mais ceci soulève quelques questions qui sont assez intéressantes en elles-mêmes pour mériter que nous leur consacrons spécialement un prochain article.

XXIII

Folie apparente et sagesse cachée

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1946.

Nous faisons allusion, à la fin du précédent article, à certaines façons d'agir plus ou moins extraordinaires qui peuvent, suivant les cas, procéder de raisons fort différentes ; il est vrai que, d'une manière générale, elles impliquent toujours que l'action extérieure est envisagée autrement qu'elle ne l'est par la majorité des hommes, et qu'il n'est pas accordé, à cette action prise en elle-même, l'importance qu'on lui attribue communément ; mais il y a à cet égard bien des distinctions à faire. Nous devons préciser tout d'abord que le détachement vis-à-vis de l'action, dont nous parlions à propos du « non-agir », est avant tout une parfaite indifférence en ce qui concerne les résultats qu'on peut en obtenir, puisque ces résultats, quels qu'ils soient, n'affectent plus réellement l'être qui est parvenu au centre de la « roue cosmique ». En outre, il est évident qu'un tel être n'agira jamais par besoin d'agir, et que d'ailleurs, s'il doit agir pour un motif quelconque, tout en ayant pleinement conscience que cette action n'est qu'une simple apparence contingente, illusoire comme telle à son propre point de vue (nous ne disons pas, bien entendu, au point de vue des autres êtres qui en sont témoins), il ne l'accomplira pas forcément d'une façon qui diffère extérieurement de celle des autres hommes, à moins qu'il n'y ait pour cela aussi des motifs particuliers dans certains cas déterminés. On comprendra sans peine que c'est là quelque chose de totalement différent de l'attitude des quiétistes et d'autres mystiques plus ou moins « irréguliers », qui, prétendant traiter l'action comme négligeable (alors qu'ils sont cependant fort loin d'être arrivés au point d'où elle apparaît comme purement illusoire), y trouvent surtout un prétexte pour faire indistinctement n'importe quoi, suivant les impulsions de la partie instinctive ou « subconsciente » de leur être, ce qui risque évidemment d'amener toute sorte d'abus, de désordres ou de déviations, et ce qui, en tout cas, a au moins le grave danger de laisser les possibilités inférieures se développer librement et sans contrôle, au lieu de faire pour les dominer un effort qui serait d'ailleurs incompatible avec l'extrême passivité qui caractérise les mystiques de ce genre.

On peut aussi se demander jusqu'à quel point l'indifférence affichée en pareil cas est bien réelle (et peut-elle l'être vraiment pour quiconque n'est pas parvenu au centre et effectivement affranchi par là même de toutes les contingences « périphériques » ?), car on voit parfois ces mêmes mystiques se livrer à des extravagances parfaitement voulues : c'est ainsi que les quiétistes proprement dits, ceux de la fin du XVII^e siècle, avaient formé entre eux une association dite de la

« Sainte Enfance », dans laquelle ils s'appliquaient à imiter toutes les manières d'agir et de parler des enfants. C'était, dans leur intention, mettre en pratique aussi littéralement que possible le précepte évangélique de « devenir comme de petits enfants » ; mais c'est véritablement là la « lettre qui tue », et l'on peut s'étonner qu'un homme tel que Fénelon n'ait pas répugné à se prêter à une telle parodie, car il n'est guère possible de qualifier autrement cette imitation extérieure des enfants par des adultes, qui a inévitablement un caractère artificiel et forcé, et par suite quelque chose de caricatural. En tout cas, cette simulation, car en somme ce n'était pas autre chose, ne s'accordait guère avec la conception quiétiste d'après laquelle l'être doit tenir sa conscience en quelque sorte séparée de l'action, donc ne jamais s'appliquer à accomplir celle-ci d'une façon plutôt que d'une autre. Nous ne voulons d'ailleurs pas dire par là qu'une certaine simulation, fût-ce celle de la folie (et celle de l'enfance n'en est pas si éloignée après tout, quant aux apparences), ne puisse pas être parfois justifiée, même dans de simples mystiques ; mais cette justification n'est possible qu'à la condition de se placer à un point de vue tout autre que celui du quiétisme.

Nous pensons ici notamment à certains cas qui se rencontrent assez fréquemment chez les formes orientales du Christianisme (où d'ailleurs, il est bon de le noter, le mysticisme lui-même n'a pas exactement la même signification que dans sa forme occidentale) : en effet, « l'hagiographie orientale connaît des voies de sanctification étranges et insolites, comme celle des “fous en Christ”, commettant des actes extravagants pour cacher leurs dons spirituels aux yeux de l'entourage sous l'apparence hideuse de la folie, ou plutôt pour se libérer des liens de ce monde dans leur expression la plus intime et la plus gênante pour l'esprit, celle de notre “moi social” »¹. On conçoit que cette apparence de folie soit effectivement un moyen, bien que ce ne soit peut-être pas le seul, d'échapper à toute curiosité indiscrete, aussi bien qu'à toute obligation sociale difficilement compatible avec le développement spirituel ; mais il importe de remarquer qu'il s'agit alors d'une attitude prise vis-à-vis du monde extérieur et constituant une sorte de « défense » contre celui-ci, et non point, comme dans le cas des quiétistes dont nous parlions tout à l'heure, d'un moyen devant conduire par lui-même à l'acquisition de certains états intérieurs. Il faut ajouter qu'une telle simulation est assez dangereuse car elle peut facilement aboutir peu à peu à une folie réelle, surtout chez le mystique qui, par définition même, n'est jamais entièrement maître de ses états ; d'ailleurs, entre la simulation pure et simple et la folie proprement dite, il peut y avoir de multiples degrés de déséquilibre plus ou moins accentué, et tout déséquilibre est nécessairement un obstacle, qui, tant qu'il subsiste, s'oppose au développement harmonieux et complet des possibilités supérieures de l'être.

Ceci nous amène à envisager un autre cas, qui peut paraître extérieurement assez semblable à celui-là, bien que pourtant, au fond, il en soit très différent sous plusieurs rapports : c'est celui de ce que, dans l'Islam, on appelle les *majâdhîb* ; ceux-ci se présentent en effet sous un aspect extravagant qui rappelle beaucoup celui

¹ Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 17.

des « fous en Christ » dont il vient d'être question, mais ici il ne s'agit plus de simulation, ni d'ailleurs de mysticisme, bien que ce soit là assurément ce qui peut en donner le plus facilement l'illusion à un observateur du dehors. Le *majdhûb* appartient normalement à une *tarîqah*, et, par conséquent, il a suivi une voie initiatique, au moins dans ses premiers stades, ce qui, comme nous l'avons dit souvent, est incompatible avec le mysticisme ; mais, à un certain moment, il s'est exercé sur lui, du côté spirituel, une « attraction » (*jadhb*, d'où le nom de *majdhûb*), qui, faute d'une préparation adéquate et d'une attitude suffisamment « active », a provoqué un déséquilibre et comme une « scission », pourrait-on dire, entre les différents éléments de son être. La partie supérieure, au lieu d'entraîner avec elle la partie inférieure et de la faire participer dans la mesure du possible à son propre développement, s'en détache au contraire et la laisse pour ainsi dire en arrière² ; et il ne peut résulter de là qu'une réalisation fragmentaire et plus ou moins désordonnée. En effet, au point de vue d'une réalisation complète et normale, aucun des éléments de l'être n'est vraiment négligeable, pas même ceux qui, appartenant à un ordre inférieur, doivent être considérés par là même comme n'ayant qu'une moindre réalité (mais non pas comme n'ayant aucune réalité) ; il faut seulement savoir toujours maintenir chaque chose à la place qui lui revient dans la hiérarchie des degrés de l'existence ; et cela est également vrai de l'action extérieure, qui n'est en somme que l'activité propre de certains de ces éléments. Mais, faute d'être capable d'« unifier » son être, le *majdhûb* « perd pied » et devient comme « hors de lui-même » ; c'est par le fait qu'il n'est plus maître de ses états, mais par là seulement, qu'il est comparable au mystique ; et, bien qu'il ne soit en réalité ni un fou ni un simulateur (ce dernier mot ne devant pas forcément être pris ici dans un sens défavorable, comme on aura déjà pu le comprendre par ce qui précède), il présente cependant souvent les apparences de la folie³. En ce qui concerne la voie initiatique, il y a là une déviation incontestable, comme il y en a une aussi, quoique d'un genre quelque peu différent, chez les producteurs de « phénomènes » plus ou moins extraordinaires comme on en rencontre notamment dans l'Inde ; et, outre que les uns et les autres ont ceci de commun que leur développement spirituel ne peut jamais arriver à sa perfection, nous verrons tout à l'heure qu'il y a encore une autre raison de rapprocher ces deux cas.

Ce que nous venons de dire s'applique naturellement aux véritables *majâdhîb* ; mais, à côté de ceux-ci, il peut aussi y avoir de faux *majâdhîb*, qui en prennent volontairement les apparences sans l'être réellement ; et c'est ici surtout qu'il y a lieu d'apporter la plus grande attention à observer les distinctions essentielles, car cette simulation elle-même peut être de deux sortes tout contraires. Il y a en effet, d'un côté, les simulateurs vulgaires, qu'on pourrait appeler aussi les « contrefacteurs », qui trouvent avantage à se faire passer pour *majâdhîb* pour mener une existence en quelque sorte « parasitaire » ; ceux-là, évidemment, n'ont pas le moindre intérêt et ne

² Il est bien entendu, d'ailleurs, que le lien ne peut jamais être entièrement rompu, car alors la mort s'ensuivrait aussitôt ; mais il est extrêmement affaibli et comme « relâché », ce qui du reste se produit aussi, à un degré ou à un autre, dans tous les cas de déséquilibre.

³ C'est pourquoi, dans le langage ordinaire, le mot *majdhûb* est parfois employé comme une sorte d'« euphémisme » pour *majnûn*, « fou ».

sont en somme que de simples mendiants qui, tout comme les faux infirmes ou autres simulateurs de ce genre, font preuve d'une certaine habilité spéciale dans l'exercice de leur métier. Mais, d'un autre côté, il arrive aussi que, pour des raisons diverses, et avant tout pour passer inaperçu et ne pas laisser voir à la foule ce qu'il est réellement, un homme ayant atteint un haut degré de développement spirituel se dissimule parmi les *majâdhîb* ; et même un *walî*, dans ses rapports avec le monde extérieur (rapports dont la nature et le motif échappent nécessairement à l'appréciation des hommes ordinaires), peut aussi revêtir parfois l'apparence d'un *majdhûb*. D'ailleurs, sauf, en ce qui concerne l'intention de demeurer caché qui se retrouve de part et d'autre, ce cas ne saurait être comparé à celui des « fous en Christ », qui n'ont point atteint un tel degré et ne sont que des mystiques d'un genre particulier ; et il va de soi que les dangers que nous signalions à ce propos n'existent aucunement ici, puisqu'il s'agit d'êtres dont l'état réel ne peut plus être affecté par ces manifestations extérieures.

Il nous faut maintenant remarquer que la même chose a lieu aussi pour les producteurs de « phénomènes » auxquels nous faisons allusion plus haut ; et ceci nous conduit directement au cas des « jongleurs », dont les façons d'agir ont si souvent servi de « déguisement », dans toutes les formes traditionnelles, à des initiés de haut rang, surtout lorsqu'ils avaient à remplir à l'extérieur quelque « mission » spéciale. Par jongleur, en effet, il ne faut pas entendre uniquement une sorte de « prestidigitateur », suivant l'acception très restreinte que les modernes ont donnée à ce mot ; au point de vue où nous nous plaçons ici, l'homme qui exhibe les « phénomènes » d'ordre psychique les plus authentiques rentre exactement dans la même catégorie, car en réalité, le jongleur est celui qui amuse la foule en accomplissant des choses bizarres, ou même simplement en affectant des allures extravagantes⁴. C'est ainsi qu'on l'entendait au moyen âge, où le jongleur était par là identifié en quelque sorte au bouffon ; et l'on sait, par ailleurs, que le bouffon était aussi appelé « fou », bien qu'il ne le fût pas réellement, ce qui montre le lien assez étroit qui existe entre les divers cas dont nous venons de parler. Si l'on ajoute à cela que le jongleur, ainsi que le *majdhûb* d'ailleurs, est habituellement un « errant », il est facile de comprendre les avantages qu'offre son rôle lorsqu'il s'agit d'échapper à l'attention des profanes ou de la détourner de ce qu'il convient de leur laisser ignorer, soit pour des raisons de simple opportunité, soit pour d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond⁵. En effet, la folie est en définitive un des masques les plus impénétrables dont la sagesse puisse se couvrir par là même qu'elle en est l'extrême opposé ; c'est pourquoi, dans le Taoïsme, les « Immortels » eux-mêmes sont toujours décrits, quand il se manifestent dans notre monde, sous un aspect plus ou moins extravagant et même ridicule, et qui, par surcroît, n'est pas exempt d'une certaine « vulgarité » ; mais ce dernier trait se rapporte encore à un autre côté de la question.

⁴ Étymologiquement, le jongleur (du latin *joculator*) est proprement un « plaisant », quel que soit d'ailleurs le genre de « plaisanteries » auquel il se livre.

⁵ Le jongleur et le *majdhûb* véritables peuvent aussi, en raison des mêmes avantages, servir à « véhiculer » certaines choses sans en être eux-mêmes conscients ; mais c'est là une autre question qui ne nous concerne pas présentement.

XXIV

Le masque « populaire »

Publié dans les Études Traditionnelles, mars-avril 1946.

Nous faisons remarquer tout à l'heure que les « Immortels » du Taoïsme sont décrits sous des apparences où se combinent l'extravagance et la vulgarité ; l'union de ces deux aspects peut aussi se retrouver ailleurs, et, notamment, le *majdhûb* et le « jongleur », et par suite ceux qui en empruntent les dehors ainsi que nous l'avons expliqué, en même temps qu'ils apparaissent comme des « fous », présentent aussi évidemment un certain caractère « populaire ». Cependant, ces deux aspects ne sont pas forcément liés dans tous les cas, et il arrive aussi que celui que nous pouvons appeler indifféremment « vulgaire » ou « populaire » (car ces deux mots sont à peu près synonymes au fond) serve à lui seul de « masque » initiatique ; nous voulons dire par là que les initiés, et spécialement ceux des ordres les plus élevés, se dissimulent volontiers parmi le peuple, faisant en sorte de ne s'en distinguer en rien extérieurement. On peut remarquer que c'est là, en somme, l'application la plus stricte et la plus complète du précepte rosicrucien ordonnant d'adopter toujours le langage et le costume des gens parmi lesquels on vit et de se conformer en tout à leurs façons d'agir ; on peut y voir assurément, tout d'abord, un moyen de passer inaperçu parmi les profanes, ce qui n'est pas sans importance à divers égards, mais il y a encore à cela d'autres raisons plus profondes.

Il faut en effet faire bien attention à ceci : c'est du peuple qu'il s'agit toujours en pareil cas, et non point de ce qu'on est convenu d'appeler en Occident la « classe moyenne », ou de ce qui y correspond plus ou moins exactement ailleurs ; et il en est ainsi à tel point que, dans les pays de tradition islamique, on dit que, lorsqu'un *Qutb* doit se manifester parmi les hommes ordinaires, il revêt souvent l'apparence d'un mendiant ou d'un marchand ambulant. C'est d'ailleurs à ce même peuple (et le rapprochement n'est certes pas fortuit) qu'est toujours confiée la conservation des vérités d'ordre ésotérique qui autrement risqueraient de se perdre, vérités qu'il est incapable de comprendre, assurément, mais qu'il n'en transmet cependant que plus fidèlement, même si elles doivent pour cela être recouvertes, elles aussi, d'un masque plus ou moins grossier ; et c'est là en somme l'origine réelle et la vraie raison d'être de tout « folklore », et notamment des prétendus « contes populaires ». Mais, pourra-t-on se demander, comment se fait-il que ce soit dans ce milieu, que certains désignent volontiers et péjorativement comme le « bas peuple », que l'élite, et même la plus haute partie de l'élite, dont il est en quelque sorte tout le contraire, puisse trouver son meilleur refuge, soit pour elle-même, soit pour les vérités dont elle est la

détentrice normale ? Il semble qu'il y ait là quelque chose de paradoxal, sinon même de contradictoire ; mais nous allons voir qu'il n'en est rien en réalité.

Le peuple, du moins tant qu'il n'a pas subi une « déviation » dont il n'est nullement responsable, car il n'est en somme par lui-même qu'une masse éminemment « plastique », correspondant au côté proprement « substantiel » de ce qu'on peut appeler l'entité sociale, le peuple, disons-nous, porte en lui, et du fait de cette « plasticité » même, des possibilités que n'a point la « classe moyenne » ; ce ne sont assurément que des possibilités indistinctes et latentes, des virtualités si l'on veut, mais qui n'en existent pas moins et qui sont toujours susceptibles de se développer si elles rencontrent des conditions favorables. Contrairement à ce qu'on se plaît à affirmer de nos jours, le peuple n'agit pas spontanément et ne produit rien par lui-même ; mais il est comme un « réservoir » d'où tout peut être tiré, le meilleur comme le pire, suivant la nature des influences qui s'exerceront sur lui. Quant à la « classe moyenne », il n'est que trop facile de se rendre compte de ce qu'on peut en attendre si l'on réfléchit qu'elle se caractérise essentiellement par ce soi-disant « bon sens » étroitement borné qui trouve son expression la plus achevée dans la conception de la « vie ordinaire », et que les productions les plus typiques de sa mentalité propre sont le rationalisme et le matérialisme de l'époque moderne ; c'est là ce qui donne la mesure la plus exacte de ses possibilités, puisque c'est ce qui en résulte lorsqu'il lui est permis de les développer librement. Nous ne voulons d'ailleurs nullement dire qu'elle n'ait pas subi en cela certaines suggestions, car elle aussi est « passive », tout au moins relativement ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est chez elle que les conceptions dont il s'agit ont pris forme, donc que ces suggestions ont rencontré un terrain approprié, ce qui implique forcément qu'elles répondaient en quelque façon à ses propres tendances ; et au fond, s'il est juste de la qualifier de « moyenne », n'est-ce pas surtout à la condition de donner à ce mot un sens de « médiocrité » ?

Mais il y a encore autre chose, qui achève d'ailleurs d'expliquer ce que nous venons de dire et de lui donner toute sa signification : c'est que l'élite, par là même que le peuple est son extrême opposé trouve véritablement en lui son reflet le plus direct, comme en toutes choses le point le plus haut se reflète directement au point le plus bas et non en l'un ou l'autre des points intermédiaires. C'est, il est vrai, un reflet obscur et inversé, comme le corps l'est par rapport à l'esprit, mais qui n'en offre pas moins la possibilité d'un « redressement », comparable à celui qui se produit à la fin d'un cycle : ce n'est que lorsque le mouvement descendant a atteint son terme, donc le point le plus bas, que toutes choses peuvent être ramenées immédiatement au point le plus haut pour commencer un nouveau cycle ; et c'est en cela qu'il est exact de dire que « les extrêmes se touchent » ou plutôt se rejoignent. La similitude entre le peuple et le corps, à laquelle nous venons de faire allusion, se justifie d'ailleurs encore par le caractère d'élément « substantiel » qu'ils présentent également l'un et l'autre, dans l'ordre social et dans l'ordre individuel respectivement, tandis que le mental, surtout si on l'envisage spécialement sous son aspect de « rationalité », correspond plutôt à la « classe moyenne ». Il résulte aussi de là que l'élite, en descendant en quelque sorte jusqu'au peuple, y trouve tous les avantages de l'« incorporation », en tant que celle-ci est nécessaire pour la constitution d'un être réellement complet dans notre état

d'existence ; et le peuple est pour elle un « support » et une « base », au même titre que le corps l'est pour l'esprit manifesté dans l'individualité humaine¹.

L'identification apparente de l'élite avec le peuple correspond proprement, dans l'ésotérisme islamique, au principe des *Malâmatiyah*, qui se font une règle de prendre un extérieur d'autant plus ordinaire et commun, voire même grossier, que leur état intérieur est plus parfait et d'une spiritualité plus élevée, et de ne jamais rien laisser paraître de cette spiritualité dans leurs relations avec les autres hommes². On pourrait dire que, par cette extrême différence de l'intérieur et de l'extérieur, ils mettent entre ces deux côtés de leur être le maximum d'« intervalle », s'il est permis de s'exprimer ainsi, ce qui leur permet de comprendre en eux-mêmes la plus grande somme de possibilités de tout ordre, et qui, au terme de leur réalisation, doit logiquement aboutir à la véritable « totalisation » de l'être³. Il est d'ailleurs bien entendu que cette différence ne se rapporte en définitive qu'au monde des apparences et que, dans la réalité absolue, et par conséquent à ce terme de la réalisation dont nous venons de parler, il n'y a plus ni intérieur ni extérieur, car, là encore, les extrêmes se sont finalement rejoints dans le Principe.

D'autre part, il est particulièrement important de remarquer que l'apparence « populaire » revêtue par les initiés constitue, à tous les degrés, comme une image de la « réalisation descendante »⁴ ; c'est pourquoi l'état des *Malâmatiyah* est dit « ressembler à l'état du Prophète, lequel fut élevé aux plus hauts degrés de la Proximité divine », mais qui, « lorsqu'il revint vers les créatures, ne parla avec elles que des choses extérieures », de telle sorte que, « de son entretien intime avec Dieu, rien ne parut sur sa personne ». S'il est dit en outre que « cet état est supérieur à celui de Moïse, dont personne ne put regarder la figure après qu'il eut parlé avec Dieu », ceci se réfère encore à l'idée de la totalité, en vertu même de ce que nous expliquions tout à l'heure : c'est, au fond, une application de l'axiome suivant lequel « le tout est plus que la partie »⁵, quelle que soit d'ailleurs cette partie, et fût-elle même la plus éminente de toutes⁶. Dans le cas représenté ici par l'état de Moïse, en effet, la « redescente » n'est pas complètement effectuée, pourrait-on dire, et n'englobe pas intégralement tous les niveaux inférieurs, jusqu'à celui que symbolise l'apparence extérieure des hommes vulgaires, pour les faire participer à la vérité transcendante dans la mesure de leurs possibilités respectives ; et c'est là, en quelque sorte, l'aspect inverse de celui que nous envisagions précédemment en parlant du peuple comme « support » de l'élite, et naturellement aussi l'aspect complémentaire, car ce rôle

¹ On peut également rapprocher ceci, en tant qu'il s'agit d'une « descente de l'esprit », des considérations que nous exposons dans l'article *Les deux nuits*.

² Voir Abdul-Hâdi, *EI-Malâmatiyah*, dans le n° d'octobre 1933 du *Voile d'Isis*.

³ Nous ne voulons pas dire par là que la totalité ne puisse être réalisée que de cette façon, mais seulement qu'elle peut l'être effectivement ainsi suivant le mode qui est propre à la voie des *Malâmatiyah*.

⁴ Voir *Réalisation ascendante et descendante*.

⁵ Nous ne disons pas « plus grand » comme on le fait habituellement, ce qui restreint la portée de l'axiome à sa seule application mathématique ; ici, on doit évidemment la considérer au delà du domaine quantitatif.

⁶ C'est également ainsi que doit être entendue la supériorité de nature de l'homme par rapport aux anges, telle qu'elle est envisagée dans la tradition islamique.

même de « support », pour être efficace, requiert nécessairement une certaine participation, de sorte que les deux points de vue s'impliquent réciproquement⁷.

Il va de soi que le précepte de ne se distinguer aucunement du vulgaire quant aux apparences, alors qu'on en diffère le plus profondément en réalité, se retrouve aussi expressément dans le Taoïsme, et Lao-tseu lui-même l'a formulé à plusieurs reprises⁸ ; ici, d'ailleurs, il est lié assez étroitement à un certain aspect du symbolisme de l'eau, qui se met toujours dans les lieux les plus bas⁹, et qui, bien qu'étant ce qu'il y a de plus faible, vient cependant à bout des choses les plus fortes et les plus puissantes¹⁰. L'eau, en tant qu'elle est une image du principe « substantiel » des choses, peut être prise aussi, dans l'ordre social, comme un symbole du peuple, ce qui correspond bien à sa position inférieure ; et le Sage, en imitant la nature ou la manière d'être de l'eau, se confond apparemment avec le peuple ; mais cela même lui permet, mieux que toute autre situation, non seulement d'influencer le peuple tout entier par son « action de présence », mais aussi de garder intact à l'abri de toute atteinte ce par quoi il est intérieurement supérieur aux autres hommes, et qui constitue d'ailleurs la seule supériorité véritable.

Nous n'avons pu qu'indiquer les principaux aspects de cette question fort complexe, et nous terminerons par une dernière remarque qui se rapporte plus particulièrement aux traditions ésotériques occidentales : on dit que les Templiers qui échappèrent à la destruction de leur Ordre se dissimulèrent parmi les ouvriers constructeurs ; si même certains veulent ne voir là qu'une « légende », la chose n'en est pas moins significative par son symbolisme ; et d'ailleurs, en fait, il est incontestable que tout au moins certains hermétistes agirent ainsi, notamment parmi ceux qui se rattachaient au courant rosicrucien¹¹. Nous rappellerons encore à ce propos que, parmi les organisations initiatiques dont la forme est basée sur l'exercice d'un métier, celles qui demeurèrent toujours purement « artisanales » subirent une moindre dégénérescence que celles qui furent affectées par l'intrusion d'éléments appartenant pour la plus grande part à la « bourgeoisie » ; en dehors des autres raisons de ce fait que nous avons déjà exposées ailleurs, ne peut-on voir là aussi un exemple de cette faculté de conservation « populaire » de l'ésotérisme dont le « folklore » est également une manifestation ?

⁷ La participation dont il s'agit ici ne se limite d'ailleurs pas toujours exclusivement à l'exotérisme traditionnel ; on peut s'en rendre compte par un exemple comme celui de la plupart des *turuq* islamiques, qui, dans leur côté le plus extérieur, mais pourtant encore ésotérique par définition même, s'associent des éléments proprement « populaires » et qui ne sont manifestement susceptibles de rien de plus que d'une initiation simplement virtuelle ; et il semble bien qu'il en était de même dans les « thyases » de l'antiquité grecque.

⁸ *Tao-te-king*, notamment ch. XX, XLI et LXVII.

⁹ *Ibid.*, ch. VIII ; cf. ch. LXI et LXVI.

¹⁰ *Ibid.*, ch. XLIII et LXXVIII.

¹¹ Il est bien entendu que nous ne faisons nullement allusion ici aux origines prétendues de la transformation « spéculative » de la Maçonnerie, qui ne fut en réalité qu'une dégénérescence, ainsi que nous l'avons suffisamment expliqué en d'autres occasions, et que ce que nous avons en vue remonte à des époques bien antérieures au début du XVIII^e siècle.

XXV

La jonction des extrêmes

Publié dans les Études Traditionnelles, mai 1946.

Ce que nous avons dit précédemment au sujet des rapports de l'élite initiatique et du peuple nous paraît appeler encore quelques précisions complémentaires pour ne laisser place à aucune équivoque ; et tout d'abord, il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de la « vulgarité » dont nous avons parlé à ce propos. En effet, si le mot « vulgaire », pris dans son acception originelle comme nous l'avons fait, est en somme synonyme de « populaire », il y a aussi une tout autre sorte de vulgarité, qui correspond plus réellement au sens péjoratif que lui donne le plus souvent le langage ordinaire, et la vérité est que cette dernière appartient plutôt à la « classe moyenne ». Il y a là, pour donner un exemple qui fera immédiatement comprendre ce dont il s'agit, toute la différence que M. A. K. Coomaraswamy a fort bien marqué entre l'art « populaire » et l'art « bourgeois »¹, ou encore, si l'on veut, toute celle qui existe, pour les objets destinés à l'usage courant, entre les productions des artisans d'autrefois et celles de l'industrie moderne².

Cette remarque nous ramène aux *Malâmatiyah*, dont la désignation est dérivée du mot *malâmah* qui signifie « blâme »³ ; que faut-il entendre au juste par là ? Ce n'est pas que leurs actions soient effectivement blâmables en elles-mêmes et au point de vue traditionnel, ce qui serait d'autant plus inconcevable que, bien loin de négliger les prescriptions de la loi sharaïte, ils s'appliquent au contraire tout spécialement à les enseigner autour d'eux, par leur exemple aussi bien que par leurs paroles. Seulement, leur façon d'agir, parce qu'elle ne se distingue en rien de celle du peuple⁴, paraît blâmable aux yeux d'une certaine « opinion », qui précisément est surtout celle de la

¹ Voir notamment *De la « mentalité primitive »*, dans le n° d'août-septembre-octobre 1939 des *Études Traditionnelles*. — Rappelons aussi, d'autre part, l'emploi que Dante fait du mot « vulgaire » dans son traité *De vulgari eloquentia*, et notamment son expression de *vulgare illustre* (voir *Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante*, dans le n° de juillet 1932 du *Voile d'Isis*).

² En effet, l'industrie moderne est bien l'œuvre propre de la « classe moyenne », qui l'a créée et qui la dirige, et c'est pour cela même que ses produits ne peuvent satisfaire que des besoins dont toute spiritualité est exclue, conformément à la conception de la « vie ordinaire » ; cela nous semble trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister davantage.

³ On les appelle aussi *ahlul-malâmah*, littéralement les « gens du blâme », c'est-à-dire ceux qui s'exposent à être blâmés.

⁴ La loi exotérique elle-même peut être dite « vulgaire » si l'on prend ce mot au sens de « commune », en ce qu'elle s'applique à tous indistinctement ; d'ailleurs, n'y a-t-il pas de nos jours, et un peu partout, trop de gens qui croient faire preuve de « distinction » en s'abstenant d'accomplir les rites traditionnels ?

« classe moyenne », ou des gens qui se considèrent comme « cultivés », suivant l'expression qui est si fort à la mode aujourd'hui ; la conception de la « culture » profane, sur laquelle nous nous sommes déjà expliqué en d'autres occasions⁵, est en effet très caractéristique de la mentalité de cette « classe moyenne », à qui elle donne, par son « brillant » tout superficiel et illusoire, le moyen de dissimuler sa véritable nullité intellectuelle. Ces mêmes gens sont aussi ceux qui se plaisent à invoquer la « coutume » en toute circonstance ; et il va de soi que les *Malâmatiyah*, ou ceux qui, dans d'autres traditions, se comportent comme eux, ne sauraient être nullement disposés à tenir compte de cette « coutume » dépourvue de toute signification et de toute valeur spirituelle, ni par conséquent à se soucier d'une « opinion » qui n'estime que des apparences derrière lesquelles il n'y a rien⁶. Ce n'est certes pas là que l'« esprit », ou l'élite qui le représente, peut trouver un point d'appui, car toutes ces choses ne reflètent absolument rien de spirituel, et elles seraient bien plutôt la négation de toute spiritualité ; là au contraire où il a son reflet, alors même que celui-ci est inversé comme l'est nécessairement tout reflet, il a aussi par là même son « support » normal, qu'il s'agisse du corps dans l'ordre individuel ou du peuple dans l'ordre social.

C'est précisément, comme nous l'avons déjà dit, parce que le point le plus haut se reflète au point le plus bas qu'on peut dire que les extrêmes se rejoignent ; nous avons rappelé à ce propos la comparaison qui peut être faite avec ce qui se produit à la fin d'un cycle, et c'est là encore une question qui demande un peu plus d'explications. Il faut bien remarquer, en effet, que le « redressement » par lequel s'opère le retour du point le plus bas au point le plus haut est proprement « instantané », c'est-à-dire qu'il est en réalité intemporel, ou mieux, pour ne pas nous restreindre à la considération des conditions spéciales de notre monde, hors de toute durée, ce qui implique un passage par le non-manifesté : c'est ce qui constitue l'« intervalle » (*sandhyâ*), qui, suivant la tradition hindoue, existe toujours entre deux cycles ou deux états de manifestation. S'il en était autrement, l'origine et la fin ne pourraient pas coïncider dans le Principe, s'il s'agit de la totalité de la manifestation, ni se correspondre si l'on envisage seulement des cycles particuliers ; d'ailleurs, en raison de l'« instantanéité » de ce passage, il ne se produit en réalité par là aucune solution de continuité, et c'est ce qui permet de parler véritablement d'une jonction des extrêmes, bien que le point de jonction échappe forcément à tout moyen d'investigation plus ou moins extérieur, parce qu'il se situe en dehors de la série des modifications successives qui constituent la manifestation⁷.

C'est pour cette raison que tout changement d'état est dit ne pouvoir s'accomplir que dans l'obscurité⁸, la couleur noire étant, dans sa signification supérieure, le symbole du non-manifesté ; mais, dans sa signification inférieure, cette même couleur noire symbolise aussi l'indistinction de la pure potentialité ou de la

⁵ Voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXIII.

⁶ Voir *La coutume contre la tradition*.

⁷ Nous nous proposons de revenir sur ce point au sujet du symbolisme de la « chaîne des mondes ».

⁸ Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXVI.

*materia prima*⁹ ; et, ici encore, ces deux aspects, bien qu'ils ne doivent aucunement être confondus, se correspondent cependant analogiquement et s'associent d'une certaine façon, suivant le point de vue sous lequel on envisage les choses. Toute « transformation » apparaît comme une « destruction » quand on la considère au point de vue de la manifestation ; et ce qui est en réalité un retour à l'état principal semble, s'il est vu extérieurement et du côté « substantiel », n'être qu'un « retour au chaos », de même que l'origine, bien que procédant immédiatement du Principe, prend sous le même rapport l'apparence d'une « sortie du chaos »¹⁰. D'ailleurs, comme tout reflet est nécessairement une image de ce qui est reflété, l'aspect inférieur peut être considéré comme représentant dans son ordre relatif l'aspect supérieur, à la condition, bien entendu, de ne pas oublier d'observer en cela l'application du « sens inverse » ; et ceci, qui est vrai des rapports de l'esprit avec le corps, ne l'est pas moins de ceux de l'élite avec le peuple.

L'existence du peuple, ou de ceux qui se confondent en apparence avec lui, est, suivant le langage courant lui-même, une existence « obscure » ; et, pour ce qui est du peuple, cette expression, sans que ceux qui l'emploient en aient sans doute conscience, ne fait en somme que traduire le caractère inhérent au rôle « substantiel » qui est le sien dans l'ordre social : c'est à ce point de vue, nous ne dirons pas l'indistinction totale de la *materia prima*, mais du moins l'indistinction relative de ce qui remplit la fonction de *materia* à un certain niveau. Il en est tout autrement pour l'initié qui vit parmi le peuple et sans s'en distinguer extérieurement : comme aussi celui qui dissimule sa sagesse sous les apparences non moins « ténébreuses » de la folie il peut, outre les avantages de divers genres qu'il y trouve, voir dans cette obscurité même de son existence comme une image des « ténèbres d'en haut »¹¹. On peut encore tirer de là une autre conséquence : si les initiés occupant les rangs les plus élevés dans la hiérarchie spirituelle ne prennent aucune part visible aux événements qui se déroulent en ce monde, c'est avant tout parce qu'une telle action « périphérique » serait incompatible avec la position « centrale » qui est la leur ; s'ils se tiennent entièrement à l'écart de toute distinction « mondaine », c'est évidemment parce qu'ils en connaissent l'inanité ; mais, en outre, on peut dire que, s'ils consentaient à sortir ainsi de l'obscurité, leur extérieur, par là même, ne correspondrait plus véritablement à leur intérieur, si bien qu'il en résulterait, si cela était possible, une sorte de désharmonie dans leur être même ; mais le degré spirituel qu'ils ont atteint, excluant forcément une telle supposition, exclut dès lors aussi la possibilité qu'ils y consentent effectivement¹². Il va de soi, d'ailleurs, que ce dont il

⁹ Voir *Les deux nuits*.

¹⁰ Dans le symbolisme alchimique, toute « transmutation » présuppose le passage par un état d'indifférenciation qui est représenté par la couleur noire, et qui peut également être envisagé sous ces deux aspects.

¹¹ Ceci peut être rapproché aussi de ce que nous avons dit ailleurs du sens supérieur de l'anonymat (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IX) : celui-ci est également « obscurité » pour l'individu, mais, en même temps, il représente l'affranchissement de la condition individuelle et en est même une conséquence nécessaire, puisque le nom et la forme (*nâma-rûpa*) sont strictement constitutifs de l'individualité comme telle.

¹² On pourrait encore se souvenir à ce propos de ce que nous avons exposé ailleurs sur le « rejet des pouvoirs » (*Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXII) : en effet, ces « pouvoirs », bien que d'un ordre différent, ne sont pas moins contraires à l'« obscurité » que ce dont nous venons de parler.

s'agit ici n'a rien de commun au fond avec l'« humilité », et que les êtres dont nous parlons sont bien au-delà du domaine sentimental auquel celle-ci appartient essentiellement ; mais c'est encore là un cas où des choses extérieurement semblables peuvent procéder de raisons totalement différentes en réalité¹³.

Pour en revenir au point qui nous concerne surtout présentement, nous dirons encore ceci : le « noir plus noir que le noir » (*nigrum nigro nigrius*), suivant l'expression des hermétistes, est assurément, quand on le prend dans son sens le plus immédiat et en quelque sorte le plus littéral, l'obscurité du chaos ou les « ténèbres inférieures » ; mais il est aussi et par là même, suivant ce que nous venons d'expliquer, un symbole naturel des « ténèbres supérieures »¹⁴. De même que le « non-agir » est véritablement la plénitude de l'activité, ou que le « silence » contient en lui-même tous les sons dans leur modalité *parâ* ou non-manifestée, ces « ténèbres supérieures » sont en réalité la Lumière qui surpasse toute lumière, c'est-à-dire, au-delà de toute manifestation et de toute contingence, l'aspect principiel de la lumière elle-même ; et c'est là, et là seulement, que s'opère en définitive la véritable jonction des extrêmes.

¹³ Il ne s'agit pas de contester que l'humilité puisse être considérée comme une vertu au point de vue exotérique et plus spécialement religieux (lequel comprend, bien entendu, celui des mystiques) ; mais, au point de vue initiatique, ni l'humilité ni l'orgueil qui en est corrélatif ne peuvent plus avoir de sens pour celui qui a dépassé le domaine des oppositions.

¹⁴ Des expressions comme celles de « têtes noires » ou de « visages noirs », qui se rencontrent dans diverses traditions, présentent aussi un double sens comparable à celui-là à certains égards ; peut-être aurons-nous quelque jour l'occasion de revenir sur cette question.

XXVI

Les « têtes noires »

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1948.

Le nom des Éthiopiens signifie littéralement « visages brûlés » (*Aithi-ôps*¹), et par suite « visages noirs » ; on l'interprète communément comme désignant un peuple de race noire, ou tout au moins au teint noir². Cependant, cette explication trop « simpliste » apparaît comme peu satisfaisante dès qu'on remarque que les anciens donnèrent en fait le même nom d'Éthiopie à des pays très divers, et à certains desquels elle ne conviendrait aucunement, puisque notamment l'Atlantide elle-même, dit-on, fut aussi appelée Éthiopie ; par contre, il ne semble pas que cette dénomination ait jamais été appliquée aux pays habités par des peuples appartenant proprement à la race noire. Il doit donc y avoir là autre chose, et cela devient encore plus évident quand on constate ailleurs l'existence de mots ou d'expressions similaires, si bien qu'on est naturellement amené à chercher quelle signification symbolique ils peuvent avoir en réalité.

Les Chinois se désignaient eux-mêmes très anciennement comme le « peuple noir » (*li-min*) ; cette expression se trouve en particulier dans le *Chou-king* (règne de l'empereur *Chouen*, 2317-2208 avant l'ère chrétienne). Beaucoup plus tard, au début de la dynastie *Tsing* (III^e siècle avant l'ère chrétienne) l'empereur donna à son peuple un autre nom analogue³, celui de « têtes noires » (*kien-cheou*) ; et ce qui est encore singulier, c'est qu'on trouve exactement la même expression en Chaldée (*nishi salmat kakkadi*) mille ans au moins avant cette époque. De plus, il est à remarquer que les caractères *kien* et *he*, signifiant « noir », représentent la flamme ; par là, le sens de cette expression de « têtes noires » se rapproche encore plus étroitement de celui du nom des Éthiopiens. Les orientalistes, qui le plus souvent ignorent de parti pris tout symbolisme, veulent expliquer ces termes de « peuple noir » et de « têtes noires » comme désignant le « peuple aux cheveux noirs » ; malheureusement, si ce caractère convient en effet aux Chinois, il ne saurait en aucune façon les distinguer

¹ C'est de la même racine *aith* que dérive aussi le mot *Aithêr*, l'Éther pouvant être considéré en quelque sorte comme un feu supérieur, celui du « Ciel empyrée ».

² Les habitants du pays connu actuellement encore sous le nom d'Éthiopie, bien qu'ayant le teint sombre, n'appartiennent pas à la race noire.

³ On sait que, en Chine, l'attribution aux êtres et aux choses de leurs « désignations correctes » faisait traditionnellement partie des fonctions du souverain.

des peuples voisins, de sorte que cette explication encore apparaît comme tout à fait insignifiante au fond.

D'autre part, certains ont pensé que le « peuple noir » était proprement la masse du peuple, à laquelle la couleur noire aurait été attribuée comme elle l'est dans l'Inde aux Shûdras, et avec le même sens d'indistinction et d'anonymat ; mais il semble bien que ce soit en réalité le peuple chinois tout entier qui ait été ainsi désigné, sans qu'il soit fait à cet égard aucune différence entre la masse et l'élite, et, s'il en est ainsi, le symbolisme dont il s'agit n'est plus valable en pareil cas. Du reste, si l'on songe, non seulement, que les expressions de ce genre ont eu un emploi aussi étendu dans l'espace et dans le temps que nous l'avons indiqué (et il est même très possible qu'il en existe encore d'autres exemples), mais aussi que les anciens Égyptiens, de leur côté, donnaient à leur pays le nom de *Kêmi* ou « terre noire », on se rendra compte qu'il est assurément fort invraisemblable que tant de peuples divers aient adopté, pour eux-mêmes ou pour leur pays, une désignation qui aurait eu un sens péjoratif. Ce n'est donc pas à ce sens inférieur de la couleur noire qu'il convient de se référer ici, mais bien plutôt à son sens supérieur, puisque, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, elle présente un double symbolisme, tout aussi bien d'ailleurs que l'anonymat, auquel nous faisons allusion tout à l'heure à propos de la masse du peuple, a également deux significations opposées⁴.

On sait que, dans son sens supérieur, la couleur noire symbolise essentiellement l'état principiel de non-manifestation, et que c'est ainsi qu'il faut comprendre notamment le nom de *Krishna*, par opposition à celui d'*Arjuna* qui signifie « blanc », l'un et l'autre représentant respectivement le non-manifesté et le manifesté, l'immortel et le mortel, le « Soi » et le « moi », *Paramâtmâ* et *jîvâtmâ*⁵. Seulement, on peut se demander comment un symbole du non-manifesté est applicable à un peuple ou à un pays ; nous devons reconnaître que le rapport n'apparaît pas clairement à première vue, mais pourtant il existe bien réellement dans les cas dont il s'agit. D'ailleurs, ce ne doit pas être sans raison que, dans plusieurs de ces cas, la couleur noire est rapportée plus particulièrement aux « faces » ou aux « têtes », termes dont nous avons déjà indiqué ailleurs la signification symbolique, en connexion avec les idées de « sommet » et de « principe »⁶.

Pour comprendre ce qu'il en est, il faut se souvenir que les peuples dont nous venons de parler sont de ceux qui se considéraient comme occupant une situation « centrale » ; on connaît notamment, à cet égard, la désignation de la Chine comme le « Royaume du Milieu » (*Tchoung-kouo*), ainsi que le fait que l'Égypte était assimilée par ses habitants au « Cœur du Monde ». Cette situation « centrale » est d'ailleurs parfaitement justifiée au point de vue symbolique, car chacune des contrées auxquelles elle était attribuée était effectivement le siège du centre spirituel d'une tradition, émanation et image du centre spirituel suprême, et le représentant pour ceux

⁴ Sur le double sens de l'anonymat, voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. IX.

⁵ Voir notamment *Le blanc et le noir*.

⁶ Voir *La pierre angulaire*.

qui appartenait à la tradition envisagée, de sorte qu'elle était bien véritablement pour eux le « Centre du Monde⁷ ». Or, le centre est, en raison de son caractère principal, ce qu'on pourrait appeler le « lieu » de la non-manifestation ; comme tel, la couleur noire entendue dans son sens supérieur, lui convient donc réellement. Il faut d'ailleurs remarquer que, par contre, la couleur blanche convient aussi au centre sous un autre rapport, nous voulons dire en tant qu'il est le point de départ d'une « irradiation », assimilée à celle de la lumière⁸ ; on pourrait donc dire que le centre est « blanc » extérieurement et par rapport à la manifestation qui procède de lui, tandis qu'il est « noir » intérieurement et en lui-même ; et ce dernier point de vue est naturellement celui des êtres qui, pour une raison telle que celle que nous venons de rappeler, se situent symboliquement dans le centre même.

⁷ Voir *La Grande Triade*, ch. XVI.

⁸ Voir *Les sept rayons et l'arc-en-ciel*.

XXVII

L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1939.

La conception ordinaire suivant laquelle l'esprit est considéré comme logé en quelque sorte dans le corps ne peut manquer de sembler fort étrange à quiconque possède seulement les données métaphysiques les plus élémentaires, et cela non pas surtout parce que l'esprit ne saurait être véritablement « localisé », mais parce que, même si ce n'est là qu'une « façon de parler » plus ou moins symbolique, elle apparaît à première vue comme impliquant un illogisme manifeste et un renversement des rapports normaux. En effet, l'esprit n'est autre qu'*Âtmâ*, et il est le principe de tous les états de l'être, à tous les degrés de sa manifestation ; or toutes choses sont nécessairement contenues dans leur principe, et elles ne sauraient aucunement en sortir en réalité, ni à plus forte raison l'enfermer dans leur propres limites ; ce sont donc tous ces états de l'être, et par conséquent aussi le corps qui n'est qu'une simple modalité de l'un d'eux, qui doivent en définitive être contenus dans l'esprit, et non pas l'inverse. Le « moins » ne peut pas contenir le « plus », pas plus qu'il ne peut le produire ; ceci est d'ailleurs applicable à différents niveaux, ainsi que nous le verrons par la suite ; mais, pour le moment, nous envisageons le cas le plus extrême, celui qui concerne le rapport entre le principe même de l'être et la modalité la plus restreinte de sa manifestation individuelle humaine. On pourrait être tenté de conclure immédiatement que la conception courante n'est due qu'à l'ignorance de la grande majorité des hommes et ne correspond qu'à une simple erreur de langage, que tous répètent par la force de l'habitude et sans y réfléchir ; pourtant, la question n'est pas si simple au fond, et cette erreur, si c'en est une, a des raisons bien autrement profondes qu'on ne le croirait tout d'abord.

Il doit être bien entendu, avant tout, que l'image spatiale du « contenant » et du « contenu », dans ces considérations, ne devra jamais être prise littéralement, puisqu'un seul des deux termes envisagés, le corps, possède effectivement le caractère spatial, l'espace lui-même n'étant rien de plus ni d'autre qu'une des conditions propres à l'existence corporelle. L'usage d'un tel symbolisme spatial, aussi bien que d'un symbolisme temporel, n'en est pas moins, comme nous l'avons expliqué à maintes reprises, non seulement légitime, mais même inévitable, dès lors que nous devons forcément nous servir d'un langage qui, étant celui de l'homme corporel, est lui-même soumis aux conditions qui déterminent l'existence de celui-ci

comme tel ; il suffit de ne jamais oublier que tout ce qui n'appartient pas au monde corporel ne saurait, par là même, être en réalité ni dans l'espace ni dans le temps.

Il nous importe peu, d'autre part, que des philosophes aient cru devoir poser et discuter une question comme celle d'un « siège de l'âme », en paraissant l'entendre en un sens tout à fait littéral, ce qu'ils appellent « âme » pouvant d'ailleurs être l'esprit, dans la mesure du moins où ils le conçoivent, suivant la confusion habituelle du langage occidental moderne à cet égard. Il va de soi, en effet, que, pour nous, les philosophes profanes ne se distinguent en rien du vulgaire et que leurs théories n'ont pas plus de valeur que la simple opinion courante ; ce ne sont donc assurément pas leurs prétendus « problèmes » qui pourraient nous donner à penser qu'une sorte de « localisation » de l'esprit dans le corps représente autre chose qu'une erreur pure et simple ; mais ce sont les doctrines traditionnelles elles-mêmes qui nous montrent qu'il serait insuffisant de s'en tenir là et que ce sujet requiert un examen plus approfondi.

On sait en effet que, suivant la doctrine hindoue, *jîvâtâmâ*, qui est en réalité *Âtmâ* même, mais considéré spécialement dans son rapport avec l'individualité humaine, réside au centre de cette individualité, qui est désigné symboliquement comme le cœur ; cela ne veut nullement dire, bien entendu, qu'il soit comme enfermé dans l'organe corporel qui porte ce nom, ni même dans un organe subtil correspondant ; mais il n'en est pas moins vrai que cela implique que, d'une certaine façon, il se situe dans l'individualité, et même plus précisément dans une partie, la plus centrale, de cette individualité. *Âtmâ* ne peut être véritablement ni manifesté ni individualisé ; à plus forte raison ne peut-il être incorporé ; cependant, en tant que *jîvâtâmâ*, il apparaît comme s'il était individualisé et incorporé ; cette apparence ne peut être évidemment qu'illusoire à l'égard d'*Âtmâ*, mais elle n'en existe pas moins à un certain point de vue, celui-là même où *jîvâtâmâ* semble se distinguer d'*Âtmâ*, et qui est celui de la manifestation individuelle humaine. C'est donc à ce point de vue qu'on peut dire que l'esprit est situé dans l'individu ; et même, au point de vue plus particulier de la modalité corporelle de celui-ci on pourra dire aussi, à condition de ne pas y voir une « localisation » littérale, qu'il est situé dans le corps ; ce n'est donc pas là une erreur à proprement parler, mais seulement l'expression d'une illusion qui, pour être telle quant à la réalité absolue, n'en correspond pas moins à un certain degré de la réalité, celui même des états de manifestation auxquels elle se rapporte, et qui ne devient une erreur que si l'on prétend l'appliquer à la conception de l'être total, comme si le principe même de celui-ci pouvait être affecté ou modifié par un de ses états contingents.

Nous avons fait, dans ce que nous venons de dire, une distinction entre l'individualité intégrale et sa modalité corporelle, la première comprenant en outre toutes les modalités subtiles ; et, à ce propos, nous pouvons ajouter une remarque qui, bien qu'accessoire, aidera sans doute à comprendre ce que nous avons principalement en vue. Pour l'homme ordinaire, dont la conscience n'est en quelque sorte « éveillée » que dans la seule modalité corporelle, ce qui est perçu plus ou moins obscurément des modalités subtiles apparaît comme inclus dans le corps, parce que cette perception ne correspond effectivement qu'à leurs rapports avec celui-ci, plutôt

qu'à ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais, en réalité, elles ne peuvent pas être contenues ainsi dans le corps et comme bornées par ses limites, d'abord parce que c'est en elles qu'est le principe immédiat de la modalité corporelle, et ensuite parce qu'elles sont susceptibles d'une extension incomparablement plus grande par la nature même des possibilités qu'elles comportent. Aussi, quand ces modalités sont effectivement développées, apparaissent-elles comme des « prolongements » s'étendant en tous sens au-delà de la modalité corporelle, qui ainsi se trouve comme entièrement enveloppée par elles ; il y a donc à cet égard pour celui qui a réalisé l'individualité intégrale, une sorte de « retournement », si l'on peut s'exprimer ainsi, par rapport au point de vue de l'homme ordinaire. Dans ce cas, les limitations individuelles ne sont d'ailleurs pas encore dépassées, et c'est pourquoi nous parlions au début d'une application possible à différents niveaux ; par analogie, on pourra comprendre dès maintenant qu'un « retournement » s'opère également, dans un autre ordre, quand l'être est passé à la réalisation supra-individuelle. Tant que l'être n'atteignait *Âtmâ* que dans ses rapports avec l'individualité, c'est-à-dire comme *jîvâtmâ*, celui-ci lui apparaissait comme inclus dans cette individualité, et ne pouvait même pas lui apparaître autrement puisqu'il était incapable de franchir les bornes de la condition individuelle ; mais quand il atteint *Âtmâ* directement et tel qu'il est en soi, cette même individualité, et avec elle tous les autres états, individuels ou supra-individuels, lui apparaissent au contraire comme compris dans *Âtmâ*, comme ils le sont en effet au point de vue de la réalité absolue, puisqu'ils ne sont rien d'autre que les possibilités mêmes d'*Âtmâ*, hors duquel rien ne saurait véritablement être sous quelque mode que ce soit.

Nous avons précisé, dans ce qui précède, les limites dans lesquelles il est vrai, à un point de vue relatif, de dire que l'esprit est contenu, soit dans l'individualité humaine, soit même dans le corps ; et, de plus, nous avons indiqué la raison pour laquelle il en est ainsi, raison qui est en somme inhérente à la condition même de l'être pour lequel ce point de vue est légitime et valable. Cependant, ce n'est pas tout encore, et il faut remarquer que l'esprit est envisagé comme situé, non pas seulement dans l'individualité en général, mais en son point central, auquel correspond le cœur dans l'ordre corporel ; ceci appelle d'autres explications, qui permettront de relier entre eux les deux points de vue apparemment opposés se rapportant respectivement à la réalité relative et contingente de l'individu et à la réalité absolue d'*Âtmâ*. Il est facile de se rendre compte que ces considérations doivent reposer essentiellement sur une application du sens inverse de l'analogie, application qui montre en même temps, d'une façon particulièrement nette, les précautions qu'exige la transposition du symbolisme spatial, puisque, contrairement à ce qui a lieu dans l'ordre corporel, c'est-à-dire dans l'espace entendu au sens propre et littéral, on peut dire que, dans l'ordre spirituel, c'est l'intérieur qui enveloppe l'extérieur, et c'est le centre qui contient toutes choses.

Une des meilleures « illustrations » de l'application du sens inverse est donnée par la représentation des différents cieux, correspondant aux états supérieurs de l'être, par autant de cercles ou de sphères concentriques, telle qu'on la trouve par exemple chez Dante. Dans cette représentation, il semble tout d'abord que les cieux, s'ils sont

plus vastes, c'est-à-dire moins limités, à mesure qu'ils sont plus élevés, sont aussi plus « extérieurs » en ce sens qu'ils sont plus éloignés du centre, celui-ci étant alors constitué par le monde terrestre ; c'est là le point de vue de l'individualité humaine, qui est précisément représentée par la terre, et ce point de vue est vrai d'une vérité relative, en tant que cette individualité est réelle dans son ordre et que c'est d'elle qu'il faut nécessairement partir pour s'élever aux états supérieurs. Mais, quand l'individualité est dépassée, le « renversement » dont nous avons parlé (et qui est réellement un « redressement » de l'être) s'opère, et tout l'ensemble de la représentation symbolique se trouve en quelque sorte retourné : c'est alors le ciel le plus élevé de tous qui est en même temps le plus central, puisque c'est en lui que réside le centre universel lui-même ; et, par contre, le monde terrestre est maintenant situé à la périphérie la plus extérieure. Il faut remarquer en outre que, dans ce « renversement » quant à la situation, le cercle qui correspond au ciel le plus élevé doit cependant rester le plus grand de tous et envelopper tous les autres (comme, suivant la tradition islamique, le « Trône » divin enveloppe tous les mondes) ; il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque, dans la réalité absolue, c'est le centre qui contient tout. L'impossibilité de figurer matériellement ce point de vue, suivant lequel ce qui est le plus grand est en même temps le plus central, n'exprime en somme rien d'autre que les limitations mêmes auxquelles le symbolisme géométrique est inévitablement soumis, du fait qu'il n'est qu'un langage emprunté à la condition spatiale, c'est-à-dire à une des conditions qui sont propres à notre monde corporel, et qui sont par conséquent liées exclusivement à l'autre point de vue, celui de l'individualité humaine.

En ce qui concerne le centre, on voit nettement ici, par le rapport inverse qui existe entre le centre véritable, qui est celui de l'être total ou de l'Univers, suivant que l'on envisage les choses au point de vue « microcosmique » ou « macrocosmique », et le centre de l'individualité ou de son domaine particulier d'existence, on voit, disons-nous, comment, ainsi que nous l'avons déjà exposé en d'autres occasions, ce qui est le premier et le plus grand dans l'ordre de la réalité principielle devient d'une certaine façon (sans pourtant en être aucunement altéré ou modifié en soi-même) le dernier et le plus petit dans l'ordre des apparences manifestées¹. Il s'agit en somme, pour continuer à nous servir du symbolisme spatial, du rapport du point géométrique avec ce qu'on peut appeler analogiquement le point métaphysique : celui-ci est le véritable centre primordial, qui contient en soi toutes les possibilités, et qui est donc ce qu'il y a de plus grand ; il n'est aucunement « situé », car rien ne peut le contenir ou le limiter, et ce sont au contraire toutes choses qui se situent par rapport à lui (il va de soi que ceci encore doit être entendu symboliquement, puisqu'il ne s'agit pas uniquement en cela des seules possibilités spatiales). Quant au point géométrique, qui est situé dans l'espace, il est évidemment, et même au sens littéral, ce qu'il y a de plus petit, puisqu'il est sans dimensions, c'est-à-dire qu'il n'occupe rigoureusement aucune étendue ; mais ce « rien » spatial

¹ Cf. les textes des *Upanishads* que nous avons cités à diverses reprises à ce sujet, ainsi que la parabole évangélique du « grain de sénevé ».

correspond directement au « tout » métaphysique et ce sont là, pourrait-on dire, les deux aspects extrêmes de l'indivisibilité, envisagée respectivement dans le principe et dans la manifestation. Pour ce qui est de la considération du « premier » et du « dernier », il suffit, à cet égard, de rappeler ce que nous avons déjà expliqué précédemment, que le point le plus haut a son reflet direct au point le plus bas ; et, à ce symbolisme spatial, on peut ajouter aussi un symbolisme temporel, suivant lequel ce qui est premier dans le domaine principiel, et par conséquent dans le « non-temps », apparaît en dernier dans le développement de la manifestation².

Il est facile de faire l'application de tout ceci à ce que nous avons envisagé en premier lieu : c'est en effet l'esprit (*Âtmâ*) qui est véritablement le centre universel contenant toutes choses³ ; mais, en se reflétant dans la manifestation humaine, il apparaît par là même comme « localisé » au centre de l'individualité, et même, plus précisément, au centre de sa modalité corporelle, puisque celle-ci, en tant qu'elle est le terme de la manifestation humaine, en est aussi la modalité « centrale », de sorte que c'est bien son centre qui est proprement, par rapport à l'individualité, le reflet direct et la représentation du centre universel. Ce reflet n'est assurément qu'une apparence, au même titre que la manifestation individuelle elle-même ; mais, tant que l'être est limité par les conditions individuelles, cette apparence est pour lui la réalité, et il ne peut en être autrement, puisqu'elle est exactement du même ordre que sa conscience actuelle. C'est seulement lorsque l'être a dépassé ces limites que l'autre point de vue devient réel pour lui comme il l'est (et l'a toujours été) d'une façon absolue ; son centre est alors dans l'universel et l'individualité (et à plus forte raison le corps) n'est plus qu'une des possibilités qui sont contenues dans ce centre ; et, par le « retournement » qui est ainsi effectué, les rapports véritables de toutes choses se trouvent rétablis, tels qu'ils n'ont jamais cessé d'être pour l'être principiel.

Nous ajouterons que ce « retournement » est en étroite rapport avec ce que le symbolisme kabbalistique désigne comme le « déplacement des lumières », et aussi avec cette parole que la tradition islamique met dans la bouche des *awliyâ* : « Nos corps sont nos esprits, et nos esprits sont nos corps » (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*), indiquant par là non seulement que tous les éléments de l'être sont complètement unifiés dans l'« Identité Suprême » mais aussi que le « caché » est alors devenu l'« apparent » et inversement. Suivant la tradition islamique également, l'être qui est passé de l'autre côté du *barzakh* est en quelque sorte à l'opposé des êtres ordinaires (et c'est d'ailleurs là encore une stricte application du sens inverse à l'analogie de l'« Homme Universel » et de l'homme individuel) : « S'il marche sur le

² Dans la tradition islamique, le Prophète est à la fois « le premier de la création de Dieu » (*awwal Khalqî 'Llah*) quant à sa réalité principielle (*en-nûr el-mohammedî*), et « le sceau (c'est-à-dire le dernier) des envoyés de Dieu » (*Khâtam rusulî 'Llah*) quant à sa manifestation terrestre ; il est ainsi « le premier et le dernier » (*el-awwal wa el-akher*) par rapport à la création (*bin-nisbati lil-Khalq*), de même qu'*Allah* est « le Premier et le Dernier » au sens absolu (*mutlaqan*). – Dans la tradition chrétienne également, le Verbe est « l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin » de toutes choses.

³ Nous rappellerons à ce propos que, dans la tradition islamique, la Lumière primordiale (*en-nûr el-mohammedî*, suivant ce qui a été dit dans la note précédente) est aussi l'Esprit (*Er-Rûh*), au sens total et universel de ce mot ; on sait, d'autre part, que la tradition chrétienne identifie la Lumière au Verbe lui-même.

sable, il n'y laisse aucune trace ; s'il marche sur le rocher, ses pieds y marquent leur empreinte⁴. S'il se tient au soleil, il ne projette pas d'ombre ; dans l'obscurité, une lumière émane de lui⁵. »

⁴ Ceci a un rapport évident avec le symbolisme des « empreintes de pieds » sur les rochers, qui remonte aux époques « préhistoriques » et qui se retrouve à peu près dans toutes les traditions ; sans entrer présentement à ce sujet dans des considérations trop complexes, nous pouvons dire que, d'une façon générale, ces empreintes représentent la « trace » des états supérieurs dans notre monde.

⁵ Nous rappellerons encore que l'esprit correspond à la lumière, et le corps à l'ombre ou à la nuit ; c'est donc l'esprit lui-même qui enveloppe alors toutes choses dans son propre rayonnement.

XXVIII

Les deux nuits

Publié dans les Études Traditionnelles, avril 1939.

Nous n'entendons nullement parler ici de ce que les mystiques appellent « nuit des sens » et « nuit de l'esprit » ; quoique celles-ci puissent présenter quelques similitudes partielles avec ce dont il s'agit, il s'y trouve bien des éléments difficiles à « situer » exactement et même souvent des éléments d'un caractère assez « trouble », ce qui tient évidemment aux imperfections et aux limitations inhérentes à toute réalisation simplement mystique, et sur lesquelles nous nous sommes suffisamment expliqué en d'autres occasions pour nous dispenser d'y insister de nouveau. D'autre part, notre intention n'est pas non plus d'envisager les « trois nuits » symboliques qui représentent trois morts et trois naissances, se référant respectivement, en ce qui concerne l'être humain, aux trois ordres corporel, psychique et spirituel¹ ; la raison de ce symbolisme, qui est naturellement applicable aux degrés successifs de l'initiation, est que tout changement d'état se produit à travers une phase d'obscurisation et d'« enveloppement », d'où il résulte que la « nuit » peut être considérée suivant une multiplicité de sens hiérarchisés comme les états mêmes de l'être ; mais nous n'en retiendrons présentement que les deux extrêmes. En effet, ce que nous nous proposons est de préciser quelque peu la façon dont le symbolisme des « ténèbres », dans son acception traditionnelle la plus générale, se présente sous deux sens opposés, l'un supérieur et l'autre inférieur, ainsi que la nature du rapport analogique qui existe entre ces deux sens et qui permet de résoudre leur apparente opposition.

Dans leur sens supérieur, les ténèbres représentent le non-manifesté, ainsi que nous l'avons déjà expliqué au cours de nos précédentes études ; il n'y a là aucune difficulté, et pourtant il semble que ce sens supérieur soit assez généralement ignoré ou méconnu, car il est facile de constater que, lorsqu'il est question des ténèbres, on ne pense communément qu'à leur sens inférieur ; et encore y ajoute-t-on souvent une signification « maléfique » qui ne lui est nullement inhérente essentiellement, et qui ne se justifie que dans le cas de quelques aspects secondaires et beaucoup plus particularisés. En réalité, le sens inférieur représente proprement le « chaos », c'est-à-dire l'état d'indifférenciation ou d'indistinction qui est au point de départ de la manifestation, soit dans sa totalité, soit relativement à chacun de ses états ; et ici nous voyons immédiatement apparaître l'application de l'analogie en sens inverse, car

¹ Cf. A. K. Coomaraswamy, *Notes on the Katha Upanishad*, 1^{ère} partie.

cette indifférenciation, qu'on pourrait appeler « matérielle » en langage occidental, est comme le reflet de l'indifférenciation principielle du non-manifesté, ce qui est au point le plus haut se réfléchissant au point le plus bas, comme les sommets des deux triangles opposés dans le symbole du « sceau de Salomon ». Nous aurons encore à revenir sur cette considération par la suite ; mais ce qu'il importe surtout de bien comprendre avant d'aller plus loin, c'est que cette indistinction, quand elle s'applique à la totalité de la manifestation universelle, n'est autre que celle même de *Prakriti*, en tant que celle-ci s'identifie à la *hylê* primordiale ou à la *materia prima* des anciennes doctrines cosmologiques occidentales ; en d'autres termes, c'est l'état de potentialité pure, qui n'est en quelque sorte qu'une image réfléchie, et par là même inversée, de l'état principiel des possibilités non-manifestées ; et cette distinction est particulièrement importante, car la confusion entre possibilité et potentialité est la source d'innombrables erreurs. D'autre part, lorsqu'il s'agit seulement de l'état originel d'un monde ou d'un état d'existence, l'indistinction potentielle ne peut plus être envisagée qu'en un sens relatif et déjà « spécifié », en vertu d'une certaine similitude existant entre le processus de développement de la manifestation universelle et celui de chacune de ses parties constitutives, similitude qui trouve notamment son expression dans les lois cycliques ; ceci, qui est susceptible de s'appliquer à tous les degrés, et au cas d'un être particulier comme à celui d'un domaine d'existence plus ou moins étendu, correspond à la remarque que nous avons faite plus haut au sujet d'une multiplicité de sens hiérarchisés, car il va de soi que, du fait de leur multiplicité même, ces sens ne peuvent être que relatifs.

De ce qui vient d'être dit, il résulte que le sens inférieur des ténèbres est d'ordre cosmologique, tandis que leur sens supérieur est d'ordre proprement métaphysique ; on peut aussi remarquer dès maintenant que leur relation permet de rendre compte du fait que l'origine et le développement de la manifestation peuvent être envisagés à la fois dans un sens ascendant et dans un sens descendant. S'il en est ainsi, c'est que la manifestation ne procède pas seulement de *Prakriti*, à partir de laquelle son développement tout entier est un passage graduel de la puissance à l'acte, qui peut être décrit comme un processus ascendant ; elle procède en réalité des deux pôles complémentaires de l'Être, c'est-à-dire de *Purusha* et de *Prakriti* et, par rapport à *Purusha*, son développement est un éloignement graduel du Principe, donc une véritable descente. Cette considération contient implicitement la solution de beaucoup d'antinomies apparentes, surtout en ce qui concerne les cycles cosmiques, dont la marche est, pourrait-on dire, réglée par une combinaison des tendances qui correspondent à ces deux « mouvements » opposés, ou plutôt complémentaires ; les développements auxquels ceci peut donner lieu sont d'ailleurs évidemment en dehors de notre sujet ; mais on pourra tout au moins comprendre aisément par là qu'il n'y a aucune contradiction entre l'assimilation du point de départ ou de l'état originel de la manifestation aux ténèbres dans leur sens inférieur, d'un côté, et, de l'autre, l'enseignement traditionnel concernant la spiritualité de l'« état primordial », car les deux choses ne se rapportent pas au même point de vue, mais respectivement aux deux points de vue complémentaires que nous venons de définir.

Nous avons envisagé le sens inférieur des ténèbres comme le reflet de leur sens supérieur, ce qu'il est en effet à un certain point de vue ; mais en même temps, à un autre point de vue, il en est aussi en quelque sorte l'« envers », en prenant ce mot dans l'acception où l'« envers » et l'« endroit » s'opposent comme les deux faces d'une même chose ; et ceci demande encore quelques explications. Le point de vue auquel s'applique la considération du reflet est naturellement celui de la manifestation, et de tout être situé dans le domaine de la manifestation ; mais, à l'égard du Principe, où l'origine et la fin de toutes choses se rejoignent et s'unissent, il ne saurait plus être question de reflet, puisqu'il n'y a réellement là qu'une seule et même chose, le point de départ de la manifestation étant nécessairement, aussi bien que son point d'aboutissement, dans le non-manifesté. Au point de vue du Principe en lui-même, s'il est encore permis d'employer dans ce cas une telle façon de parler, on ne peut même pas distinguer deux aspects de cette chose unique, puisqu'une telle distinction ne se pose et n'est valable que par rapport à la manifestation ; mais, si le Principe est considéré dans sa relation à la manifestation, on pourra distinguer comme deux faces, correspondant à la sortie du non-manifesté et au retour au non-manifesté.

Puisque le retour au non-manifesté est le terme final de la manifestation, on peut dire que c'est lorsqu'il est vu de ce côté que le non-manifesté apparaît proprement comme les ténèbres au sens supérieur, tandis que, vu du côté du point de départ de la manifestation, il apparaît au contraire comme les ténèbres au sens inférieur ; et, suivant le sens dans lequel s'accomplit le « mouvement » de celui-ci vers celui-là, on pourrait dire aussi que la face supérieure est tournée vers le Principe, tandis que la face inférieure est tournée vers la manifestation, quoique cette image des deux faces paraisse impliquer une sorte de symétrie qui, entre le Principe et la manifestation, ne saurait exister véritablement, et que d'ailleurs, dans le Principe même, il ne puisse évidemment plus y avoir aucune distinction de supérieur et d'inférieur. Le point de vue du reflet est illusoire par rapport à celui-là, comme le reflet même l'est aussi par rapport à ce qui est reflété ; ce point de vue des deux faces correspond donc à un degré plus profond de réalité, bien que pourtant lui-même soit encore illusoire à un autre niveau, puisqu'il disparaît à son tour quand le Principe est envisagé en lui-même et non plus par rapport à la manifestation.

Le point de vue que nous venons d'exposer en dernier lieu sera peut-être rendu plus clair si l'on considère ce qui y correspond, à l'intérieur même de la manifestation, dans le passage d'un état à un autre : ce passage est en lui-même un point unique, mais il peut naturellement être envisagé de l'un et de l'autre des deux états entre lesquels il est situé et dont il est la limite commune. Ici encore, on retrouve donc la considération des deux faces : ce passage est une mort par rapport à l'un des deux états, tandis qu'il est une naissance par rapport à l'autre ; mais cette mort et cette naissance coïncident en réalité, et leur distinction n'existe qu'à l'égard des deux états, dont l'un a sa fin et l'autre son origine en ce même point. L'analogie est évidente avec ce qui, dans les considérations précédentes, concernait, non deux états particuliers de manifestation, mais la manifestation totale elle-même et le Principe, ou plus précisément le passage de l'un à l'autre ; il convient d'ailleurs d'ajouter que, là encore, le sens inverse de l'analogie trouve son application, car, d'un côté, la

naissance à la manifestation est comme une mort au Principe, et de l'autre, inversement, la mort à la manifestation est une naissance, ou plutôt une « renaissance » au Principe, de sorte que l'origine et la fin se trouvent inversées suivant qu'on les envisage par rapport au Principe ou par rapport à la manifestation ; ceci, bien entendu, toujours dans la relation de l'un à l'autre, car, dans l'immutabilité du Principe même, il n'y a assurément ni naissance ni mort, ni origine ni fin, mais c'est lui-même qui est l'origine première et la fin dernière de toutes choses, sans que d'ailleurs il y ait entre cette origine et cette fin une distinction quelconque dans la réalité absolue.

Si nous en venons maintenant à considérer le cas de l'être humain, nous pouvons nous demander ce qui, pour lui, correspond aux deux « nuits » entre lesquelles se déploie comme nous l'avons vu, toute la manifestation universelle ; et, pour ce qui est des ténèbres supérieures, il n'y a là encore aucune difficulté, car qu'il s'agisse d'un être particulier ou de l'ensemble des êtres, elles ne peuvent jamais représenter autre chose que le retour au non-manifesté ; ce sens, en raison même de son caractère proprement métaphysique, demeure inchangé dans toutes les applications qu'il lui est possible de faire de ce symbolisme. Par contre, en ce qui concerne les ténèbres inférieures, il est évident qu'elles ne peuvent plus être prises ici qu'en un sens relatif, car le point de départ de la manifestation humaine ne coïncide pas avec celui de la manifestation universelle, mais occupe à l'intérieur de celle-ci un certain niveau déterminé ; ce qui y apparaît comme « chaos » ou comme potentialité ne peut donc l'être que relativement, et possède déjà en fait un certain degré de différenciation et de « qualification » ; ce n'est plus la *materia prima*, mais c'est, si l'on veut, une *materia secunda*, qui joue un rôle analogue pour le niveau d'existence envisagé. Il va de soi, d'ailleurs, que ces remarques ne s'appliquent pas seulement au cas d'un être, mais aussi à celui d'un monde ; ce serait une erreur de penser que la potentialité pure et simple peut se trouver à l'origine de notre monde, qui n'est qu'un degré d'existence parmi les autres ; l'*âkasha*, malgré son état d'indifférenciation, n'est pourtant pas dépourvu de toute qualité et il est déjà « spécifié » en vue de la production de la seule manifestation corporelle ; il ne saurait donc aucunement être confondu avec *Prakriti*, qui, étant absolument indifférenciée, contient par là même en elle la potentialité de toute manifestation.

Il résulte de là que, à ce qui représente les ténèbres inférieures dans l'être humain, on ne pourra appliquer, par rapport aux ténèbres supérieures, que l'image du reflet, à l'exclusion de celle des deux faces ; en effet, tout niveau d'existence peut être pris comme un plan de réflexion, et ce n'est d'ailleurs que parce que le Principe s'y reflète d'une certaine façon qu'il possède quelque réalité, celle dont il est susceptible dans son ordre propre ; mais, d'autre part, si l'on passait à l'autre face des ténèbres inférieures, ce n'est pas dans le Principe ou dans le non-manifesté que l'on se trouverait en pareil cas, mais seulement dans un état « pré-humain » qui n'est qu'un autre état de manifestation. Ici, nous sommes donc ramené à ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du passage d'un état à un autre : d'un côté, c'est la naissance à l'état humain, et, de l'autre, c'est la mort à l'état « pré-humain » ; ou, en d'autres termes, c'est le point qui, suivant le côté dont on l'envisage, apparaît comme

le point d'aboutissement d'un état et comme le point de départ de l'autre. Maintenant, si les ténèbres inférieures sont prises en ce sens, on pourrait se demander pourquoi on ne considère pas simplement, d'une façon symétrique, les ténèbres supérieures comme représentant la mort à l'état humain, ou le terme de cet état, qui ne coïncide pas forcément avec un retour au non-manifesté, mais qui peut n'être encore que le passage à un autre état de manifestation ; en fait, le symbolisme de la nuit s'applique bien, comme nous l'avons dit, à tout changement d'état quel qu'il soit ; mais, outre qu'il ne pourrait s'agir en ce cas que d'une « supériorité » très relative, le commencement et la fin d'un état n'étant que deux points situés à des niveaux consécutifs séparés par une distance infinitésimale suivant « l'axe » de l'être, ce n'est pas là ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons. En effet, ce qu'il faut considérer essentiellement, c'est l'être humain tel qu'il est actuellement constitué dans son intégralité, et avec toutes les possibilités qu'il porte en lui ; or, parmi ces possibilités, il y a celle d'atteindre directement le non-manifesté, auquel il touche déjà, si l'on peut dire, par sa partie supérieure, qui, bien que n'étant pas elle-même proprement humaine, est cependant ce qui le fait exister en tant qu'humain, puisqu'elle est le centre même de son individualité ; et, dans la condition de l'homme ordinaire, ce contact avec le non-manifesté apparaît dans l'état de sommeil profond. Il doit d'ailleurs être bien entendu que ce n'est point là un « privilège » de l'état humain, et que, si l'on considérait de même n'importe quel autre état, on y trouverait toujours cette même possibilité de retour direct au non-manifesté, sans passage à travers d'autres états de manifestation, car l'existence dans un état quelconque n'est possible que du fait qu'*Âtmâ* réside au centre de cet état, qui sans cela s'évanouirait comme un pur néant ; c'est pourquoi, en principe tout au moins, tout état peut être pris également comme point de départ ou comme « support » de la réalisation spirituelle, car, dans l'ordre universel ou métaphysique, tous contiennent en eux les mêmes virtualités.

Dès lors qu'on se place au point de vue de la constitution de l'être humain, les ténèbres inférieures devront y apparaître plutôt sous l'aspect d'une modalité de cet être que sous celui d'un premier « moment » de son existence ; mais les deux choses se rejoignent d'ailleurs en un certain sens, car ce dont il s'agit est toujours le point de départ du développement de l'individu, développement aux différentes phases duquel correspondent ses diverses modalités, entre lesquelles s'établit par là même une certaine hiérarchie ; c'est donc ce qu'on peut appeler une potentialité relative, à partir de laquelle s'effectuera le développement intégral de la manifestation individuelle. À cet égard, ce qui représente les ténèbres inférieures ne peut être que la partie la plus grossière de l'individualité humaine, la plus « tamasique » en quelque sorte, mais dans laquelle cette individualité tout entière se trouve pourtant enveloppée comme un germe ou un embryon ; en d'autres termes, ce ne sera rien d'autre que la modalité corporelle elle-même. Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner que ce soit le corps qui corresponde ainsi au reflet du non-manifesté dans l'être humain, car, ici encore, la considération du sens inverse de l'analogie permet de résoudre immédiatement toutes les difficultés apparentes : le point le plus haut, comme nous l'avons déjà dit, a nécessairement son reflet au point le plus bas ; et c'est ainsi que, par exemple, l'immutabilité principielle a, dans notre monde, son image inversée dans l'immobilité

du minéral. On pourrait dire, d'une façon générale, que les propriétés de l'ordre spirituel trouvent leur expression, mais « retournée » en quelque sorte et comme « négative », dans ce qu'il y a de plus corporel ; et ce n'est là, au fond, que l'application à ce monde de ce que nous avons expliqué précédemment quant au rapport inverse de l'état de potentialité à l'état principal de non-manifestation. En vertu de la même analogie, l'état de veille, qui est celui où la conscience de l'individu est « centrée » dans la modalité corporelle, est spirituellement un état de sommeil et inversement ; cette considération du sommeil permet d'ailleurs encore de mieux comprendre que le corporel et le spirituel apparaissent respectivement comme « nuit » au regard l'un de l'autre, bien qu'il soit naturellement illusoire de les envisager symétriquement comme deux pôles de l'être, ne serait-ce que parce que le corps, en réalité, n'est point une *materia prima*, mais un simple « substitut » de celle-ci relativement à un état déterminé, tandis que l'esprit ne cesse jamais d'être un principe universel et ne se situe à aucun niveau relatif. C'est en tenant compte de ces réserves, et en parlant conformément aux apparences inhérentes à un certain niveau d'existence, qu'on peut parler d'un « sommeil de l'esprit » correspondant à la veille corporelle ; l'« impénétrabilité » des corps, si étrange que cela puisse sembler, n'est elle-même qu'une expression de ce « sommeil », et, du reste, toutes leurs propriétés caractéristiques pourraient également s'interpréter suivant ce point de vue analogique.

Sous le rapport de la réalisation, ce qu'il y a surtout à retenir de ces considérations, c'est que, si elle s'accomplit à partir de l'état humain, c'est le corps même qui doit lui servir de base et de point de départ ; c'est lui qui en est le « support » normal, contrairement à certains préjugés courants en Occident et suivant lesquels on voudrait ne voir en lui qu'un obstacle ou le traiter en « quantité négligeable » ; l'application au rôle qu'un élément d'ordre corporel joue dans tous les rites, en tant que moyens ou auxiliaires de la réalisation, est trop évidente pour qu'il soit besoin d'y insister. Par ailleurs, il y aurait assurément à tirer de tout cela bien d'autres conséquences que nous ne pouvons développer présentement ; on peut notamment entrevoir par là la possibilité de certaines transpositions et « transmutations » fort inattendues pour qui n'y a jamais songé ; mais, bien entendu, ce n'est pas en concevant le corps suivant les théories « mécanistes » et « physico-chimiques » des modernes qu'il sera jamais possible d'y comprendre quoi que ce soit².

² Dans la tradition islamique, les deux « nuits » dont nous avons parlé sont représentées respectivement par *laylatul-qadr* et *laylatul-mirâj*, correspondant à un double mouvement « descendant » et « ascendant » : la seconde est l'ascension nocturne du Prophète, c'est-à-dire un retour au Principe à travers les différents « ciels » qui sont les états supérieurs de l'être ; quant à la première, c'est la nuit où s'accomplit la descente du *Qorân*, et cette « nuit », suivant le commentaire de Mohyiddin ibn Arabi, s'identifie au corps même du Prophète. Ce qui est particulièrement à remarquer ici, c'est que la « révélation » est reçue, non dans le mental, mais dans le corps de l'être qui est « missionné » pour exprimer le Principe : *Et Verbum caro factum est*, dit aussi l'Évangile (*caro* et non pas *mens*), et c'est là, très exactement, une autre expression, sous la forme propre à la tradition chrétienne, de ce que représente *laylatul-qadr* dans la tradition islamique.

XXIX

Réalisation ascendante et descendante

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier 1939.

Dans la réalisation totale de l'être, il y a lieu d'envisager l'union de deux aspects qui correspondent en quelque sorte à deux phases de celle-ci, l'une « ascendante » et l'autre « descendante ». La considération de la première phase dans laquelle l'être, parti d'un certain état de manifestation, s'élève jusqu'à l'identification avec son principe non-manifesté, ne peut soulever aucune difficulté, puisque c'est là ce qui, partout et toujours, est expressément indiqué comme le processus et le but essentiel de toute initiation, celle-ci aboutissant à la « sortie du cosmos », comme nous l'avons expliqué dans de précédents articles, et, par suite, à la libération des conditions limitatives de tout état particulier d'existence. Par contre, pour ce qui est de la seconde phase, celle de « redescente » dans le manifesté, il semble qu'il n'en soit parlé que plus rarement et, dans bien des cas, d'une façon moins explicite, parfois même, pourrait-on dire, avec une certaine réserve ou une certaine hésitation, que les explications que nous nous proposons de donner ici permettront d'ailleurs de comprendre ; c'est sans doute pourquoi elle donne lieu facilement à des malentendus, soit que l'on regarde à tort cette façon d'envisager les choses comme plus ou moins exceptionnelle, soit qu'on se méprenne sur le véritable caractère de la « redescente » dont il s'agit.

Nous considérerons tout d'abord ce qu'on pourrait appeler la question de principe, c'est-à-dire la raison même pour laquelle toute doctrine traditionnelle, pourvu qu'elle se présente sous une forme vraiment complète, ne peut pas, en réalité, envisager les choses autrement ; et cette raison pourra être comprise sans difficultés si l'on se reporte à l'enseignement du *Vêdânta* sur les quatre états d'*Âtmâ*, tels qu'ils sont décrits notamment dans la *Mândûkya Upanishad*¹. En effet, il n'y a pas seulement les trois états qui sont représentés dans l'être humain par la veille, le rêve et le sommeil profond, et qui correspondent respectivement à la manifestation corporelle, à la manifestation subtile et au non-manifesté ; mais, au-delà de ces trois états, donc au-delà du non-manifesté lui-même, il en est un quatrième, qui peut être dit « ni manifesté ni non-manifesté », puisqu'il est le principe de l'un et de l'autre, mais qui aussi, par là même, comprend à la fois le manifesté et le non-manifesté. Or, bien que l'être atteigne réellement son propre « Soi » dans le troisième état, celui du

¹ Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XII à XVII.

non manifesté, ce n'est cependant pas celui-ci qui est le terme ultime, mais le quatrième, en lequel seul est pleinement réalisée l'« Identité Suprême », car *Brahma* est à la fois « être et non-être » (*sadasat*), « manifesté et non-manifesté » (*vyaktâvyakta*), « son et silence » (*shabdâshabda*), sans quoi il ne serait pas véritablement la Totalité absolue ; et, si la réalisation s'arrêtait au troisième état, elle n'impliquerait que le second des deux aspects, celui que le langage ne peut exprimer que sous une forme négative. Ainsi, comme le dit M. Ananda K. Coomaraswamy dans une récente étude², « il faut être passé au-delà du manifesté (ce qui est représenté par le passage « au-delà du Soleil ») pour atteindre le non-manifesté (l'« obscurité » entendue en son sens supérieur), mais la fin dernière est encore au-delà du non-manifesté ; le terme de la voie n'est pas atteint tant qu'Âtmâ n'est pas connu à la fois comme manifesté et non-manifesté » ; il faut donc, pour y parvenir, passer encore « au-delà de l'obscurité », ou, comme l'expriment certains textes, « voir l'autre face de l'obscurité ». Autrement, Âtmâ peut « briller » en soi-même, mais ne « rayonne » pas ; il est identique à *Brahma*, mais dans une seule nature, non dans la double nature qui est comprise en Son unique essence³.

Ici, il est nécessaire de prévenir une objection possible : on pourrait, en effet, faire remarquer qu'il n'y a aucune commune mesure entre le manifesté et le non-manifesté, de telle sorte que le premier est comme nul vis-à-vis du second, et, en outre, que le non-manifesté, étant déjà en lui-même le principe du manifesté, doit dès lors le contenir d'une certaine façon. Tout cela est parfaitement vrai, certes, mais il ne l'est pas moins que le manifesté et le non-manifesté, tant qu'on les envisage ainsi, apparaissent encore en un sens comme deux termes entre lesquels il existe une opposition ; et cette opposition, même si elle n'est qu'illusoire (comme d'ailleurs toute opposition l'est au fond), n'en doit pas moins être finalement résolue ; or elle ne peut l'être qu'en passant au-delà de l'un et de l'autre de ses deux termes. D'autre part, si le manifesté ne peut pas être dit réel au sens absolu de ce mot, il n'en possède pas moins en lui-même une certaine réalité, relative et contingente sans doute, mais qui est pourtant une réalité à quelque degré, puisqu'il n'est pas un pur néant, et qu'il serait même inconcevable qu'il le fût, car cela l'exclurait de la Possibilité universelle. On ne peut donc pas dire, en définitive, que le manifesté soit strictement négligeable, bien qu'il paraisse tel au regard du non-manifesté, et que ce soit peut-être même là une des raisons pour lesquelles ce qui s'y rapporte, dans la réalisation, peut se trouver parfois moins en évidence et comme rejeté dans l'ombre. Enfin, si le manifesté est compris en principe dans le non-manifesté, c'est en tant qu'ensemble des possibilités de manifestation, mais non pas en tant que manifesté effectivement ; pour qu'il soit compris aussi sous ce dernier rapport, il faut remonter, comme nous l'avons dit, au principe commun du manifesté et du non-manifesté, qui est vraiment le Principe suprême dont tout procède et en lequel tout est contenu ; et il faut qu'il en soit ainsi, comme on le verra mieux encore par la suite, pour qu'il y ait réalisation pleine et totale de l'« Homme universel ».

² *Notes on the Katha Upanishad*, 3^{ème} partie.

³ Cf. *Brihad Âranyaka Upanishad*, II, 3.

Maintenant, une autre question se pose : d'après ce que nous venons de dire, il s'agit là d'étapes différentes dans le parcours d'une seule et même voie, ou, plus exactement, d'une étape et du terme final de cette voie, et il est bien évident qu'il doit en être ainsi en effet, puisque c'est la réalisation qui se continue par là jusqu'à son achèvement ultime ; mais alors comment peut-on parler en cela, comme nous le faisons tout d'abord, d'une phase « ascendante » et d'une phase « descendante » ? Il va de soi que, si ces deux représentations sont légitimes l'une et l'autre, elles doivent, pour n'être pas contradictoires, se rapporter à des points de vue différents ; mais, avant de voir comment elles peuvent effectivement se concilier, nous pouvons déjà remarquer que, en tout cas, cette conciliation n'est possible qu'à la condition que la « redescente » ne soit aucunement conçue comme une sorte de « régression » ou de « retour en arrière », ce qui, du reste, serait incompatible aussi avec le fait que tout ce qui est acquis par l'être au cours de la réalisation initiatique l'est d'une façon permanente et définitive. Il n'y a donc là rien de comparable à ce qui se produit dans le cas des « états mystiques » passagers, tels que l'« extase », après lesquels l'être se retrouve purement et simplement dans l'existence humaine terrestre, avec toutes les limitations individuelles qui la conditionnent, ne gardant de ces états, dans sa conscience actuelle, qu'un reflet indirect et toujours plus ou moins imparfait⁴. Il est à peine besoin de dire que la « redescente » en question n'est pas davantage assimilable à ce qui est désigné comme la « descente aux Enfers » ; celle-ci prend place, comme on le sait, préalablement au début même du processus initiatique proprement dit, et, en épuisant certaines possibilités inférieures de l'être, elle joue un rôle « purificateur » qui n'aurait manifestement plus aucune raison d'être par la suite, et surtout au niveau auquel se réfère ce dont il s'agit présentement. Ajoutons encore, pour ne passer sous silence aucune des équivoques possibles, qu'il n'y a là absolument rien de commun avec ce qu'on pourrait appeler une « réalisation à rebours », qui n'aurait de sens que si elle prenait cette direction « descendante » à partir même de l'état humain, mais dont le sens, alors, serait proprement « infernal » ou « satanique », et qui, par conséquent, ne pourrait relever que du domaine de la « contre-initiation »⁵.

Cela dit, il devient facile de comprendre que le point de vue où la réalisation tout entière apparaît comme le parcours d'une voie en quelque sorte « rectiligne » est celui de l'être même qui l'accomplit, puisque, pour cet être, il ne saurait jamais être question de revenir en arrière et de rentrer dans les conditions de quelque un des états qu'il a déjà dépassés. Quand au point de vue où cette même réalisation prend l'aspect des deux phases « ascendante » et « descendante », il n'est en somme que celui sous

⁴ Il convient d'ajouter, à ce propos, que quelque chose de semblable peut aussi avoir lieu dans un autre cas que celui des « états mystiques », cas qui est celui d'une réalisation métaphysique véritable, mais demeurée incomplète et encore virtuelle ; la vie de Plotin en offre un exemple qui est sans doute le plus connu. Il s'agit alors, dans le langage du *taṣawwuf* islamique, d'un *hâl* ou état transitoire qui n'a pas pu être fixé et transformé en *maqâm*, c'est-à-dire en « station » permanente, acquise une fois pour toutes, quel que soit d'ailleurs le degré de réalisation auquel elle correspond.

⁵ Le parcours d'une telle voie « descendante », avec toutes les conséquences qu'il implique, ne peut même être envisagé effectivement, dans toute la mesure où il est possible, que dans le cas extrême des *awliyâ es-Shaytân* (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, p. 186).

lequel elle peut apparaître aux autres êtres, qui l'envisagent en demeurant eux-mêmes enfermés dans les conditions du monde manifesté ; mais on peut encore se demander comment un mouvement continu peut revêtir ainsi, ne fût-ce qu'extérieurement, l'apparence d'un ensemble de deux mouvements se succédant dans des directions opposées. Or, il existe une représentation géométrique qui permet de s'en faire une idée aussi claire que possible : si l'on considère un cercle placé verticalement, le parcours d'une des moitiés de la circonférence sera « ascendant », et celui de l'autre moitié sera « descendant », sans pourtant que le mouvement cesse jamais d'être continu ; de plus, il n'y a dans le cours de ce mouvement aucun « retour en arrière », puisqu'il ne repasse pas par la partie de la circonférence qui a été déjà parcourue. Il y a là un cycle complet, mais, si l'on se souvient qu'il ne saurait exister de cycles réellement fermés, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, on se rend compte par là même que ce n'est qu'en apparence que le point d'aboutissement coïncide avec le point de départ ou, en d'autres termes, que l'être revient à l'état manifesté dont il était parti (apparence qui existe pour les autres, mais qui n'est point la « réalité » de cet être) ; et, d'autre part, cette considération du cycle est ici d'autant plus naturelle que ce dont il s'agit a sa correspondance « macrocosmique » exacte dans les deux phases d'« aspir » et d'« expir » de la manifestation universelle. Enfin, on peut remarquer qu'une ligne droite est la « limite », au sens mathématique de ce mot, d'une circonférence qui croît indéfiniment ; la distance parcourue dans la réalisation (ou plutôt ce qui est figuré par une distance quand on emploie le symbolisme spatial) étant véritablement au-delà de toute mesure assignable, il n'y a en réalité aucune différence entre le parcours de la circonférence dont nous venons de parler et celui d'un axe qui demeure toujours vertical dans toutes ses parties successives, ce qui achève de réconcilier les représentations correspondant respectivement aux deux points de vue « intérieur » et « extérieur » que nous avons distingués.

Nous pensons qu'on peut dès maintenant, par ces diverses considérations, comprendre suffisamment le vrai caractère de la phase « descendante » ou apparemment telle ; mais il reste encore à se demander ce que peut être, sous le rapport de la hiérarchie initiatique, la différence entre la réalisation arrêtée à la phase « ascendante » et celle qui comprend en outre la phase « descendante », et c'est là surtout ce que nous aurons à examiner plus particulièrement par la suite.

Tandis que l'être qui demeure dans le non-manifesté a accompli la réalisation uniquement « pour soi-même », celui qui « redescend » ensuite, au sens que nous avons précisé précédemment, a dès lors, par rapport à la manifestation, un rôle qu'exprime le symbolisme du « rayonnement » solaire par lequel toutes choses sont illuminées. Dans le premier cas, comme nous l'avons déjà dit, *Âtmâ* « brille » sans « rayonner » ; mais il faut cependant dissiper ici encore une équivoque : on parle trop fréquemment, à cet égard, d'une réalisation « égoïste », ce qui est un véritable non-sens, puisqu'il n'y a plus d'*ego*, c'est-à-dire d'individualité, les limitations qui constituent celle-ci comme telle ayant été nécessairement abolies, et de façon définitive, pour que l'être puisse « s'établir » dans le non-manifesté. Une telle méprise implique évidemment une confusion grossière entre le « Soi » et le « moi » ;

nous avons dit que cet être a réalisé « pour soi-même », et non pas « pour lui-même », et c'est là, non pas une simple question de langage, mais une distinction tout à fait essentielle quant au fond même de ce dont il s'agit. Cette remarque faite, il n'en reste pas moins, entre les deux cas, une différence dont la véritable portée peut être mieux comprise en se référant à la façon dont diverses traditions envisagent les états qui y correspondent, car même si la réalisation « descendante », en tant que phase du processus initiatique, n'est généralement indiquée que d'une façon plus ou moins enveloppée, on peut cependant trouver facilement des exemples qui la supposent très nettement et sans aucun doute possible.

Pour prendre tout d'abord l'exemple qui est peut-être le plus connu, sinon le mieux compris habituellement, la différence dont il s'agit est, en somme, celle qui existe entre le *Pratyêka-Buddha* et le *Bodhisattwa*⁶ ; et il est particulièrement important à cet égard, de remarquer que la voie qui a pour terme le premier de ces deux états est désignée comme une « petite voie » ou, si l'on veut, une « moindre voie » (*hînayâna*), ce qui implique qu'elle n'est pas exempte d'un certain caractère restrictif, tandis que c'est celle qui conduit au second qui est considérée comme étant véritablement la « grande voie » (*mahâyâna*), donc celle qui est complète et parfaite sous tous les rapports. Ceci permet de répondre à l'objection qui pourrait être tirée du fait que, d'une façon générale, l'état de *Buddha* est regardé comme supérieur à celui de *Bodhisattwa* ; dans le cas du *Pratyêka-Buddha*, cette supériorité ne peut être qu'apparente, et elle est due surtout au caractère d'« impassibilité » que, apparemment aussi, n'a pas le *Bodhisattwa* ; nous disons apparemment, parce qu'il faut distinguer en cela entre la « réalité » de l'être et le rôle qu'il a à jouer par rapport au monde manifesté, ou, en d'autres termes, entre ce qu'il est en soi et ce qu'il paraît être pour les êtres ordinaires ; nous retrouverons d'ailleurs la même distinction à faire dans des cas appartenant à d'autres traditions. Il est vrai que, exotériquement, le *Bodhisattwa* est représenté comme ayant encore une dernière étape à franchir pour atteindre l'état de *Buddha* parfait ; mais, si nous disons exotériquement, c'est que, précisément, cela correspond à la façon dont les choses apparaissent quand elles sont envisagées de l'extérieur ; et il faut qu'il en soit ainsi pour que le *Bodhisattwa* puisse remplir sa fonction, en tant que celle-ci est de montrer la voie aux autres êtres : il est « celui qui est allé ainsi » (*tathâ-gata*), et ainsi doivent aller ceux qui peuvent parvenir comme lui au but suprême ; il faut donc que l'existence même dans laquelle il accomplit sa « mission », pour être véritablement « exemplaire », se présente en quelque sorte comme une récapitulation de la voie. Quant à prétendre qu'il s'agit là réellement d'un état encore imparfait ou d'un moindre degré de réalisation, cela équivaut à perdre entièrement de vue le côté « transcendant » de l'être du *Bodhisattwa* ; ce qui est peut-être conforme à certaines interprétations « rationnelles » courantes, mais rend parfaitement incompréhensible tout le symbolisme concernant la vie du *Bodhisattwa* et qui lui confère, depuis son début même, un caractère proprement « avatârique », c'est-à-dire la montre effectivement comme une

⁶ Le cas du *Pratyêka-Buddha* est un de ceux auxquels les interprètes occidentaux appliquent le plus volontiers ce terme d'« égoïsme » dont nous venons de signaler l'absurdité.

« descente » (c'est le sens propre du mot *avatâra*) par laquelle un principe, ou un être qui représente celui-ci parce qu'il lui est identifié, est manifesté dans le monde extérieur, ce qui, évidemment, ne saurait en aucune façon altérer l'immutabilité du principe comme tel⁷.

Dans la tradition islamique, ce que nous venons de dire a son équivalent dans une très large mesure, et en tenant compte de la différence des points de vue qui sont naturellement propres à chacune des diverses formes traditionnelles : cet équivalent se trouve dans la distinction qui est faite entre le cas du *walî* et celui du *nabî*. Un être peut n'être *walî* que « pour soi », s'il est permis de s'exprimer ainsi, sans en manifester quoi que ce soit à l'extérieur ; au contraire, un *nabî* n'est tel que parce qu'il a une fonction à remplir à l'égard des autres êtres ; et, à plus forte raison, la même chose est vraie du *rasûl*, qui est aussi *nabî*, mais dont la fonction revêt un caractère d'universalité, tandis que celle du simple *nabî* peut être plus ou moins limitée quant à son étendue et quant à son but propre⁸. Il pourrait même sembler qu'il ne doive pas y avoir ici l'ambiguïté apparente que nous avons vue tout à l'heure à propos du *Bodhisattwa*, puisque la supériorité du *nabî* par rapport au *walî* est généralement admise et même regardée comme évidente ; et pourtant il a été parfois soutenu aussi que la « station » (*maqâm*) du *walî* est, en elle-même, plus élevée que celle du *nabî*, parce qu'elle implique essentiellement un état de « proximité » divine, tandis que le *nabî*, par sa fonction même, est nécessairement tourné vers la création ; mais, là encore, c'est ne voir qu'une des deux faces de la réalité, la face extérieure, et ne pas comprendre qu'elle représente un aspect qui s'ajoute à l'autre sans aucunement le détruire ni même l'affecter véritablement⁹. En effet, la condition du *nabî* implique tout d'abord en elle-même celle du *walî*, mais elle est en même temps quelque chose de plus ; il y a donc, dans le cas du *walî*, une sorte de « manque » sous un certain rapport, non pas quant à sa nature intime, mais quant à ce qu'on pourrait appeler son degré d'universalisation, « manque » qui correspond à ce que nous avons dit de l'être qui s'arrête au stade du non-manifesté sans « redescendre » vers la manifestation ; et l'universalité atteint sa plénitude effective dans le *rasûl*, qui ainsi est véritablement et totalement l'« Homme universel ».

⁷ On pourrait encore dire qu'un tel être, chargé de toutes les influences spirituelles inhérentes à son état transcendant, devient le « véhicule » par lequel ces influences sont dirigées vers notre monde ; cette « descente » des influences spirituelles est indiquée assez explicitement par le nom d'*Avalokitêshwara*, et elle est aussi une des significations principales « bénéfiques » du triangle inversé. – Ajoutons que c'est précisément avec cette signification que le triangle inversé est pris comme symbole des plus hauts grades de la Maçonnerie écossaise ; dans celle-ci, d'ailleurs, le 30^{ème} degré étant regardé comme *nec plus ultra*, doit logiquement marquer par là même le terme de la « montée », de sorte que les degrés suivants ne peuvent plus se référer proprement qu'à une « redescente », par laquelle sont apportées à toute l'organisation initiatique les influences destinées à la « vivifier » ; et les couleurs correspondantes, qui sont respectivement le noir et le blanc, sont encore très significatives sous le même rapport.

⁸ Le *rasûl* manifeste l'attribut divin d'*Er-Rahmân* dans tous les mondes (*rahmatan lil-âlamîn*), et non pas seulement dans un certain domaine particulier. – On peut remarquer que, par ailleurs, la désignation du *Bodhisattwa* comme « Seigneur de compassion » se rapporte aussi à un rôle similaire, la « compassion » étendue à tous les êtres n'étant au fond qu'une autre expression de l'attribut de *rahmah*.

⁹ Nous renverrons ici à ce qui a été dit sur la notion du *barzakh*, et qui permet de comprendre sans peine comment doivent être entendues ces deux faces de la réalité ; la face intérieure est tournée vers *El-Haqq*, et la face extérieure vers *el-Khalq* ; et l'être dont la fonction est de la nature du *barzakh* doit nécessairement unir en lui ces deux aspects, établissant ainsi un « pont » ou un « canal » par lequel les influences divines se communiquent à la création.

On voit nettement, dans des cas tels que ceux que nous venons de citer, que l'être qui « redescend » a, vis-à-vis de la manifestation, une fonction dont le caractère en quelque sorte exceptionnel montre bien qu'il ne s'y retrouve nullement dans une condition comparable à celle des êtres ordinaires ; aussi ces cas sont-ils ceux d'êtres qu'on peut dire « missionnés » au vrai sens de ce mot. En un certain sens, on peut dire aussi que tout être manifesté a sa « mission », si l'on entend simplement par là qu'il doit occuper sa place propre dans le monde et qu'il est ainsi un élément nécessaire de l'ensemble dont il fait partie ; mais il va de soi que ce n'est pas de cette façon que nous l'entendons ici, et qu'il s'agit d'une « mission » d'une tout autre portée, procédant directement d'un ordre transcendant et principiel et exprimant dans le monde manifesté quelque chose de cet ordre même. Comme la « redescente » présuppose la « montée » préalable, une telle « mission » présuppose nécessairement la parfaite réalisation intérieure ; il n'est pas inutile d'y insister, surtout à une époque où tant de gens s'imaginent trop facilement avoir des « missions » plus ou moins extraordinaires, qui faute de cette condition essentielle, ne peuvent être que de pures illusions.

Nous devons encore, après toutes les considérations que nous avons exposées jusqu'ici, insister sur un aspect de la « redescente » qui nous paraît expliquer, dans bien des cas, le fait que ce sujet est passé sous silence ou entouré de réticences, comme s'il y avait là quelque chose dont on répugne à parler nettement : il s'agit de ce qu'on pourrait appeler son aspect « sacrificiel ». Il doit être bien entendu, avant tout, que, si nous employons ici le mot de « sacrifice », ce n'est point dans le sens simplement « moral » qu'on lui donne vulgairement, et qui n'est qu'un des exemples de la dégénérescence du langage moderne, qui amoindrit et dénature toutes choses pour les abaisser à un niveau purement humain et les faire rentrer dans les cadres conventionnels de la « vie ordinaire ». Au contraire, nous prenons ce mot dans son sens véritable et originel, avec tout ce que celui-ci comporte d'effectif et même d'essentiellement « technique » ; il va de soi, en effet, que le rôle d'êtres tels que ceux dont il s'agit dans les cas que nous avons cités précédemment ne saurait avoir rien de commun avec l'« altruisme », l'« humanitarisme », la « philanthropie » et autres platitudes « idéales » célébrées par les moralistes, et qui non seulement sont trop évidemment dépourvues de tout caractère transcendant ou supra-humain, mais sont même parfaitement à la portée du premier profane venu¹⁰.

L'être ayant réalisé son identité avec *Âtmâ*, et sa « redescente » dans la manifestation, ou ce qui apparaît comme tel au point de vue de celle-ci, n'étant effectivement que la pleine universalisation de cette identité même, cet être n'est alors autre que « l'*Âtmâ* incorporé dans les mondes », ce qui revient à dire que la

¹⁰ Nous tenons à préciser que ce que nous disons ici vise le point de vue spécifiquement moderne de la « morale laïque » ; même lorsque celle-ci ne fait en quelque sorte, comme il arrive souvent en dépit de ses prétentions, que « démarquer » des préceptes empruntés à la religion, elle les vide de toute signification réelle, en écartant tous les éléments qui permettaient de les relier à un ordre supérieur et, au-delà de l'exotérisme simplement littéral, de les transposer comme signes de vérités principielles ; et parfois même, tout en paraissant garder ce qu'on pourrait appeler la « matérialité » de ces préceptes, cette morale, par l'interprétation qu'elle en donne, va jusqu'à les « retourner » véritablement dans un sens antitraditionnel.

« redescende » n'est en réalité, pour lui, rien de différent du processus même de la manifestation universelle. Or, précisément, ce processus est souvent décrit traditionnellement comme un « sacrifice » : dans le symbole védique, c'est le sacrifice du *Mahâ-Purusha*, c'est-à-dire de l'« Homme universel », auquel, suivant ce que nous avons déjà dit, l'être dont il s'agit est effectivement identique ; et non seulement ce sacrifice primordial doit être entendu au sens strictement rituel, et non dans une acception plus ou moins vaguement « métaphorique », mais il est essentiellement le prototype même de tout rite sacrificiel¹¹.

Le « missionné », au sens où nous avons pris ce mot précédemment, est donc littéralement une « victime » ; il est d'ailleurs bien entendu que ceci n'implique nullement, d'une façon générale, que sa vie doive se terminer par une mort violente, puisque, en réalité, c'est cette vie même, dans tout son ensemble, qui est déjà la conséquence du sacrifice¹². On pourra remarquer immédiatement que c'est là que réside l'explication profonde des hésitations et des « tentations » qui, dans tous les récits traditionnels, et quelle que soit la forme plus spéciale qu'elles revêtent suivant les cas, sont attribuées aux Prophètes, et même aux *Avatâras*, lorsqu'ils se trouvent en quelque sorte mis en présence de la « mission » qu'ils ont à accomplir. Ces hésitations, au fond, ne sont autres que celles d'*Agni* à accepter de devenir le conducteur du « chariot cosmique »¹³, ainsi que le dit M. Coomaraswamy dans l'étude que nous avons déjà citée, rattachant ainsi tous ces cas à celui de l'« *Avatâra* éternel », avec lequel ils ne font qu'un dans leur « vérité » la plus intérieure ; et, assurément, la tentation de demeurer dans la « nuit » du non-manifesté se comprend sans peine, car nul ne saurait contester que, en ce sens supérieur, « la nuit est meilleure que le jour »¹⁴. M. Coomaraswamy explique aussi par là, et avec juste raison, le fait que Shankarâchârya s'efforce toujours visiblement d'éviter la considération de la « redescende », même lorsqu'il commente des textes dont le sens l'implique assez clairement ; il serait absurde en effet, dans un cas comme celui-là, d'attribuer une telle attitude à un défaut de connaissance ou à une incompréhension de la doctrine ; elle ne peut donc se comprendre que comme une sorte de recul devant la perspective du « sacrifice », et, par suite, comme une volonté consciente de ne pas

¹¹ À ce propos, nous pouvons faire incidemment une remarque qui n'est pas sans importance : la vie de certains êtres, considérée selon les apparences individuelles, présente des faits qui sont en correspondance avec ceux de l'ordre cosmique et sont en quelque sorte, au point de vue extérieur, une image ou une reproduction de ceux-ci ; mais, au point de vue intérieur, ce rapport doit être inversé, car, ces êtres étant réellement le *Mahâ-Purusha*, ce sont les faits cosmiques qui véritablement sont modelés sur leur vie ou, pour parler plus exactement, sur ce dont cette vie est une expression directe, tandis que les faits cosmiques en eux-mêmes n'en sont qu'une expression par reflet. Nous ajouterons que c'est là aussi ce qui fonde dans la réalité et rend valables les rites institués par des êtres « missionnés », tandis qu'un être qui n'est rien de plus qu'un individu humain ne pourra jamais, de sa propre initiative, qu'inventer des « pseudo-rites » dépourvus de toute efficacité réelle.

¹² Il faut noter aussi que ce dont il s'agit n'a aucun rapport avec l'usage que certains mystiques font volontiers de ce mot de « victime » ou de celui d'« immolation » ; même dans les cas où ce qu'ils entendent par là a une réalité propre et ne se réduit pas à de simples illusions « subjectives », toujours possibles chez eux en raison de la « passivité » inhérente à leur attitude, c'est une réalité dont la portée ne dépasse aucunement l'ordre des possibilités individuelles.

¹³ *Rig-Vêda*, X, 51.

¹⁴ Cette expression a aussi son application, dans un autre ordre, au « rejet des pouvoirs » ; mais, tandis que cette attitude est non seulement justifiée, mais même la seule entièrement légitime, pour l'être qui, n'ayant aucune « mission » à remplir, n'a pas à paraître au dehors, il est évident que, au contraire, une « mission » serait inexistante comme telle si elle n'était manifestée extérieurement.

soulever le voile qui dissimule « l'autre face de l'obscurité » ; et, en généralisant plus haut, la raison principale de la réserve qui est gardée habituellement sur cette question¹⁵. On peut d'ailleurs y joindre, à titre de raison secondaire, le danger que cette considération mal comprise ne serve de prétexte à certains pour justifier en s'illusionnant eux-mêmes sur sa vraie nature un désir de « rester dans le monde », alors qu'il ne s'agit point d'y rester, mais, ce qui est tout différent, d'y revenir après en être déjà sorti, et que cette « sortie » préalable n'est possible que pour l'être en lequel ne subsiste plus aucun désir, non plus qu'aucune autre attache individuelle quelconque ; il faut avoir bien soin de ne pas se méprendre sur ce point essentiel, faute de quoi on risquerait de ne voir aucune différence entre la réalisation ultime et un simple début de réalisation arrêté à un stade ne dépassant même pas les limites de l'individualité.

Maintenant, pour revenir à l'idée du sacrifice, nous devons dire qu'elle comporte encore un autre aspect, qui est même celui qu'exprime directement l'étymologie du mot : « sacrifier », c'est proprement *sacrum facere*, c'est-à-dire « rendre sacré » ce qui est l'objet du sacrifice. Cet aspect ne convient pas moins ici que celui que l'on considère plus ordinairement, et que nous avons en vue tout d'abord en parlant de la « victime » comme telle ; c'est le sacrifice, en effet, qui confère aux « missionnés » un caractère « sacré », au sens le plus complet de ce terme. Non seulement ce caractère est évidemment inhérent à la fonction dont leur sacrifice est véritablement l'investiture ; mais encore, car cela aussi est impliqué dans le sens original du mot « sacré », c'est là ce qui fait d'eux des êtres « mis à part », c'est-à-dire essentiellement différents à la fois du commun des êtres manifestés et de ceux qui, étant parvenus à la réalisation du « Soi », demeurent purement et simplement dans le non-manifesté. Leur action, même lorsqu'elle est extérieurement semblable à celle des êtres ordinaires, n'a en réalité avec elle aucun rapport allant plus loin que cette simple apparence extérieure ; elle est, dans sa « vérité », nécessairement incompréhensible aux facultés individuelles, car elle procède directement de l'inexprimable. Ce caractère montre bien encore qu'il s'agit, comme nous l'avons déjà dit, de cas exceptionnels, et en fait, dans l'état humain, les « missionnés » ne sont assurément qu'une infime minorité en regard de l'immense multitude des êtres qui ne sauraient prétendre à un tel rôle ; mais d'autre part, les états de l'être étant en multiplicité indéfinie, quelle raison peut-il y avoir là qui empêche d'admettre que, dans un état ou dans un autre, tout être ait la possibilité de parvenir à ce degré suprême de la hiérarchie spirituelle ?

¹⁵ Nous rappellerons, comme « illustration » de ce qui vient d'être dit, un fait dont le caractère historique ou légendaire importe peu à notre point de vue, car nous n'entendons lui donner qu'une valeur exclusivement symbolique : on raconte que Dante ne souriait jamais, et que les gens attribuaient cette tristesse apparente à ce qu'il « revenait de l'Enfer » ; n'aurait-il pas fallu en voir plutôt la véritable raison dans ce qu'il était « redescendu du Ciel » ?

Franc-Maçonnerie

I

L'initiation et les métiers

Publié dans le Voile d'Isis, avril 1934.

Nous avons dit souvent que la conception « profane » des sciences et des arts, telle qu'elle a cours actuellement en Occident, est chose très moderne et implique une dégénérescence par rapport à un état antérieur où les uns et les autres présentaient un caractère tout différent. La même chose peut être dite aussi des métiers ; et, d'ailleurs, la distinction entre les arts et les métiers, ou entre « artiste » et « artisan », est, elle aussi, spécifiquement moderne, comme si elle était née de cette déviation profane et n'avait de sens que par elle. L'*artifex*, pour les anciens, c'est, indifféremment, l'homme qui exerce un art ou un métier ; mais ce n'est, à vrai dire, ni l'artiste ni l'artisan au sens que ces mots ont aujourd'hui ; c'est quelque chose de plus que l'un et que l'autre, parce que, ordinairement tout au moins, son activité est rattachée à des principes d'un ordre beaucoup plus profond.

Dans toute civilisation traditionnelle, en effet, toute activité de l'homme, quelle qu'elle soit, est toujours considérée comme dérivant essentiellement des principes ; par là, elle est comme « transformée », pourrait-on dire, et, au lieu d'être réduite à ce qu'elle est en tant que simple manifestation extérieure (ce qui est en somme le point de vue profane), elle est intégrée à la tradition et constitue, pour celui qui l'accomplit, un moyen de participer effectivement à celle-ci. Il en est ainsi même au simple point de vue exotérique : si l'on envisage, par exemple, une civilisation telle que la civilisation islamique, ou la civilisation chrétienne du Moyen Âge, rien n'est plus facile que de se rendre compte du caractère « religieux » qu'y revêtent les actes les plus ordinaires de l'existence. C'est que, là, la religion n'est point quelque chose qui occupe une place à part, sans aucun rapport avec tout le reste, comme elle l'est pour les Occidentaux modernes (pour ceux du moins qui consentent encore à admettre une religion) ; au contraire, elle pénètre toute l'existence de l'être humain, ou, pour mieux dire, tout ce qui constitue cette existence, et en particulier la vie sociale, se trouve comme englobé dans son domaine, si bien que, dans de telles conditions, il ne peut y avoir en réalité rien de « profane », sauf pour ceux qui, pour une raison ou pour une autre, sont en dehors de la tradition, et dont le cas représente alors une simple anomalie. Ailleurs, où il n'y a rien à quoi s'applique proprement le nom de « religion », il n'y en a pas moins une législation traditionnelle et « sacrée » qui, tout en ayant des caractères différents, remplit exactement le même rôle ; ces considérations peuvent donc s'appliquer à toute civilisation traditionnelle sans

exception. Mais il y a encore quelque chose de plus : si nous passons de l'exotérisme à l'ésotérisme (nous employons ici ces mots pour plus de commodité, bien qu'ils ne conviennent pas avec une égale rigueur à tous les cas), nous constatons, très généralement, l'existence d'une initiation liée aux métiers et prenant ceux-ci pour base ; c'est donc que ces métiers sont encore susceptibles d'une signification supérieure et plus profonde ; et nous voudrions indiquer comment ils peuvent effectivement fournir une voie d'accès au domaine initiatique.

Ce qui permet le mieux de le comprendre, c'est la notion de ce que la doctrine hindoue appelle *swadharma* ; c'est-à-dire l'accomplissement par chaque être d'une activité conforme à sa nature propre ; et c'est aussi par cette notion, ou plutôt par son absence, que se marque le plus nettement le défaut de la conception profane. Dans celle-ci, en effet, un homme peut adopter une profession quelconque, et il peut même en changer à son gré, comme si cette profession était quelque chose de purement extérieur à lui, sans aucun lien réel avec ce qu'il est vraiment, avec ce qui fait qu'il est lui-même et non pas un autre. Dans la conception traditionnelle, au contraire, chacun doit normalement remplir la fonction à laquelle il est destiné par sa nature même ; et il ne peut en remplir une autre sans qu'il y ait là un grave désordre, qui aura sa répercussion sur toute l'organisation sociale dont il fait partie ; bien plus, si un tel désordre vient à se généraliser, il en arrivera à avoir des effets sur le milieu cosmique lui-même, toute choses étant liées entre elles selon de rigoureuses correspondances. Sans insister davantage sur ce dernier point, qui pourrait cependant trouver assez facilement son application aux conditions de l'époque actuelle, nous ferons remarquer que l'opposition des deux conceptions peut, tout au moins sous un certain rapport, être ramenée à celle d'un point de vue « qualitatif » et d'un point de vue « quantitatif » : dans la conception traditionnelle, ce sont les qualités essentielles des êtres qui déterminent leur activité ; dans la conception profane, les individus ne sont plus considérés que comme des « unités » interchangeables, comme s'ils étaient, en eux-mêmes, dépourvus de toute qualité propre. Cette dernière conception, qui tient manifestement de près aux idées moderne d'« égalité » et d'« uniformité » (celle-ci étant littéralement à rebours de l'unité véritable, car elle implique la multiplicité pure et « inorganique » d'une sorte d'« atomisme » social), ne peut logiquement aboutir qu'à l'exercice d'une activité purement « mécanique », dans laquelle il ne subsiste plus rien de proprement humain ; et c'est bien là, en effet, ce que nous pouvons constater de nos jours. Il doit donc être bien entendu que les métiers « mécaniques » des modernes n'étant qu'un produit de la déviation profane, ne sauraient aucunement offrir les possibilités dont nous entendons parler ici ; à vrai dire, ils ne peuvent même pas être considérés comme des métiers, si l'on veut garder à ce mot son sens traditionnel, le seul qui nous intéresse présentement.

Si le métier est quelque chose de l'homme même, et comme une manifestation ou une expansion de sa propre nature, il est difficile de comprendre qu'il puisse, comme nous le disions tout à l'heure, servir de base à une initiation, et même qu'il soit, dans la généralité des cas, ce qu'il y a de mieux adapté à cette fin. En effet, si l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de l'individu humain, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut prendre pour point de départ que

cet individu tel qu'il est ; de là la diversité des voies initiatiques, c'est-à-dire en somme des moyens mis en œuvre à titre de « supports », en conformité avec la différence des natures individuelles, cette différence intervenant d'ailleurs d'autant moins, par la suite, que l'être avancera davantage dans sa voie. Les moyens ainsi employés ne peuvent avoir d'efficacité que s'ils correspondent à la nature même des êtres auxquels ils s'appliquent ; et, comme il faut nécessairement procéder du plus accessible au moins accessible, de l'extérieur à l'intérieur, il est normal de les prendre dans l'activité par laquelle cette nature se manifeste au-dehors. Mais il va de soi que cette activité ne peut jouer un tel rôle qu'en tant qu'elle traduit réellement la nature intérieure ; il y a donc là une véritable question de « qualification », au sens initiatique de ce terme ; et, dans des conditions normales, cette « qualification » devrait être requise pour l'exercice même du métier. Ceci touche en même temps à la différence fondamentale qui sépare l'enseignement initiatique de l'enseignement profane : ce qui est simplement « appris » de l'extérieur est ici sans aucune valeur ; ce dont il s'agit, c'est d'« éveiller » les possibilités latentes que l'être porte en lui-même (et c'est là, au fond, la véritable signification de la « réminiscence » platonicienne).

On peut encore comprendre, par ces dernières considérations, comment l'initiation, prenant le métier pour « support », aura en même temps, et inversement en quelque sorte, une répercussion sur l'exercice de ce métier. L'être, en effet, ayant pleinement réalisé les possibilités dont son activité professionnelle n'est qu'une expression extérieure, et possédant ainsi la connaissance effective de ce qui est le principe même de cette activité, accomplira dès lors consciemment ce qui n'était d'abord qu'une conséquence tout « instinctive » de sa nature ; et ainsi, si la connaissance initiatique est, pour lui, née du métier, celui-ci, à son tour, deviendra le champ d'application de cette connaissance, dont il ne pourra plus être séparé. Il y aura alors correspondance parfaite entre l'intérieur et l'extérieur, et l'œuvre produite pourra être, non plus seulement l'expression à un degré quelconque et d'une façon plus ou moins superficielle, mais l'expression réellement adéquate de celui qui l'aura conçue et exécutée, ce qui constituera le « chef d'œuvre » au vrai sens de ce mot.

Ceci, on le voit, est bien loin de la prétendue « inspiration » inconsciente, ou subconsciente si l'on veut, où les modernes veulent voir la marque du véritable artiste, tout en regardant celui-ci comme supérieur à l'artisan, suivant la distinction plus que contestable dont ils ont pris l'habitude. Artiste ou artisan, celui qui agit sous une telle « inspiration » n'est en tout cas qu'un profane ; il montre sans doute par là qu'il porte en lui certaines possibilités, mais, tant qu'il n'en aura pas pris effectivement conscience, même s'il atteint à ce qu'on est convenu d'appeler le « génie », cela n'y changera rien ; et, faute de pouvoir exercer un contrôle sur ces possibilités, ses réussites ne seront en quelque sorte qu'accidentelles, ce qu'on reconnaît d'ailleurs communément en disant que l'« inspiration » fait parfois défaut. Tout ce qu'on peut accorder, pour rapprocher le cas dont il s'agit de celui où intervient une véritable connaissance, c'est que l'œuvre qui, consciemment, ou inconsciemment, découle vraiment de la nature de celui qui l'exécute, ne donnera jamais l'impression d'un effort plus ou moins pénible, qui entraîne toujours quelque imperfection, parce qu'il est chose anormale ; au contraire, elle tirera sa perfection

même de sa conformité à la nature, qui impliquera d'ailleurs, d'une façon immédiate et pour ainsi dire nécessaire, son exacte adaptation à la fin à laquelle elle est destinée.

Si maintenant nous voulons définir plus rigoureusement le domaine de ce qu'on peut appeler les initiations de métier, nous dirons qu'elles appartiennent à l'ordre des « petits mystères », se rapportant au développement des possibilités qui relèvent proprement de l'état humain, ce qui n'est pas le but dernier de l'initiation, mais en constitue du moins obligatoirement la première phase. Il faut, en effet, que ce développement soit tout d'abord accompli dans son intégralité, pour permettre ensuite de dépasser cet état humain ; mais, au delà de celui-ci, il est évident que les différences individuelles, sur lesquelles s'appuient ces initiations de métier, disparaissent entièrement et ne sauraient plus jouer aucun rôle. Comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, les « petits mystères » conduisent à la restauration de ce que les doctrines traditionnelles désignent comme l'« état primordial » ; mais, dès que l'être est parvenu à cet état, qui appartient encore au domaine de l'individualité humaine (et qui est le point de communication de celle-ci avec les états supérieurs), les différenciations qui donnent naissance aux diverses fonctions « spécialisées » ont disparu, bien que toutes ces fonctions y aient également leur source, ou plutôt par cela même ; et c'est bien à cette source commune qu'il s'agit en effet de remonter pour posséder dans sa plénitude tout ce qui est impliqué par l'exercice d'une fonction quelconque.

Si nous envisageons l'histoire de l'humanité telle que l'enseignent les doctrines traditionnelles, en conformité avec les lois cycliques, nous devons dire que, à l'origine, l'homme ayant la pleine possession de son état d'existence, avait naturellement les possibilités correspondant à toutes les fonctions, antérieurement à toute distinction de celles-ci. La division de ces fonctions se produit dans un stade ultérieur, représentant un état déjà inférieur à l'« état primordial », mais dans lequel chaque être humain, tout en n'ayant plus que certaines possibilités déterminées, avait encore spontanément la conscience effective de ces possibilités. C'est seulement dans une période de plus grande obscuration que cette conscience vint à se perdre ; et, dès lors, l'initiation devint nécessaire pour permettre à l'homme de retrouver, avec cette conscience, l'état antérieur auquel elle est inhérente ; tel est en effet le premier de ses buts, celui qu'elle se propose le plus immédiatement. Cela, pour être possible, implique une transmission remontant, par une « chaîne » ininterrompue, jusqu'à l'état qu'il s'agit de restaurer, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'« état primordial » lui-même ; et encore, l'initiation ne s'arrêtant pas là, et les « petits mystères » n'étant que la préparation aux « grands mystères » c'est-à-dire à la prise de possession des états supérieurs de l'être, il faut remonter au delà même des origines de l'humanité. En effet, il n'y a pas de véritable initiation, même au degré le plus inférieur et le plus élémentaire, sans intervention d'un élément « non-humain », qui est, suivant ce que nous avons exposé précédemment en d'autres articles, l'« influence spirituelle » communiquée régulièrement par le rite initiatique. S'il en est ainsi, il n'y a évidemment pas lieu de rechercher « historiquement » l'origine de l'initiation, question qui apparaît dès lors comme dépourvue de sens, ni d'ailleurs l'origine des métiers, des arts et des sciences, envisagés dans leur conception traditionnelle et

« légitime », car tous, à travers des différenciations et des adaptations multiples, mais secondaires, dérivent pareillement de l'« état primordial », qui les contient tous en principe, et, par là, ils se relient aux autres ordres d'existence, au delà de l'humanité même, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'ils puissent, chacun à son rang et selon sa mesure, concourir effectivement à la réalisation du plan du Grand Architecte de l'Univers.

II

Les arts et leur conception traditionnelle

Publié dans le Voile d'Isis, avril 1935.

Nous avons souvent insisté sur le fait que les sciences profanes ne sont que le produit d'une dégénérescence relativement récente, due à l'incompréhension des anciennes sciences traditionnelles, ou plutôt de quelques-unes d'entre elles seulement, les autres étant tombées entièrement dans l'oubli. Ce qui est vrai à cet égard pour les sciences l'est aussi pour les arts, et d'ailleurs la distinction entre les unes et les autres était beaucoup moins accentuée autrefois qu'elle ne l'est aujourd'hui ; le mot latin *artes* était parfois appliqué également aux sciences, et, au Moyen Âge, l'énumération des « arts libéraux » réunissait des choses que les modernes feraient rentrer dans l'une et l'autre catégorie. Cette seule remarque suffirait déjà à montrer que l'art était alors autre chose que ce que l'on conçoit actuellement sous ce nom, qu'il impliquait une véritable connaissance avec laquelle il faisait corps en quelque sorte ; et cette connaissance ne pouvait être évidemment que de l'ordre des sciences traditionnelles.

Ce n'est que par là qu'on peut comprendre que, dans certaines organisations initiatiques du Moyen Âge telles que les « Fidèles d'Amour », les sept « arts libéraux » aient été mis en correspondance avec les « cieux », c'est-à-dire avec des états qui s'identifiaient eux-mêmes aux différents degrés de l'initiation¹. Il fallait pour cela que les arts, aussi bien que les sciences, fussent susceptibles d'une transposition leur donnant une réelle valeur ésotérique ; et ce qui rend possible une telle transposition, c'est la nature même des connaissances traditionnelles, qui, de quelque ordre qu'elles soient, sont toujours essentiellement rattachées aux principes transcendants. Ces connaissances reçoivent par là une signification que l'on peut dire symbolique, puisqu'elle est fondée sur la correspondance qui existe entre les divers ordres de la réalité ; mais ce sur quoi il faut insister, c'est qu'il ne s'agit point là de quelque chose qui leur serait comme surajouté accidentellement, mais, au contraire, de ce qui constitue l'essence profonde de toute connaissance normale et légitime, et qui, comme tel, est inhérent aux sciences et aux arts dès leur origine même et le demeure tant qu'ils n'ont subi aucune déviation.

¹ Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 10-15.

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner que les arts puissent être envisagés à ce point de vue, si l'on remarque que les métiers eux-mêmes, dans leur conception traditionnelle, servent de base à une initiation, ainsi que nous l'avons exposé ici même². Nous devons, au surplus, rappeler à ce propos ce que nous disions alors, que la distinction entre les arts et les métiers apparaît comme spécifiquement moderne, et comme n'étant en somme qu'une conséquence de cette même dégénérescence qui a donné naissance au point de vue profane, celui-ci n'exprimant proprement rien d'autre que la négation même de l'esprit traditionnel. Au fond, qu'il s'agisse d'art ou de métier, il y avait toujours là, à un degré ou à un autre, l'application et la mise en œuvre de certaines connaissances d'ordre supérieur, se rattachant de proche en proche à la connaissance initiatique elle-même ; et, du reste, la mise en œuvre directe de la connaissance initiatique recevait aussi le nom d'art, comme on le voit clairement par des expressions comme celles d'« art sacerdotal » et d'« art royal », qui se rapportent aux applications respectives des « grands mystères » et des « petits mystères ».

Si maintenant nous considérons les arts en donnant à ce mot une acception plus restreinte et en même temps plus habituelle, c'est-à-dire ce qu'on appelle plus précisément les « beaux-arts », nous pouvons dire, d'après ce qui précède, que chacun d'eux doit constituer comme un langage symbolique adapté à l'expression de certaines vérités au moyen de formes qui sont, pour les uns, d'ordre visuel, et, pour les autres, d'ordre auditif ou sonore, d'où leur division courante en deux groupes, celui des « arts plastiques » et celui des « arts phonétiques ». Nous avons expliqué dans de précédentes études que cette distinction, de même que celle de deux sortes de rites correspondantes et fondées sur les mêmes catégories de formes symboliques, se rapporte, à l'origine, à la différence qui existe entre les traditions des peuples sédentaires et celles des peuples nomades³. Qu'il s'agisse d'ailleurs des arts de l'un ou de l'autre genre, il est facile de constater, d'une façon tout à fait générale, qu'ils ont, dans une civilisation, un caractère d'autant plus manifestement symbolique que cette civilisation elle-même est plus strictement traditionnelle, car ce qui fait alors leur véritable valeur, c'est moins ce qu'ils sont en eux-mêmes que les possibilités d'expression qu'ils fournissent, au delà de celles auxquelles se limite le langage ordinaire. En un mot, leurs productions sont avant tout destinées à servir de « supports » à la méditation, de « points d'appui » pour une compréhension aussi profonde et aussi étendue que possible, ce qui est la raison d'être même de tout symbolisme⁴ ; et tout, jusque dans les moindres détails, doit y être déterminé par cette

² Cf. *L'Initiation et les métiers*.

³ Voir « Caïn et Abel » dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, chap. XXI, et aussi « Le rite et le symbole » dans *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XVI.

⁴ C'est la notion hindoue du *pratîka*, qui n'est pas plus une « idole » qu'il n'est une œuvre d'imagination et de fantaisie individuelle ; ces deux interprétations occidentales, en quelque sorte opposées, sont aussi fausses l'une que l'autre.

considération et subordonné à ce but, sans aucune adjonction inutile, dépourvue de signification ou destinée à jouer un rôle simplement « décoratif » ou « ornemental⁵ ».

On voit qu'une telle conception est aussi éloignée que possible de toutes les théories modernes et profanes, que ce soit par exemple celle de l'« art pour l'art », qui, au fond, revient à dire que l'art n'est ce qu'il doit être que quand il ne signifie rien, ou encore celle de l'art « moralisateur », qui ne vaut évidemment pas davantage sous le rapport de la connaissance. L'art traditionnel n'est certes pas un « jeu », suivant l'expression chère à certains psychologues, ou un moyen de procurer simplement à l'homme une sorte de plaisir spécial, qualifié de « supérieur » sans qu'on sache trop pourquoi, car, dès lors qu'il ne s'agit que de plaisir, tout se réduit à de pures préférences individuelles entre lesquelles aucune hiérarchie ne peut logiquement s'établir ; et il n'est pas davantage une vaine déclamation sentimentale, pour laquelle le langage ordinaire est assurément plus que suffisant, sans qu'il soit aucunement besoin de recourir à des formes plus ou moins mystérieuses ou énigmatiques, et en tout cas beaucoup plus compliquées que ce qu'elles auraient à exprimer. Ceci nous est une occasion de rappeler en passant, car ce sont là des choses sur lesquelles on n'insistera jamais trop, la parfaite nullité des interprétations « morales » que certains prétendent donner de tout symbolisme, y compris le symbolisme initiatique proprement dit : si vraiment il ne s'agissait que de semblables banalités, on ne voit pas pourquoi ni comment on aurait jamais songé à les « voiler » d'une façon quelconque, ce dont elles se passent fort bien quand elles sont énoncées par la philosophie profane, et mieux vaudrait dire alors tout simplement qu'il n'y a en réalité ni symbolisme ni initiation.

Cela dit, on peut se demander quelles sont, parmi les diverses sciences traditionnelles, celles dont les arts dépendent le plus directement, ce qui, bien entendu, n'exclut pas qu'ils aient aussi des rapports plus ou moins constants avec les autres, car, ici, tout se tient et se relie nécessairement dans l'unité fondamentale de la doctrine, que la multiplicité de ses applications ne saurait en rien détruire ni même affecter ; la conception de sciences étroitement « spécialisées » et entièrement séparées les unes des autres est nettement antitraditionnelle, en tant qu'elle manifeste un défaut de principe, et est caractéristique de l'esprit « analytique » qui inspire et régit les sciences profanes, tandis que tout point de vue traditionnel ne peut être qu'essentiellement « synthétique ». Sous cette réserve, on peut dire que ce qui fait le fond même de tous les arts, c'est principalement une application de la science du rythme sous ses différentes formes, science qui elle-même se rattache immédiatement à celle du nombre ; et il doit être d'ailleurs bien entendu que, quand nous parlons de science du nombre, il ne s'agit point de l'arithmétique profane telle que la comprennent les modernes, mais de ce dont les exemples les plus connus se trouvent dans la Kabbale et dans le Pythagorisme, et dont l'équivalent existe également, sous

⁵ La dégénérescence de certains symboles en motifs d'ornementation, parce qu'on a cessé d'en comprendre le sens, est un des traits caractéristiques de la déviation profane.

des expressions variées et avec de plus ou moins grands développements, dans toutes les doctrines traditionnelles.

Ce que nous venons de dire peut paraître évident surtout pour les arts phonétiques, dont les productions sont toutes constituées par des ensembles de rythmes se déployant dans le temps ; et la poésie doit à son caractère rythmique d'avoir été primitivement le mode d'expression rituel de la « langue des Dieux » ou de la « langue sacrée » par excellence⁶, fonction dont elle garda même quelque chose jusqu'à une époque relativement rapprochée de nous, alors qu'on n'avait point encore inventé la « littérature⁷ ». Quant à la musique, il serait assurément inutile d'insister là-dessus, et sa base numérique est encore reconnue des modernes eux-mêmes, bien que faussée par la perte des données traditionnelles ; anciennement, comme on le voit d'une manière particulièrement nette en Extrême-Orient, des modifications ne pouvaient être apportées dans la musique qu'en concordance avec certains changements survenant dans l'état même du monde selon les périodes cycliques, car les rythmes musicaux étaient intimement liés à la fois à l'ordre humain et social et à l'ordre cosmique, et exprimaient même d'une certaine façon les rapports qui existent entre l'un et l'autre ; la conception pythagoricienne de l'« harmonie des sphères » se rattache d'ailleurs exactement au même ordre de considérations.

Pour les arts plastiques, dont les productions se développent en extension dans l'espace, la même chose peut ne pas apparaître aussi immédiatement, et pourtant elle n'en est pas moins rigoureusement vraie ; seulement, le rythme est alors pour ainsi dire fixé en simultanéité, au lieu de se dérouler en succession comme dans le cas précédent. On peut le comprendre surtout en remarquant que, dans ce second groupe, l'art typique et fondamental est l'architecture, dont les autres, tels que la sculpture et la peinture, ne sont en somme, tout au moins quant à leur destination originelle, que de simples dépendances ; or, dans l'architecture, le rythme s'exprime directement par les proportions existant entre les diverses parties de l'ensemble, et aussi par des formes géométriques, qui ne sont en définitive, au point de vue que nous envisageons, que la traduction spatiale des nombres et de leurs rapports⁸. Évidemment, ici encore, la géométrie doit être considérée d'une façon bien différente de celle des mathématiciens profanes, et dont l'antériorité par rapport à celle-ci apporte d'ailleurs le plus complet démenti à ceux qui veulent attribuer à cette science une origine « empirique » et utilitaire ; et, d'autre part, nous avons là un exemple de la façon dont, comme nous le disions plus haut, les sciences sont liées entre elles au point de vue traditionnel, à tel point qu'on pourrait même les y regarder parfois

⁶ Voir *La Langue des Oiseaux*.

⁷ Il est assez curieux de remarquer que les « érudits » modernes en sont arrivés à appliquer ce mot de « littérature » à tout indistinctement, même aux Écritures sacrées qu'ils ont la prétention d'étudier au même titre que le reste et par les mêmes méthodes ; et, quand ils parlent de « poèmes bibliques », ou de « poèmes védiques », tout en méconnaissant complètement ce qu'était la poésie pour les anciens, leur intention est encore de tout réduire à quelque chose de purement humain.

⁸ Il y a lieu de noter, à ce propos, que le « Dieu géomètre » de Platon s'identifie proprement à Apollon, qui préside à tous les arts ; ceci, qui est d'ailleurs dérivé directement du Pythagorisme, a une importance particulière en ce qui concerne la filiation de certaines doctrines traditionnelles helléniques et leur rattachement à une origine première « hyperboréenne ».

comme n'étant en quelque sorte que les expressions des mêmes vérités en des langages différents, ce qui n'est du reste qu'une conséquence toute naturelle de la « loi des correspondances » qui est le fondement même de tout symbolisme.

Ces quelques notions, si sommaires et incomplètes qu'elles soient, suffiront du moins à faire comprendre ce qu'il y a de plus essentiel dans la conception traditionnelle des arts et ce qui différencie le plus profondément celle-ci de la conception profane, à la fois quant à leur base, en tant qu'applications de certaines sciences, quant à leur signification, en tant que modalités diverses du langage symbolique, et quant à leur destination, en tant que moyens pour aider l'homme à s'approcher de la véritable connaissance.

III

Parole perdue et mots substitués

Publié dans les Études Traditionnelles, juillet à décembre 1948.

On sait que, dans presque toutes les traditions, il est fait allusion à une chose perdue ou disparue, qui, quelles que soient les façons diverses dont elle est symbolisée, a toujours la même signification au fond ; nous pourrions dire les mêmes significations, car, comme dans tout symbolisme, il en est plusieurs, mais qui sont d'ailleurs étroitement liées entre elles. Ce dont il s'agit en tout cela, c'est toujours, en réalité, l'obscurité spirituelle survenue, en vertu des lois cycliques, au cours de l'histoire de l'humanité ; c'est donc avant tout la perte de l'état primordial, et c'est aussi, par une conséquence directe, celle de la tradition correspondante, car cette tradition ne fait qu'un avec la connaissance même qui est essentiellement impliquée dans la possession de cet état. Nous avons déjà indiqué ces considérations dans un de nos ouvrages¹, en nous référant plus spécialement au symbolisme du Graal, dans lequel se trouvent d'ailleurs très nettement les deux aspects que nous venons de rappeler, se rapportant respectivement à l'état primordial et à la tradition primordiale. À ces deux aspects, on pourrait encore en ajouter un troisième, concernant le séjour primordial ; mais il va de soi que la résidence dans le « Paradis terrestre », c'est-à-dire proprement au « Centre du Monde », ne diffère en rien de la possession même de l'état primordial.

D'autre part, il faut remarquer que l'obscurité ne s'est pas produite subitement et une fois pour toutes, mais que, après la perte de l'état primordial, elle a eu plusieurs autres étapes successives, correspondant à autant de phases ou d'époques dans le déroulement du cycle humain ; et la « perte » dont nous parlons peut aussi représenter chacune de ces étapes, un symbolisme similaire étant toujours applicable à ces différents degrés. Ceci peut s'exprimer ainsi : à ce qui avait été perdu tout d'abord, il a été substitué quelque chose qui devait en tenir lieu dans la mesure du possible, mais qui, par la suite, fut aussi perdu à son tour, ce qui nécessita encore d'autres substitutions. On peut l'entendre notamment de la constitution de centres spirituels secondaires lorsque le centre suprême fut caché aux regards de l'humanité, tout au moins dans son ensemble et en tant qu'il s'agit des hommes ordinaires ou « moyens », car il y a nécessairement toujours des cas d'exception sans lesquels, toute communication avec le centre étant rompue, la spiritualité elle-même à tous ses

¹ *Le Roi du monde*, chap. V.

degrés aurait entièrement disparu. On peut dire aussi que les formes traditionnelles particulières, qui correspondent précisément aux centres secondaires dont nous venons de parler, sont des substituts plus ou moins voilés de la tradition primordiale perdue ou plutôt cachée, substituts adaptés aux conditions des différents âges successifs ; et, qu'il s'agisse des centres ou des traditions, la chose substituée est comme un reflet, direct ou indirect, proche ou éloigné suivant les cas, de celle qui a été perdue. En raison de la filiation continue par laquelle toutes les traditions régulières se rattachent en définitive à la tradition primordiale, on pourrait encore dire qu'elles sont, par rapport à celle-ci, comme autant de rejetons issus d'un arbre unique, celui-là même qui symbolise l'« Axe du Monde » et s'élève au centre du « Paradis terrestre », comme dans les légendes du moyen âge où il est question de divers rejetons de l'« Arbre de Vie »².

Un exemple de substitution suivie d'une seconde perte se trouve notamment dans la tradition mazdéenne ; et, à ce sujet, nous devons dire que ce qui a été perdu n'est pas représenté seulement par la coupe sacrée, c'est-à-dire par le Graal ou quelque'un de ses équivalents, mais aussi par son contenu, ce qui se comprend d'ailleurs sans peine, car ce contenu, par quelque nom qu'il soit désigné, n'est en définitive pas autre chose que le « breuvage d'immortalité », dont la possession constitue essentiellement un des privilèges de l'état primordial. C'est ainsi qu'il est dit que le *soma* védique devint inconnu à partir d'une certaine époque, de sorte qu'il fallut alors lui substituer un autre breuvage qui n'en était qu'une figure ; il semble même bien, quoique ce ne soit pas formellement indiqué, que ce substitut dut ultérieurement se perdre à son tour³. Chez les Perses, où le *haoma* est la même chose que le *soma* hindou, cette seconde perte, par contre, est expressément mentionnée : le *haoma* blanc ne pouvait être recueilli que sur l'*Alborj*, c'est-à-dire sur la montagne polaire qui représente le séjour primordial ; il fut ensuite remplacé par le *haoma* jaune, de même que, dans la région où s'établirent les ancêtres des Iraniens, il y eut un autre *Alborj* qui n'était plus qu'une image du premier ; mais, plus tard, ce *haoma* jaune fut perdu à son tour et il n'en resta plus que le souvenir. Pendant que nous en sommes à ce sujet, nous rappellerons que le vin est aussi, dans d'autres traditions, un substitut du « breuvage d'immortalité » ; c'est d'ailleurs pourquoi il est pris généralement, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs⁴, comme un symbole de la doctrine cachée ou réservée, c'est-à-dire de la connaissance ésotérique et initiatique.

Nous en viendrons maintenant à une autre forme du même symbolisme, qui d'ailleurs peut correspondre à des faits s'étant produits très réellement au cours de l'histoire ; mais il est bien entendu que, comme pour tous les faits historiques, c'est leur valeur symbolique qui en fait pour nous tout l'intérêt. D'une façon générale,

² Il est assez significatif à cet égard que, d'après certaines de ces légendes, ce soit d'un de ces rejetons qu'aurait été tiré le bois de la croix.

³ Il est donc parfaitement vain de chercher quelle pouvait être la plante qui produisait le *soma* ; aussi sommes-nous toujours tenté, indépendamment de toute autre considération, de savoir quelque gré à un orientaliste qui, en parlant du *soma*, nous fait grâce du « cliché » conventionnel de l'*asclepias acida* ?

⁴ *Le Roi du Monde*, ch. VI.

toute tradition a normalement pour moyen d'expression une certaine langue, qui revêt par là même le caractère de langue sacrée ; si cette tradition vient à disparaître, il est naturel que la langue sacrée correspondante soit perdue en même temps ; même s'il en subsiste quelque chose extérieurement, ce n'est plus qu'une sorte de « corps mort », son sens profond n'étant plus connu désormais et ne pouvant plus l'être véritablement. Il dut en être ainsi tout d'abord de la langue primitive par laquelle s'exprimait la tradition primordiale, et c'est pourquoi on trouve en effet, dans les récits traditionnels, de nombreuses allusions à cette langue primitive et à sa perte ; ajoutons que, quand telle ou telle langue sacrée particulière et actuellement connue paraît cependant, comme il arrive parfois, être identifiée à la langue primitive elle-même, il faut seulement entendre par là qu'elle en est effectivement un substitut, et qu'elle en tient par conséquent la place pour les adhérents de la forme traditionnelle correspondante. D'après certains des récits qui s'y rapportent, il semblerait pourtant que la langue primitive ait subsisté jusqu'à une époque qui, si éloignée qu'elle puisse paraître relativement à nous, n'en est pas moins fort éloignée des temps primordiaux : c'est le cas de l'histoire biblique de la « confusion des langues », qui, autant qu'il est possible de la rapporter à une période historique déterminée, ne peut guère correspondre qu'au début du *Kali-Yuga* ; or il est certain que, bien antérieurement, il y eut déjà des formes traditionnelles particulières, dont chacune dut avoir sa propre langue sacrée ; cette persistance de la langue unique des origines ne doit donc pas être entendue littéralement, mais plutôt en ce sens que, jusque-là, la conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions n'avait pas encore disparu⁵.

Dans certains cas, au lieu de la perte d'une langue, il est parlé seulement de celle d'un mot, tel qu'un nom divin par exemple, caractérisant une certaine tradition et la représentant en quelque sorte synthétiquement ; et la substitution d'un nouveau nom remplaçant celui-là marquera alors le passage de cette tradition à une autre. Quelquefois aussi, il est fait mention de « pertes » partielles s'étant produites, à certaines époques critiques, dans le cours de l'existence d'une même forme traditionnelle : lorsqu'elles furent réparées par la substitution de quelque équivalent, elles signifient qu'une réadaptation de la tradition considérée fut alors nécessitée par les circonstances ; dans le cas contraire, elles indiquent un amoindrissement plus ou moins grave de cette tradition auquel il ne peut être remédié ultérieurement. Pour nous en tenir à l'exemple le plus connu, nous citerons seulement la tradition hébraïque, où l'on trouve précisément l'un et l'autre de ces deux cas : après la captivité de Babylone, une nouvelle écriture dut être substituée à l'ancienne qui s'était perdue⁶, et, étant donnée la valeur hiéroglyphique inhérente aux caractères d'une langue sacrée, ce changement dut forcément impliquer quelque modification

⁵ On pourrait remarquer à ce propos que ce qui est désigné comme le « don des langues » (voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXVII) s'identifie à la connaissance de la langue primitive entendue symboliquement.

⁶ Il est à peine besoin de faire remarquer combien la chose serait invraisemblable si l'on voulait la prendre à la lettre : comment une courte période de 70 ans aurait-elle pu suffire pour que personne n'ait plus gardé le souvenir des anciens caractères ? Mais ce n'est certes pas sans raison que cela se passait à cette époque de réadaptations traditionnelles que fut le VI^e siècle avant l'ère chrétienne.

dans la forme traditionnelle elle-même, c'est-à-dire une réadaptation⁷. D'autre part, lors de la destruction du Temple de Jérusalem et de la dispersion du peuple juif, la véritable prononciation du Nom tétragrammatique fut perdue ; il y eut bien un nom substitué, celui d'Adonaï, mais il ne fut jamais regardé comme l'équivalent réel de celui qu'on ne savait plus prononcer. En effet, la transmission régulière de la prononciation exacte du principal nom divin⁸, désigné comme *ha-Shem* ou le Nom par excellence, était essentiellement liée à la continuation du sacerdoce dont les fonctions ne pouvaient s'exercer que dans le seul Temple de Jérusalem ; dès lors que celui-ci n'existait plus, la tradition hébraïque devenait irrémédiablement incomplète, comme le prouve d'ailleurs suffisamment la cessation des sacrifices, c'est-à-dire de ce qui constituait la partie la plus « centrale » des rites de cette tradition, de même que le Tétragramme, lui aussi, y occupait une position véritablement « centrale » par rapport aux autres noms divins ; et, effectivement, c'est bien le centre spirituel de la tradition qui était perdu⁹. Il est d'ailleurs particulièrement manifeste, dans un exemple comme celui-là, que le fait historique lui-même, qui n'est aucunement contestable comme tel, ne saurait être séparé de sa signification symbolique, en laquelle réside au fond toute sa raison d'être, et sans laquelle il deviendrait complètement inintelligible.

La notion de la chose perdue, sous l'un ou l'autre de ses différents symboles, existe, comme on a pu le voir par ce qui précède, dans l'exotérisme même des diverses formes traditionnelles ; et l'on pourrait même dire que c'est à ce côté exotérique qu'elle se réfère, plus précisément et avant tout, car il est évident que c'est là que la perte s'est produite et est véritablement effective, et qu'elle peut être considérée en quelque sorte comme définitive et irrémédiable, puisqu'elle l'est en effet pour la généralité de l'humanité terrestre tant que durera le cycle actuel. Il est quelque chose qui, par contre, appartient en propre à l'ordre ésotérique et initiatique : c'est la recherche de cette chose perdue, ou, comme on disait au moyen âge, sa « quête » ; et cela se comprend sans peine, puisque l'initiation, dans sa première partie, celle qui correspond aux « petits mystères », a en effet pour but essentiel la restauration de l'état primordial. Il faut d'ailleurs remarquer que, de même que la perte n'a eu lieu en réalité que graduellement et en plusieurs étapes, ainsi que nous l'avons expliqué, avant d'en arriver finalement à l'état actuel, la recherche devra aussi se faire graduellement, en repassant en sens inverse par les mêmes étapes, c'est-à-dire en remontant en quelque sorte le cours du cycle historique de l'humanité, d'un état à un autre état antérieur, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'état primordial lui-même ; et à ces différentes étapes pourront naturellement correspondre autant de degrés dans l'initiation aux « petits mystères »¹⁰. Nous ajouterons tout de suite que, par là même, les substitutions successives dont nous avons parlé peuvent également être reprises alors dans un ordre inverse ; c'est ce qui explique que, dans certains cas,

⁷ Il est très probable que les changements survenus à plusieurs reprises dans la forme des caractères chinois doivent aussi s'interpréter de la même façon.

⁸ Cette transmission est exactement comparable à celle d'un *mantra* dans la tradition hindoue.

⁹ Le terme de *diaspora* ou « dispersion » (en hébreu *galûth*) définit très bien l'état d'un peuple dont la tradition est privée de son centre normal.

¹⁰ Sur ce point, voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXIX.

ce qui est donné comme la « parole retrouvée » ne soit pourtant encore en réalité qu'un « mot substitué », représentant l'une ou l'autre des étapes intermédiaires. Il est d'ailleurs bien évident que tout ce qui peut être communiqué extérieurement ne saurait être véritablement la « parole perdue », et que ce n'en est qu'un symbole, toujours plus ou moins inadéquat comme toute expression des vérités transcendantes ; et ce symbolisme est souvent très complexe, en raison même de la multiplicité des sens qui y sont attachés, ainsi que des degrés qu'il comporte dans son application.

Il y a, dans les initiations occidentales, au moins deux exemples bien connus (ce qui ne veut certes pas dire qu'ils soient toujours bien compris de ceux qui en parlent) de la recherche dont il s'agit : la « quête du Graal » dans les initiations chevaleresques du moyen âge, et la « recherche de la parole perdue » dans l'initiation maçonnique, qu'on pourrait prendre respectivement comme types des deux principales formes de symbolisme que nous avons indiquées. En ce qui concerne la première, A. E. Waite a fait remarquer avec raison qu'il s'y trouve beaucoup d'allusions plus ou moins explicites à des formules et à des objets substitués ; du reste, ne pourrait-on pas dire que la « Table Ronde » elle-même n'est en définitive qu'un « substitut », puisque, bien qu'elle soit destinée à recevoir le Graal, celui-ci n'y prend pourtant jamais place effectivement ? Cela ne signifie d'ailleurs pas, comme certains pourraient être tentés de le croire trop facilement, que la « quête » ne peut jamais être terminée, mais seulement que, même alors qu'elle l'est pour quelques-uns en particulier, elle ne peut pas l'être pour l'ensemble d'une collectivité, quand bien même celle-ci possède le caractère initiatique le plus incontestable. La « Table Ronde » et sa chevalerie, comme nous l'avons vu ailleurs¹¹, présentent toutes les marques qui indiquent qu'il s'agit bien de la constitution d'un centre spirituel authentique ; mais, redisons-le encore, tout centre spirituel secondaire, n'étant qu'une image ou un reflet du centre suprême, ne peut jouer réellement qu'un rôle de « substitut » par rapport à celui-ci, de même que toute forme traditionnelle particulière n'est proprement qu'un « substitut » de la tradition primordiale.

Si nous en venons à la « parole perdue » et à sa recherche dans la Maçonnerie, nous devons constater que, tout au moins dans l'état actuel des choses, ce sujet est entouré de bien des obscurités ; nous ne prétendons assurément pas les dissiper entièrement, mais les quelques remarques que nous formulerons seront peut-être suffisantes pour faire disparaître ce qui risquerait d'être pris au premier abord pour des contradictions. La première chose qu'il y a lieu de remarquer à cet égard, c'est que le grade de Maître, tel qu'il est pratiqué dans la *Craft Masonry*, insiste sur la « perte de la parole », qui y est présentée comme une conséquence de la mort d'Hiram, mais paraît ne contenir aucune indication expresse quant à sa recherche, et qu'il y est encore moins question de la « parole retrouvée ». Cela peut sembler vraiment étrange, puisque la Maîtrise, étant le dernier des grades qui constituent la Maçonnerie proprement dite, doit nécessairement correspondre, tout au moins virtuellement, à la perfection des « petits mystères », sans quoi sa désignation même

¹¹ *Le Roi du Monde*, ch. IV et V.

serait d'ailleurs injustifiée. On peut, il est vrai, répondre que l'initiation à ce grade, en elle-même, n'est proprement qu'un point de départ, ce qui est en somme tout à fait normal ; mais encore faudrait-il qu'il y ait dans cette initiation même quelque chose qui permette d'« amorcer », si l'on peut s'exprimer ainsi, la recherche constituant le travail ultérieur qui devra conduire à la réalisation effective de la Maîtrise ; or nous pensons que, malgré les apparences, il en est bien réellement ainsi. En effet, le « mot sacré » du grade est manifestement un « mot substitué », et il n'est d'ailleurs donné que comme tel ; mais, en outre, ce « mot substitué » est d'une sorte très particulière : il a été déformé de plusieurs façons différentes, au point d'en être devenu méconnaissable¹², et on en donne des interprétations diverses, qui peuvent présenter accessoirement quelque intérêt par leurs allusions à certains éléments symboliques du grade, mais dont aucune ne peut se justifier par une étymologie hébraïque quelconque. Maintenant, si l'on restitue la forme correcte de ce mot, on s'aperçoit que son sens est tout autre que ceux qui lui sont ainsi attribués : ce mot, en réalité, n'est pas autre chose qu'une question, et la réponse à cette question serait le vrai « mot sacré » ou la « parole perdue » elle-même, c'est-à-dire le véritable nom du Grand Architecte de l'Univers¹³. Ainsi, la question étant posée, la recherche est bien « amorcée » par là même comme nous le disions tout à l'heure ; il appartiendra dès lors à chacun, s'il en est capable, de trouver la réponse et de parvenir à la Maîtrise effective par son propre travail intérieur.

Un autre point à considérer est celui-ci : la « parole perdue » est, le plus généralement, en conformité avec le symbolisme hébraïque, assimilée au Nom tétragrammatique ; il y a là, si l'on voulait prendre les choses à la lettre, un anachronisme évident, car il est bien entendu que la prononciation du Nom ne fut pas perdue à l'époque de Salomon et de la construction du Temple. Cependant, on aurait tort de regarder cet anachronisme comme constituant une difficulté réelle, car il ne s'agit nullement ici de l'« historicité » des faits comme tels, qui, à ce point de vue, importe peu en elle-même, et le Tétragramme n'y est pris que pour la valeur de ce qu'il représente traditionnellement ; il peut d'ailleurs fort bien n'avoir été lui-même, en un certain sens, qu'un « mot substitué », puisqu'il appartient en propre à la révélation mosaïque et que, à ce titre, il ne saurait, non plus que la langue hébraïque elle-même, remonter réellement jusqu'à la tradition primordiale¹⁴. Si nous avons signalé cette question, c'est surtout pour attirer l'attention sur ceci, qui est beaucoup plus important au fond : dans l'exotérisme judaïque, le mot qui est substitué au Tétragramme qu'on ne sait plus prononcer est, comme nous l'avons déjà dit précédemment, un autre nom divin, *Adonai*, qui est formé également de quatre lettres, mais qui est considéré comme moins essentiel ; il y a là quelque chose qui implique

¹² Ces déformations ont même fourni deux mots soi-disant distincts, un « mot sacré » et un « mot de passe » interchangeables suivant les différents rites, et qui en réalité ne sont qu'un.

¹³ Nous n'avons pas à chercher si les déformations multiples, tant en ce qui concerne le mot lui-même que sa signification, ont été voulues ou non, ce qui serait sans doute difficile, faute de précisions sur les circonstances où elles se sont produites en fait ; mais ce qui est certain en tous cas, c'est qu'elles ont pour effet de dissimuler entièrement ce qu'on peut regarder comme le point le plus essentiel du grade de Maître, dont elles ont fait ainsi une sorte d'énigme sans aucune solution apparemment possible.

¹⁴ Sur le « premier nom de Dieu » suivant certaines traditions initiatiques, voir *La Grande Triade*, ch. XXV.

qu'on se résigne à une perte jugée irréparable, et qu'on cherche seulement à y remédier dans la mesure où les conditions présentes le permettent encore. Dans l'initiation maçonnique, au contraire, le « mot substitué » est une question qui ouvre la possibilité de retrouver la « parole perdue », donc de restaurer l'état antérieur à cette perte ; là est en somme, exprimée symboliquement d'une façon assez frappante, une des différences fondamentales qui existent entre le point de vue exotérique et le point de vue initiatique¹⁵.

Avant d'aller plus loin, une digression est nécessaire pour que la suite puisse être bien comprise : l'initiation maçonnique, se rapportant essentiellement aux « petits mystères » comme toutes les initiations de métier, s'achève par là même avec le grade de Maître, puisque la réalisation complète de celui-ci implique la restauration de l'état primordial ; mais on est alors amené à se demander quels peuvent être, dans la Maçonnerie, le sens et le rôle de ce qu'on appelle les hauts grades, dans lesquels certains, pour cette raison précisément, n'ont voulu voir que des « superfétations » plus ou moins vaines et inutiles. En réalité, il faut ici faire avant tout une distinction entre deux cas¹⁶ : d'une part, celui des grades qui ont un lien direct avec la Maçonnerie¹⁷, et, d'autre part, celui des grades qui peuvent être considérés comme représentant des vestiges ou des souvenirs¹⁸, venus se greffer sur la Maçonnerie ou se « cristalliser » en quelque sorte autour d'elle, d'anciennes organisations initiatiques occidentales autres que celle-ci. La raison d'être de ces derniers grades, si on ne les considère pas comme n'ayant qu'un intérêt simplement « archéologique » (ce qui serait évidemment une justification tout à fait insuffisante au point de vue initiatique), est en somme la conservation de ce qui peut encore être maintenu des initiations dont il s'agit, de la seule façon qui soit restée possible après leur disparition en tant que formes indépendantes ; il y aurait certainement beaucoup à dire sur ce rôle « conservateur » de la Maçonnerie et sur la possibilité qu'il lui donne de suppléer dans une certaine mesure à l'absence d'initiations d'un autre ordre dans le monde occidental actuel ; mais ceci est entièrement en dehors du sujet que nous étudions présentement, et c'est seulement l'autre cas, celui des grades dont le symbolisme se rattache plus ou moins étroitement à celui de la Maçonnerie proprement dite, qui nous concerne ici directement.

¹⁵ Nous signalerons incidemment que, dans le grade de Maître, il n'y a pas seulement un « mot substitué », mais aussi un « signe substitué » ; si la « parole perdue » est identifiée symboliquement au Tétragramme, certains indices donnent lieu de supposer que, corrélativement, le « signe perdu » devrait l'être à celui de la bénédiction des *Kohanim*. Là encore, il ne faudrait pas voir l'expression littérale d'un fait historique, car, en réalité, ce signe n'a jamais été perdu ; mais on pourrait du moins se demander légitimement si, lorsque le Tétragramme ne fut plus prononcé, il a pu conserver encore effectivement toute sa valeur rituelle.

¹⁶ Nous laissons naturellement de côté les grades, trop nombreux dans certains « systèmes », qui n'ont qu'un caractère plutôt fantaisiste et ne reflètent manifestement que les conceptions particulières de leurs auteurs.

¹⁷ On ne peut cependant pas dire strictement qu'ils en fassent partie intégrante, à la seule exception du *Royal Arch*.

¹⁸ Nous ajoutons ici le mot « souvenirs » pour n'avoir à entrer dans aucune discussion sur la filiation plus ou moins directe de ces grades, ce qui risquerait de nous entraîner bien loin, surtout en ce qui concerne les organisations se rattachant à diverses formes de l'initiation chevaleresque.

D'une façon générale, ces grades peuvent être considérés comme constituant proprement des extensions ou des développements du grade de Maître ; il n'est pas contestable que, en principe, celui-ci se suffit à lui-même, mais, en fait, la trop grande difficulté qu'il y a à dégager tout ce qui s'y trouve contenu implicitement justifie l'existence de ces développements ultérieurs¹⁹. Il s'agit donc d'une aide apportée à ceux qui veulent réaliser ce qu'ils ne possèdent encore que d'une façon virtuelle ; du moins est-ce là l'intention fondamentale de ces grades, quelles que soient les réserves qu'il pourrait y avoir lieu de faire sur la plus ou moins grande efficacité pratique de cette aide, dont le moins qu'on puisse dire est que, dans la plupart des cas, elle est fâcheusement diminuée par l'aspect fragmentaire et trop souvent altéré sous lequel se présentent actuellement les rituels correspondants ; nous n'avons à envisager que le principe, qui est indépendant de ces considérations contingentes. À vrai dire, d'ailleurs, si le grade de Maître était plus explicite, et aussi si tous ceux qui y sont admis étaient plus véritablement qualifiés, c'est à son intérieur même que ces développements devraient trouver place, sans qu'il soit besoin d'en faire l'objet d'autres grades nominalement distincts de celui-là²⁰.

Maintenant, et c'est là que nous voulions en venir, parmi les hauts grades en question, il en est un certain nombre qui insistent plus particulièrement sur la « recherche de la parole perdue », c'est-à-dire sur ce qui, suivant ce que nous avons expliqué, constitue le travail essentiel de la Maîtrise ; et il en est même quelques-uns qui donnent une « parole retrouvée », ce qui semble impliquer l'achèvement de cette recherche ; mais, en réalité, cette « parole retrouvée » n'est jamais qu'un nouveau « mot substitué », et, par les considérations que nous avons exposées précédemment, il est facile de comprendre qu'il ne puisse en être autrement, puisque la véritable « parole » est rigoureusement incommunicable. Il en est notamment ainsi du grade de *Royal Arch*, le seul qui doive être regardé comme strictement maçonnique à proprement parler, et dont l'origine opérative directe ne puisse soulever aucun doute : c'est en quelque sorte le complément normal du grade de Maître, avec une perspective ouverte sur les « grands mystères »²¹. Le mot qui représente dans ce grade la « parole retrouvée » apparaît, comme tant d'autres, sous une forme assez altérée, ce qui a donné naissance à des suppositions diverses quant à sa signification ; mais, suivant l'interprétation la plus autorisée et la plus plausible, il s'agit en réalité d'un mot composite, formé par la réunion de trois noms divins appartenant à autant de traditions différentes. Il y a là tout au moins une indication intéressante à deux points de vue : d'abord, cela implique évidemment que la « parole perdue » est bien

¹⁹ Il faut ajouter aussi, tout au moins comme raison subsidiaire, la réduction à trois des sept grades de l'ancienne Maçonnerie opérative : ceux-ci n'étant pas tous connus des fondateurs de la Maçonnerie spéculative, il en est résulté de graves lacunes qui, malgré certaines « reprises » postérieures, n'ont pas pu être comblées entièrement dans le cadre des trois grades symboliques actuels ; et il est quelques hauts grades qui paraissent avoir été surtout des tentatives pour remédier à ce défaut, bien qu'on ne puisse d'ailleurs pas dire qu'ils y aient pleinement réussi, faute de posséder la véritable transmission opérative qui aurait été indispensable à cet effet.

²⁰ Le Maître, par là même qu'il possède « la plénitude des droits maçonniques », a notamment celui d'accéder à toutes les connaissances incluses dans la forme initiatique à laquelle il appartient ; c'est ce qu'exprimait d'ailleurs assez nettement l'ancienne conception du « Maître à tous grades », qui semble complètement oubliée aujourd'hui.

²¹ Nous renverrons à ce que nous avons déjà dit sur ce sujet en diverses occasions, et surtout dans notre étude sur *La pierre angulaire* (n^{os} d'avril et mai 1940).

considérée comme étant un nom divin ; ensuite, l'association de ces différents noms ne peut s'expliquer que comme une affirmation implicite de l'unité fondamentale de toutes les formes traditionnelles ; mais il va de soi qu'un tel rapprochement opéré entre des noms provenant de plusieurs langues sacrées n'est encore que tout extérieur et ne saurait en aucune façon symboliser adéquatement une restitution de la tradition primordiale elle-même, et que, par conséquent, ce n'est bien réellement qu'un « mot substitué »²².

Un autre exemple, qui est d'ailleurs d'un genre très différent, est celui du grade écossais de Rose-Croix, dans lequel la « parole retrouvée » se présente comme un nouveau Tétragramme devant remplacer l'ancien qui a été perdu ; en fait, ces quatre lettres, qui ne sont du reste que des initiales ne formant pas un mot à proprement parler, ne peuvent exprimer ici autre chose que la situation de la tradition chrétienne vis-à-vis de la tradition hébraïque, ou le remplacement de l'« Ancienne Loi » par la « Nouvelle Loi », et il serait difficile de dire qu'elles représentent un état plus proche de l'état primordial, à moins qu'on ne veuille l'entendre en ce sens que le Christianisme a accompli une « réintégration » ouvrant certaines possibilités nouvelles pour le retour à celui-ci, ce qui est d'ailleurs vrai en quelque façon pour toute forme traditionnelle constituée à une certaine époque et en conformité plus particulière avec les conditions de cette époque même. Il convient d'ajouter que, à la signification simplement religieuse et exotérique, il se superpose naturellement ici d'autres interprétations, d'ordre principalement hermétique, qui sont loin d'être sans intérêt en elles-mêmes ; mais, outre qu'elles s'éloignent de la considération des noms divins qui est essentiellement inhérente à la « parole perdue », c'est là quelque chose qui relève de l'hermétisme chrétien beaucoup plus que de la Maçonnerie proprement dite, et, quelles que soient les affinités qui existent entre l'un et l'autre, il n'est cependant pas possible de les considérer comme identiques, car, même lorsqu'ils font jusqu'à un certain point usage des mêmes symboles, ils n'en procèdent pas moins de « techniques » initiatiques notablement différentes à bien des égards. D'autre part, la « parole » du grade de Rose-Croix se réfère manifestement au seul point de vue d'une forme traditionnelle déterminée, ce qui nous laisse en tout cas bien loin du retour à la tradition primordiale, qui est au-delà de toutes les formes particulières ; sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres, le grade de *Royal Arch* aurait assurément plus de raisons que celui-là de s'affirmer comme le *nec plus ultra* de l'initiation maçonnique.

Nous pensons en avoir dit assez sur ces « substitutions » diverses, et, pour terminer cette étude, nous devons maintenant revenir au grade de Maître, afin de chercher la solution d'une autre énigme qui se pose à son sujet et qui est celle-ci :

²² Il doit être bien entendu que ce que nous disons ici se rapporte au *Royal Arch* du Rite anglais, qui, malgré la similitude de titre, n'a qu'assez peu de rapport avec le grade appelé *Royal Arch of Henoah*, dont une des versions est devenue le 13^{ème} degré du Rite Écossais Ancien et Accepté, et dans lequel la « parole retrouvée » est représentée par le Tétragramme lui-même, inscrit sur une plaque d'or déposée dans la « neuvième voûte » ; l'attribution de ce dépôt à Hénôch constitue d'ailleurs, en ce qui concerne le Tétragramme hébraïque, un anachronisme évident, mais elle peut être prise comme l'indice d'une intention de remonter jusqu'à la tradition primordiale ou tout au moins « antédiluvienne ».

comment se fait-il que la « perte de la parole » y soit présentée comme résultant de la mort du seul Hiram, alors que, d'après la légende même, d'autres que lui devaient la posséder également ? Il y a là, en effet, une question qui rend perplexes beaucoup de Maçons, parmi ceux qui réfléchissent quelque peu sur le symbolisme, et certains vont même jusqu'à y voir une invraisemblance qu'il leur paraît tout à fait impossible d'expliquer d'une façon acceptable, alors que, comme on le verra, il en est tout autrement en réalité.

La question que nous posons à la fin de la précédente partie de cette étude peut se formuler plus précisément ainsi : lors de la construction du Temple, la « parole » des Maîtres était, suivant la légende même du grade, en la possession de trois personnages qui avaient le pouvoir de la communiquer : Salomon, Hiram, roi de Tyr, et Hiram-Abi ; ceci étant admis, comment la mort de ce dernier peut-elle suffire pour entraîner la perte de cette parole ? La réponse est que, pour la communiquer régulièrement et dans la forme rituelle, il fallait le concours des « trois premiers Grands-Maîtres », de sorte que l'absence ou la disparition d'un seul d'entre eux rendait cette communication impossible, et cela aussi nécessairement qu'il faut trois côtés pour former un triangle ; et ce n'est pas là, comme pourraient le penser ceux qui n'ont pas une habitude suffisante de certaines correspondances symboliques, une simple comparaison ou un rapprochement plus ou moins imaginaire et dénué de fondement réel. En effet, une Loge opérative ne peut être ouverte que par le concours de trois Maîtres²³, ayant en leur possession trois baguettes dont les longueurs respectives sont dans le rapport des nombres 3, 4 et 5 ; c'est seulement quand ces trois baguettes ont été rapprochées et assemblées de façon à former le triangle rectangle pythagoricien que l'ouverture des travaux peut avoir lieu. Cela étant, il est facile de comprendre que, d'une façon similaire, un mot sacré peut être formé de trois parties, telle que trois syllabes²⁴, dont chacune ne peut être communiquée que par un des trois Maîtres, de sorte que, en l'absence d'un de ceux-ci, le mot aussi bien que le triangle resterait incomplet, et que rien de valable ne pourrait plus être accompli ; nous reviendrons d'ailleurs tout à l'heure sur ce point.

Nous signalerons incidemment un autre cas où l'on retrouve aussi un symbolisme du même genre, du moins sous le rapport qui nous intéresse présentement : dans certaines corporations du moyen âge, le coffre qui contenait le « trésor » était muni de trois serrures, dont les clefs étaient confiées à trois officiers différents, si bien qu'il fallait la présence simultanée de ceux-ci pour que ce coffre put être ouvert. Naturellement, ceux qui n'envisagent les choses que d'une façon superficielle peuvent ne voir là qu'une mesure de précaution contre une infidélité possible ; mais, comme il arrive toujours en pareil cas, cette explication tout

²³ Les Maîtres sont ici ceux qui possèdent le septième et dernier degré opératif, auquel appartenait primitivement la légende d'Hiram ; c'est d'ailleurs pourquoi celle-ci était inconnue des Compagnons « acceptés » qui fondèrent de leur propre initiative la Grande Loge d'Angleterre en 1717, et qui ne pouvaient naturellement transmettre rien de plus que ce qu'ils avaient eux-mêmes reçu.

²⁴ La syllabe est l'élément réellement indécomposable de la parole prononcée ; il est d'ailleurs à remarquer que le « mot substitué » lui-même, sous ses différentes formes, est toujours composé de trois syllabes qui sont énoncées séparément dans sa prononciation rituelle.

extérieure et profane est tout à fait insuffisante, et, même en admettant qu'elle soit légitime dans son ordre, elle n'empêche aucunement que le même fait ait une signification symbolique autrement profonde et qui en fait toute la valeur réelle ; penser autrement équivaut à méconnaître entièrement le point de vue initiatique, et, du reste, la clef a par elle-même un symbolisme assez important pour justifier ce que nous disons ici²⁵.

Pour revenir au triangle rectangle dont nous parlions plus haut, on peut, d'après ce que nous avons vu, dire que la mort du « troisième Grand-Maître » le laisse incomplet ; c'est à quoi correspond en un certain sens, et indépendamment de ses significations propres en tant qu'équerre, la forme de l'équerre du Vénérable, qui est à branches inégales, et normalement dans le rapport de 3 à 4, de sorte qu'elles peuvent être considérées comme les deux côtés de l'angle droit de ce triangle, dont l'hypoténuse est alors absente ou, si l'on veut, « sous-entendue »²⁶. Il est à remarquer que la reconstitution du triangle complet, tel qu'il figure dans les insignes du *Past Master*, implique, ou du moins devrait théoriquement impliquer, que celui-ci est parvenu à accomplir la restitution de ce qui était perdu²⁷.

Quant au mot sacré qui ne peut être communiqué que par le concours de trois personnes, il est assez significatif que ce caractère se rencontre précisément pour celui qui, au grade de *Royal Arch*, est considéré comme représentant la « parole retrouvée », et dont la communication régulière n'est effectivement possible que de cette façon. Les trois personnes dont il s'agit forment elles-mêmes un triangle, et les trois parties du mot, qui sont alors les trois syllabes correspondant à autant de noms divins dans des traditions différentes, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, « passent » successivement, si l'on peut dire, de l'un à l'autre des côtés de ce triangle, jusqu'à ce que la parole soit entièrement « juste et parfaite ». Bien que ce ne soit là encore en réalité qu'un « mot substitué », le fait que le *Royal Arch* est, sous le rapport de la filiation opérative, le plus « authentique » de tous les grades supérieurs, n'en donne pas moins à ce mode de communication une importance incontestable pour confirmer l'interprétation de ce qui reste obscur à cet égard dans le symbolisme du grade de Maître tel qu'il est pratiqué actuellement.

À ce propos, nous ajouterons encore une remarque en ce qui concerne le Tétragramme hébraïque : puisque celui-ci est un des noms divins qui sont le plus

²⁵ Nous ne pouvons insister sur les différents aspects du symbolisme de la clef, et notamment sur son caractère « axial » (voir ce que nous en avons dit dans *La Grande Triade*, ch. VI) ; mais nous devons du moins signaler ici que, dans les anciens « catéchismes » maçonniques, la langue est représentée comme la « clef du cœur ». Le rapport du cœur et de la langue symbolise celui de la « Pensée » et de la « Parole », c'est-à-dire, suivant la signification kabbalistique de ces termes envisagés principiellement, celui des deux aspects intérieur et extérieur du Verbe ; c'est de là que résultait aussi, chez les anciens Égyptiens (qui d'ailleurs faisaient usage de clefs de bois ayant précisément la forme d'une langue), le caractère sacré de l'arbre perséa, dont le fruit a la forme d'un cœur et la feuille celle d'une langue (cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 68 ; traduction Mario Meunier, p.198).

²⁶ À titre de curiosité, nous signalerons à ce propos que, dans la Maçonnerie mixte ou *Co-Masonry*, on a jugé bon de faire l'équerre du Vénérable à branches égales pour représenter l'égalité de l'homme et de la femme, ce qui n'a pas le moindre rapport avec sa véritable signification ; c'est là un assez bel exemple de l'incompréhension du symbolisme et des innovations fantaisistes qui en sont l'inévitable conséquence.

²⁷ Cf. *La Grande Triade*, pp. 110 et 146.

souvent assimilés à la « parole perdue », il doit s'y retrouver aussi quelque chose qui correspond à ce que nous venons de dire, car le même caractère, dès lors qu'il est vraiment essentiel, doit exister en quelque manière dans tout ce qui figure cette parole d'une façon plus ou moins adéquate. Ce que nous voulons dire par là, c'est que, pour que la correspondance symbolique soit exacte, la prononciation du Tétragramme devait être trisyllabique; comme d'autre part il s'écrit naturellement en quatre lettres, on pourrait dire que, suivant le symbolisme numérique, 4 se rapporte ici à l'aspect « substantiel » de la parole (en tant que celle-ci est écrite, ou épelée conformément à l'écriture qui joue le rôle d'un « support » corporel), et 3 à son aspect « essentiel » (en tant que elle est prononcée intégralement par la voix qui seule lui donne l'« esprit » et la « vie »). Il résulte de là que, tout en ne pouvant aucunement être regardé comme la vraie prononciation du Nom, qui n'est plus connue de personne, la forme *Jehovah*, par là même qu'elle est en trois syllabes, la représente du moins beaucoup mieux (ce que son ancienneté même, en tant que transcription approximative dans les langues occidentales, pourrait du reste déjà donner à penser) que la forme purement fantaisiste *Yahveh*, inventée par les exégètes et les « critiques » modernes, et qui, n'ayant que deux syllabes, est évidemment impropre à une transmission rituelle comme celle dont il s'agit.

Il y aurait assurément beaucoup à dire encore sur tout cela, mais nous devons arrêter là ces considérations déjà trop longues, et qui, redisons-le encore en terminant, n'ont d'autre prétention que d'éclairer un peu quelques-uns des aspects de cette question si complexe de la « parole perdue ».

IV

« Rassembler ce qui est épars »

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1946.

Dans un de nos ouvrages¹, à propos du *Ming-tang* et de la *Tien-ti-Houei*, nous avons cité une formule maçonnique d'après laquelle la tâche des Maîtres consiste à « répandre la lumière et rassembler ce qui est épars ». En fait, le rapprochement que nous faisons alors portait seulement sur la première partie de cette formule² ; quant à la seconde partie, qui peut sembler plus énigmatique, comme elle a dans le symbolisme traditionnel des connexions très remarquables, il nous paraît intéressant de donner à ce sujet quelques indications qui n'avaient pu trouver place en cette occasion.

Pour comprendre aussi complètement que possible ce dont il s'agit, il convient de se reporter avant tout à la tradition védique, qui est plus particulièrement explicite à cet égard : suivant celle-ci, en effet, « ce qui est épars », ce sont les membres du *Purusha* primordial qui fut divisé au premier sacrifice accompli par les *Dévas* au commencement, et dont naquirent, par cette division même, tous les êtres manifestés³. Il est évident que c'est là une description symbolique du passage de l'unité à la multiplicité, sans lequel il ne saurait effectivement y avoir aucune manifestation ; et l'on peut déjà se rendre compte par là que le « rassemblement de ce qui est épars », ou la reconstitution du *Purusha* tel qu'il était « avant le commencement », s'il est permis de s'exprimer ainsi, c'est-à-dire dans l'état non manifesté, n'est pas autre chose que le retour à l'unité principielle. Ce *Purusha* est identique à *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits », ceux-ci étant tous issus de lui-même et étant par conséquent regardés en un certain sens comme sa « progéniture⁴ » ; il est aussi *Vishwakarma*, c'est-à-dire le « Grand Architecte de l'Univers », et, en tant que *Vishwakarma*, c'est lui-même qui accomplit le sacrifice en même temps qu'il en est la victime⁵ ; et, si l'on dit qu'il est sacrifié par les *Dévas*,

¹ *La Grande Triade*, ch. XVI.

² La devise de la *Tien-ti-Houei* dont il s'agissait est en effet celle-ci : « Détruire l'obscurité (*tsing*), restaurer la lumière (*ming*). »

³ Voir *Rig-Vêda*, X, 90.

⁴ Le mot sanscrit *prajâ* est identique au latin *progenies*.

⁵ Dans la conception chrétienne du sacrifice, le Christ est aussi à la fois la victime et le prêtre par excellence.

cela ne fait aucune différence en réalité, car les *Dêvas* ne sont en somme rien d'autre que les « puissances » qu'il porte en lui-même⁶.

Nous avons déjà dit, à diverses reprises, que tout sacrifice rituel doit être regardé comme une image de ce premier sacrifice cosmogonique ; et, dans tout sacrifice aussi, comme l'a fait remarquer M. Coomaraswamy, « la victime, ainsi que les *Brâhmanas* le montrent avec évidence, est une représentation du sacrifiant, ou, comme l'expriment les textes, elle est le sacrifiant lui-même ; en accord avec la loi universelle suivant laquelle l'initiation (*dīkshâ*) est une mort et une renaissance, il est manifeste que l'« initié est l'oblation » (*Taittirîya Samhitâ*, VI, 1, 4, 5), « la victime est substantiellement le sacrifiant lui-même » (*Aitarêya Brâhmana*, II, 11) »⁷. Ceci nous ramène directement au symbolisme maçonnique du grade de Maître, dans lequel l'initié s'identifie en effet à la victime ; on a d'ailleurs souvent insisté sur les rapports de la légende d'Hiram avec le mythe d'Osiris de sorte que, quand il est question de « rassembler ce qui est épars », on peut penser aussitôt à Isis rassemblant les membres dispersés d'Osiris ; mais précisément, au fond, la dispersion des membres d'Osiris est la même chose que celle des membres de *Purusha* ou de *Prajâpati* : ce ne sont là, pourrait-on dire, que deux versions de la description du même processus cosmogonique dans deux formes traditionnelles différentes. Il est vrai que, dans le cas d'Osiris et dans celui d'Hiram, il ne s'agit plus d'un sacrifice, du moins explicitement, mais d'un meurtre ; mais cela même n'y change rien essentiellement, car c'est véritablement la même chose qui est envisagée ainsi sous deux aspects complémentaires, comme un sacrifice sous son aspect « dèvique », et comme un meurtre sous son aspect « asurique⁸ » ; nous nous contentons de signaler ce point en passant, car nous ne pourrions y insister sans entrer dans de trop longs développements, étrangers à la question que nous avons en vue présentement.

De même encore, dans la Kabbale hébraïque, bien qu'il ne soit plus question proprement ni de sacrifice ni de meurtre, mais plutôt d'une sorte de « désintégration » dont les conséquences sont d'ailleurs les mêmes, c'est de la fragmentation du corps de l'*Adam Qadmon* qu'a été formé l'Univers avec tous les êtres qu'il contient, de sorte que ceux-ci sont comme des parcelles de ce corps, et que leur « réintégration » dans l'unité apparaît comme la reconstitution même de l'*Adam Qadmon*. Celui-ci est l'« Homme Universel », et *Purusha*, suivant un des sens de ce mot, est aussi l'« Homme » par excellence ; c'est donc bien toujours exactement de la même chose qu'il s'agit en tout cela. Ajoutons à ce propos, avant d'aller plus loin, que, le grade de Maître représentant, virtuellement tout au moins, le terme des « petits mystères », ce

⁶ En commentant le passage de l'hymne du *Rig-Vêda* mentionné ci-dessus dans lequel il est dit que c'est « par le sacrifice que les *Dêvas* offrirent le sacrifice », Sâyana dit que les *Dêvas* sont les formes du souffle (*prâna-rûpa*) de *Prajâpati*. – Cf. ce que nous avons dit au sujet des anges dans *Monothéisme et Angéologie* [Études Traditionnelles, octobre-novembre 1946, « Ceux-ci sont dans les traditions judaïque, chrétienne et islamique l'exact équivalent des *Dêvas* dans la tradition hindoue »]. Il est bien entendu que, en tout ceci, il s'agit toujours d'aspects du Verbe divin auquel s'identifie en définitive l'« Homme universel ».

⁷ *Âtmayajna : Self sacrifice*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, numéro de février 1942.

⁸ Cf. aussi, dans les mystères grecs, le meurtre et le démembrement de *Zagreus* par les Titans ; on sait que ceux-ci sont l'équivalent des *Asuras* de la tradition hindoue. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer, d'autre part, que le langage courant lui-même applique le même mot « victime » dans le cas du sacrifice et dans celui du meurtre.

qu'il faut envisager dans ce cas est proprement la réintégration au centre de l'état humain ; mais on sait que le même symbolisme est toujours applicable à des niveaux différents, en vertu des correspondances qui existent entre eux⁹, de sorte qu'il peut être rapporté soit à un monde déterminé, soit à tout l'ensemble de la manifestation universelle ; et la réintégration dans l'« état primordial », qui d'ailleurs est aussi « adamique », est comme une figure de la réintégration totale et finale, bien qu'elle ne soit encore en réalité qu'une étape sur la voie qui mène à celle-ci.

Dans l'étude que nous avons citée plus haut, A. Coomaraswamy dit que « l'essentiel, dans le sacrifice, est en premier lieu de diviser, et en second lieu de réunir » ; il comporte donc les deux phases complémentaires de « désintégration » et de « réintégration » qui constituent le processus cosmique dans son ensemble : le *Purusha*, « étant un, devient plusieurs, et étant plusieurs, il redevient un ». La reconstitution du *Purusha* est opérée symboliquement, en particulier, dans la construction de l'autel védique, qui comprend dans ses différentes parties une représentation de tous les mondes¹⁰ ; et le sacrifice, pour être correctement accompli, demande une coopération de tous les arts, ce qui assimile le sacrificant à *Vishwakarma* lui-même¹¹. D'autre part, comme toute action rituelle, c'est-à-dire en somme toute action vraiment normale et conforme à l'« ordre » (*rita*), peut être regardée comme ayant en quelque sorte un caractère « sacrificiel », suivant le sens étymologique de ce mot (de *sacrum facere*), ce qui est vrai pour l'autel védique l'est aussi, d'une certaine façon et à quelque degré, pour toute construction édifiée conformément aux règles traditionnelles, celle-ci procédant toujours en réalité d'un même « modèle cosmique », ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions¹². On voit que ceci est en rapport direct avec un symbolisme « constructif » comme celui de la maçonnerie ; et d'ailleurs, même au sens le plus immédiat, le constructeur rassemble bien effectivement des matériaux épars pour en former un édifice qui, s'il est vraiment ce qu'il doit être, aura une unité « organique », comparable à celle d'un être vivant, si l'on se place au point de vue microcosmique, ou à celle d'un monde, si l'on se place au point de vue macrocosmique.

Il nous reste encore à parler quelque peu, pour terminer, d'un symbolisme d'un autre genre, qui peut sembler très différent quant aux apparences extérieures, mais qui pourtant n'en a pas moins, au fond, une signification équivalente : il s'agit de la reconstitution d'un mot à partir de ses éléments littéraux pris d'abord isolément¹³. Pour le comprendre, il faut se souvenir que le vrai nom d'un être n'est pas autre chose, au point de vue traditionnel, que l'expression de l'essence même de cet être ;

⁹ C'est de la même façon que, dans le symbolisme alchimique, il y a correspondance entre le processus de l'« œuvre au blanc » et celui de l'« œuvre au rouge », si bien que le second reproduit en quelque sorte le premier à un niveau supérieur.

¹⁰ Voir *Janua Cæli*.

¹¹ Cf. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 26.

¹² Les rites de fondation d'un édifice comportent d'ailleurs généralement un sacrifice ou une oblation au sens strict de ces mots ; en Occident même, une certaine forme d'oblation s'est maintenue jusqu'à nos jours dans les cas où la pose de la première pierre est accomplie selon les rites maçonniques.

¹³ Ceci correspond naturellement, dans le rituel maçonnique, au mode de communication des « mots sacrés ».

la reconstitution du nom est donc, symboliquement, la même chose que celle de l'être lui-même. On sait aussi le rôle que jouent les lettres, dans un symbolisme tel que celui de la Kabbale, en ce qui concerne la création ou la manifestation universelle ; on pourrait dire que celle-ci est formée par les lettres séparées, qui correspondent à la multiplicité de ses éléments, et que, en réunissant ces lettres, on la ramène par là même à son Principe, si toutefois cette réunion est opérée de façon à reconstituer effectivement le nom du Principe¹⁴. À ce point de vue, « rassembler ce qui est épars » est la même chose que « retrouver la Parole perdue », car, en réalité et dans son sens le plus profond, cette « Parole perdue » n'est autre que le véritable nom du « Grand Architecte de l'Univers ».

¹⁴ Tant qu'on reste dans la multiplicité de la manifestation, on ne peut qu'« épeler » le nom du Principe en discernant le reflet de ses attributs dans les créatures où ils ne s'expriment que d'une façon fragmentaire et dispersée. Le maçon qui n'est pas parvenu au grade de Maître est encore incapable de « rassembler ce qui est épars », et c'est pourquoi il « ne sait qu'épeler ».

V

Le blanc et le noir

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1947.

Le symbole maçonnique du « pavé mosaïque » (*tessellated pavement*) est de ceux qui sont souvent insuffisamment compris ou mal interprétés ; ce pavé est formé de carreaux alternativement blancs et noirs, disposés exactement de la même façon que les cases de l'échiquier ou du damier. Nous ajouterons tout de suite que le symbolisme est évidemment le même dans les deux cas, car, ainsi que nous l'avons dit en diverses occasions, les jeux ont été, à l'origine, tout autre chose que les simples amusements profanes qu'ils sont devenus actuellement, et d'ailleurs le jeu d'échecs est certainement un de ceux où les traces du caractère « sacré » originel sont demeurées les plus apparentes en dépit de cette dégénérescence.

Au sens le plus immédiat, la juxtaposition du blanc et du noir représente naturellement la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, et, par suite, toutes les paires d'opposés ou de complémentaires (il est à peine besoin de rappeler que ce qui est opposition à un certain niveau devient complémentarisme à un autre niveau, de sorte que le même symbolisme est également applicable à l'une et à l'autre) ; on a donc là, à cet égard, un exact équivalent du symbole extrême-oriental du *yin-yang*¹. On peut même remarquer que l'interpénétration et l'inséparabilité des deux aspects *yin* et *yang*, qui sont représentées dans ce dernier cas par le fait que les deux moitiés de la figure sont délimitées par une ligne sinueuse, le sont ici aussi par la disposition enchevêtrée des deux sortes de carreaux, tandis qu'une autre disposition, comme par exemple celle de bandes rectilignes alternativement blanches et noires, ne rendrait pas aussi nettement la même idée et pourrait même plutôt faire penser à une juxtaposition pure et simple².

Il serait inutile de répéter à ce propos toutes les considérations que nous avons déjà exposées ailleurs en ce qui concerne le *yin-yang* ; nous rappellerons seulement d'une façon plus particulière qu'il ne faut voir dans ce symbolisme, non plus que

¹ Voir *La Grande Triade*, ch. IV. – Nous avons eu l'occasion de lire un article dont l'auteur rapportait la partie blanche au *yin* et la partie noire au *yang*, alors que c'est le contraire qui est vrai, et prétendait appuyer cette opinion erronée par des expériences « radiesthésiques » ; que faut-il conclure de là, si ce n'est que, en pareil cas, le résultat obtenu est dû tout simplement à l'influence des idées préconçues de l'expérimentateur ?

² Cette dernière disposition a cependant été employée aussi dans certains cas ; on sait qu'elle se trouvait notamment dans le *Beaucéant* des Templiers, dont la signification était encore la même.

dans la reconnaissance des dualités cosmiques dont il est l'expression, l'affirmation d'aucun « dualisme », car si ces dualités existent bien réellement dans leur ordre, leurs termes n'en sont pas moins dérivés de l'unité d'un même principe (le *Tai-Ki* de la tradition extrême-orientale). C'est là en effet un des points les plus importants, parce que c'est celui-là surtout qui donne lieu à de fausses interprétations ; certains ont cru pouvoir parler de « dualisme » au sujet du *yin-yang*, probablement par incompréhension, mais peut-être aussi quelquefois avec des intentions d'un caractère plus ou moins suspect ; en tout cas, pour ce qui est du « pavé mosaïque », une telle interprétation est le plus souvent le fait des adversaires de la maçonnerie, qui voudraient baser là-dessus une accusation de « manichéisme »³. Il est assurément très possible que certains « dualistes » aient eux-mêmes détourné ce symbolisme de son véritable sens pour l'interpréter conformément à leurs propres doctrines, comme ils ont pu altérer pour la même raison les symboles exprimant une unité et une immutabilité inconcevables pour eux ; mais ce ne sont là en tout cas que des déviations hétérodoxes qui n'affectent absolument en rien le symbolisme en lui-même, et, quand on se place au point de vue proprement initiatique, ce ne sont pas de telles déviations qu'il y a lieu d'envisager⁴.

Maintenant, outre la signification dont nous avons parlé jusqu'ici, il y en a encore une autre d'un ordre plus profond, et ceci résulte immédiatement du double sens de la couleur noire, que nous avons expliqué en d'autres occasions ; nous venons de considérer seulement son sens inférieur et cosmologique, mais il faut aussi considérer son sens supérieur et métaphysique. On en trouve un exemple particulièrement net dans la tradition hindoue, où celui qui est initié doit être assis sur une peau aux poils noirs et blancs, symbolisant respectivement le non-manifesté et le manifesté⁵ ; le fait qu'il s'agit ici d'un rite essentiellement initiatique justifie suffisamment le rapprochement avec le cas du « pavé mosaïque » et l'attribution expresse de la même signification à celui-ci, même si, dans l'état actuel des choses, cette signification a été complètement oubliée. On retrouve donc là un symbolisme équivalent à celui d'*Arjuna*, le « blanc », et de *Krishna*, le « noir », qui sont, dans l'être lui-même, le mortel et l'immortel, le « moi » et le « Soi »⁶ ; et, puisque ceux-ci sont aussi les « deux oiseaux inséparablement unis » dont il est question dans les

³ Ces gens, s'ils étaient logiques, devraient, suivant ce que nous avons dit plus haut, avoir le plus grand soin de s'abstenir de jouer aux échecs pour ne pas risquer de tomber eux-mêmes sous cette accusation ; cette simple remarque ne suffit-elle pas à montrer toute l'inanité de leur argumentation ?

⁴ Nous rappellerons aussi, à ce propos, ce que nous avons dit ailleurs sur la question du « renversement des symboles », et plus spécialement la remarque que nous avons faite alors sur le caractère véritablement diabolique que présente l'attribution au symbolisme orthodoxe, et notamment à celui des organisations initiatiques, de l'interprétation à rebours qui est en réalité le fait de la « contre-initiation » (*Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XXX).

⁵ *Shatapata Brâhmana*, III, 2, I, 5-7. — À un autre niveau, ces deux couleurs représentent aussi ici le Ciel et la Terre, mais il faut faire attention à ce que, en raison de la correspondance de ceux-ci avec le non-manifesté et le manifesté, c'est alors le noir qui se rapporte au ciel et le blanc à la terre, de sorte que les relations existant dans le cas du *yin-yang* se trouvent interverties ; ce n'est d'ailleurs là qu'une application du sens inverse de l'analogie. L'initié doit toucher la jonction des poils noirs et blancs, unissant ainsi les principes complémentaires dont il va naître en tant que « Fils du Ciel et de la Terre » (cf. *La Grande Triade*, ch. IX).

⁶ Ce symbolisme est aussi celui des Dioscures ; le rapport de ceux-ci avec les deux hémisphères ou les deux moitiés de l'« Œuf du Monde » nous ramène d'ailleurs à la considération du ciel et de la terre que nous avons indiquée dans la note précédente (cf. *La Grande Triade*, ch. V).

Upanishads, ceci évoque encore un autre symbole, celui de l'aigle blanc et noir à deux têtes qui figure dans certains hauts grades maçonniques, nouvel exemple qui, après tant d'autres, montre une fois de plus que le langage symbolique a un caractère véritablement universel.

VI

Pierre noire et pierre cubique

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1947.

Nous avons eu parfois à relever occasionnellement les diverses fantaisies linguistiques auxquelles a donné lieu le nom de Cybèle ; nous ne reviendrons pas ici sur celles qui sont trop évidemment dépourvues de tout fondement et qui ne sont dues qu'à l'imagination excessive de certains¹, et nous envisagerons seulement quelques rapprochements qui peuvent paraître plus sérieux à première vue, bien qu'ils soient aussi injustifiés. Ainsi, nous avons vu émettre récemment la supposition que Cybèle « semble tirer son nom » de l'arabe *qubbah*, parce qu'elle « était adorée dans les grottes » en raison de son caractère « chthonien ». Or, cette prétendue étymologie a deux défauts dont un seul serait suffisant pour la faire écarter : d'abord, comme une autre dont nous allons parler tout à l'heure, elle ne tient compte que des deux premières lettres de la racine du nom de Cybèle, laquelle en contient trois, et il va de soi que la troisième lettre n'est pas plus négligeable que les deux autres ; ensuite, elle ne repose en réalité que sur un contresens pur et simple. En effet, *qubbah* n'a jamais voulu dire « voûte, salle voûtée, crypte », comme le croit l'auteur de cette hypothèse ; ce mot désigne une coupole ou un dôme, dont précisément le symbolisme est « céleste » et non pas « terrestre », donc exactement à l'opposé du caractère attribué à Cybèle ou à la « Grande Mère ». Comme nous l'avons expliqué dans d'autres études, la coupole surmonte un édifice à base carrée, donc de forme généralement cubique, et c'est cette partie carrée ou cubique qui, dans l'ensemble ainsi constitué, a un symbolisme « terrestre » ; ceci nous amène directement à examiner une autre hypothèse qui a été assez souvent formulée au sujet de l'origine du même nom de Cybèle, et qui a une importance plus particulière pour ce que nous nous proposons présentement.

On a voulu faire dériver *Kubelê* de *kubos*, et ici du moins il n'y a pas de contresens comme celui que nous venons de signaler ; mais, d'autre part, cette étymologie a en commun avec la précédente le défaut de ne prendre en considération que les deux premières des trois lettres qui constituent la racine de *Kubelê*, ce qui la

¹ Nous ne reparlerons donc pas de l'assimilation de Cybèle à une « cavale », ni du rapprochement qu'on a voulu en tirer avec la désignation de la « chevalerie », non plus que de l'autre rapprochement non moins imaginaire avec la « Kabbale ».

rend également impossible au point de vue proprement linguistique². Si l'on veut seulement voir entre les deux mots une certaine similitude phonétique qui peut, comme il arrive souvent, avoir quelque valeur au point de vue symbolique, c'est là tout autre chose ; mais, avant d'étudier ce point de plus près, nous dirons que, en réalité, le nom de *Kubelê* n'est pas d'origine grecque, et que d'ailleurs sa véritable étymologie n'a rien d'énigmatique ni de douteux. Ce nom, en effet, se rattache directement à l'hébreu *gebal* et à l'arabe *jabal*, « montagne » ; la différence de la première lettre ne peut donner lieu à aucune objection à cet égard, car le changement de *g* en *k* ou inversement n'est qu'une modification secondaire dont on peut trouver bien d'autres exemples³. Ainsi, Cybèle est proprement la « déesse de la montagne »⁴ ; et ce qui est très digne de remarque, c'est que, par cette signification, son nom est l'exact équivalent de celui de *Pârvatî* dans la tradition hindoue.

Cette même signification du nom de Cybèle est visiblement liée à celle de la « pierre noire » qui était son symbole ; en effet, on sait que cette pierre était de forme conique, et, comme tous les « bétyles » de même forme, elle doit être regardée comme une figuration réduite de la montagne en tant que symbole « axial ». D'autre part, les « pierres noires » sacrées étant des aérolithes, cette origine « céleste » donne à penser que le caractère « chthonien » auquel nous faisons allusion au début ne correspond en réalité qu'à un des aspects de Cybèle ; du reste, l'axe représenté par la montagne n'est pas « terrestre », mais relie entre eux le ciel et la terre ; et nous ajouterons que c'est suivant cet axe que, symboliquement, doivent s'effectuer la chute de la « pierre noire » et sa remontée finale, car il s'agit là aussi de relations entre le ciel et la terre⁵. Il ne saurait être question, bien entendu, de contester que Cybèle ait été souvent assimilée à la « Terre-Mère », mais seulement d'indiquer qu'elle avait aussi d'autres aspects ; il est d'ailleurs très possible que l'oubli plus ou moins complet de ceux-ci, par suite d'une prédominance attribuée à l'aspect « terrestre », ait donné naissance à certaines confusions, et notamment à celle qui a

² Nous signalerons incidemment à ce propos qu'il est même fort douteux, malgré une synonymie exacte et une similitude phonétique partielle, qu'il puisse y avoir une véritable parenté linguistique entre le grec *Kubos* et l'arabe *Kaab*, en raison de la présence dans le second de la lettre *ayn* ; du fait que cette lettre n'a pas d'équivalent dans les langues européennes et ne peut pas réellement y être transcrite, les Occidentaux l'oublient ou la négligent trop souvent, ce qui a pour conséquence de nombreuses assimilations erronées entre des mots dont la racine est très nettement différente.

³ Ainsi, le mot hébreu et arabe *kabir* a une parenté évidente avec l'hébreu *gibor* et l'arabe *jabbâr* ; il est vrai que le premier a surtout le sens de « grand » et les deux autres celui de « fort », mais ce n'est là qu'une simple nuance ; les *Giborim* de la Genèse sont à la fois les « géants » et les « hommes forts ».

⁴ Notons en passant que *Gebal* était aussi le nom de la ville phénicienne de Byblos ; ses habitants étaient appelés *Giblim*, et ce nom est resté comme « mot de passe » dans la maçonnerie. Il y a à ce propos un rapprochement qu'il ne semble pas qu'on ait jamais pensé à faire ; quelle qu'ait pu être l'origine historique de la dénomination des Gibelins (*Ghibellini*) au moyen âge, elle présente avec ce nom de *Giblim* une similitude des plus frappantes, et, si ce n'est là qu'une « coïncidence », elle est tout au moins assez curieuse.

⁵ Voir sur tout ceci *Lapsit exillis*. — Il existe dans l'Inde une tradition suivant laquelle les montagnes volaient autrefois ; *Indra* les précipita sur la terre et les y fixa en les frappant de la foudre : ceci est encore manifestement à rapprocher de l'origine des « pierres noires ».

conduit à assimiler la « pierre noire » et la « pierre cubique », qui sont cependant deux symboles très différents⁶.

La « pierre cubique » est essentiellement une « pierre de fondation » ; elle est donc bien « terrestre », comme l'indique d'ailleurs sa forme et, de plus, l'idée de « stabilité » exprimée par cette même forme⁷ convient bien à la fonction de Cybèle en tant que « Terre-Mère », c'est-à-dire comme représentant le principe « substantiel » de la manifestation universelle. C'est pourquoi, au point de vue symbolique, le rapport de Cybèle avec le « cube » n'est pas à rejeter entièrement, en tant que « convergence » phonétique ; mais, bien entendu, ce n'est pas une raison pour vouloir en tirer une « étymologie », ni pour identifier à la « pierre cubique » une « pierre noire » qui était conique en réalité. Il y a seulement un cas particulier dans lequel il existe un certain rapport entre la « pierre noire » et la « pierre cubique » : c'est celui où cette dernière est, non pas une des « pierres de fondation » posées aux quatre angles d'un édifice, mais la pierre *shetiyah* qui occupe le centre de la base de celui-ci, correspondant au point de chute de la « pierre noire », comme, sur le même axe vertical, mais à son extrémité opposée, la « pierre angulaire » ou « pierre du sommet », qui par contre, n'est pas de forme cubique, correspond à la situation « céleste » initiale et finale de cette même « pierre noire ». Nous n'insisterons pas davantage sur ces dernières considérations, les ayant déjà exposées plus en détail⁸ ; et nous rappellerons seulement, pour terminer, que, d'une façon générale, le symbolisme de la « pierre noire », avec les différentes situations et les différentes formes qu'elle peut prendre, est, au point de vue « microcosmique », en relation avec les « localisations » diverses, dans l'être humain, du *luz* ou du « noyau d'immortalité ».

⁶ Nous avons signalé dans un compte rendu [*Études Traditionnelles*, janvier-février 1946], l'incroyable supposition de l'existence d'une soi-disant « déesse *Kaabah* », qui aurait été représentée par la « pierre noire », de La Mecque, appelée également *Kaabah* ; c'est là un autre exemple de la même confusion, et, depuis lors, nous avons eu la surprise de lire encore la même chose ailleurs, d'où il semble bien résulter que cette erreur a cours dans certains milieux occidentaux. Nous rappellerons donc que la *Kaabah* n'est nullement le nom de la « pierre noire », celle-ci n'étant pas cubique, mais celui de l'édifice dans un des angles duquel elle est enchâssée et qui, lui, a effectivement la forme d'un cube ; et, si la *Kaabah* est aussi *Beyt Allah* (« maison de Dieu », comme le *Beith-El* de la Genèse), elle n'a pourtant jamais été considérée elle-même comme une divinité. Il est d'ailleurs très probable que la singulière invention de la prétendue « déesse *Kaabah* » a été suggérée en fait par le rapprochement de *Kubelê* et de *Kubos* dont nous avons parlé plus haut.

⁷ Voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XX.

⁸ Voir encore *Lapsit exillis*.

VII

Pierre brute et pierre taillée

Publié dans les Études Traditionnelles, septembre 1949.

Nous avons lu, dans un article où il était question des autels qui, chez les anciens Hébreux, devaient être formés exclusivement de pierres brutes, cette phrase plutôt stupéfiante : « Le symbolisme de la pierre brute a été altéré par la franc-maçonnerie, qui l'a transposé du domaine sacré au niveau profane ; un symbole, primitivement destiné à exprimer les rapports surnaturels de l'âme avec le Dieu "vivant" et "personnel", y exprime désormais des réalités d'ordre alchimique, moralisant, social et occultiste. ». L'auteur de ces lignes, d'après tout ce que nous savons de lui, est de ceux chez qui le parti pris peut assez facilement aller jusqu'à la mauvaise foi ; qu'une organisation initiatique ait fait descendre un symbole « au niveau profane », c'est là une chose tellement absurde et contradictoire que nous ne croyons pas que personne puisse la soutenir sérieusement ; et, d'autre part, l'insistance sur les mots « vivant » et « personnel » montre évidemment une intention bien arrêtée de prétendre limiter le « domaine sacré » au seul point de vue de l'exotérisme religieux ! Qu'actuellement la grande majorité des maçons ne comprennent plus le véritable sens de leurs symboles, pas plus que la plupart des chrétiens ne comprennent celui des leurs, c'est là une tout autre question ; en quoi la maçonnerie peut-elle, plus que l'Église, être rendue responsable d'un état de fait qui n'est dû qu'aux conditions mêmes du monde moderne, à l'égard duquel l'une et l'autre sont pareillement « anachroniques » par leur caractère traditionnel ? La tendance « moralisante », qui n'est en effet que trop réelle depuis le XVIII^e siècle, était en somme une conséquence à peu près inévitable, si l'on tient compte de la mentalité générale, de la dégénérescence « spéculative » sur laquelle nous avons si souvent insisté ; on peut en dire autant de l'importance excessive attribuée au point de vue social, et du reste, sous ce rapport, les maçons sont fort loin de constituer une exception à notre époque : qu'on veuille bien examiner impartialement ce qui s'enseigne aujourd'hui au nom de l'Église, et qu'on nous dise s'il est possible d'y trouver beaucoup autre chose que de simples considérations morales et sociales ! Pour en finir avec ces remarques, il est à peine besoin de souligner l'impropriété, probablement voulue, du mot « occultiste », car la maçonnerie n'a certes rien à voir avec l'occultisme, auquel elle est fort antérieure, même sous sa forme « spéculative » ; pour ce qui est du symbolisme alchimique, ou plus exactement hermétique, il n'a assurément rien de profane, et il se rapporte, comme nous l'avons expliqué ailleurs, au domaine des « petits mystères », qui est précisément le domaine propre des initiations de métier en général et de la maçonnerie en particulier.

Ce n'est pas simplement pour faire cette mise au point, si nécessaire qu'elle soit d'ailleurs, que nous avons cité la phrase ci-dessus, mais surtout parce qu'elle nous a paru susceptible de fournir l'occasion d'apporter quelques précisions utiles sur le symbolisme de la pierre brute et de la pierre taillée. Ce qui est vrai, c'est que, dans la maçonnerie, la pierre brute a un autre sens que dans les cas des autels hébraïques, auquel il faut joindre ici celui des monuments mégalithiques ; mais, s'il en est ainsi, c'est que ce sens ne se réfère pas au même type de tradition. Cela est facile à comprendre pour tous ceux qui ont connaissance des considérations que nous avons exposées sur les différences essentielles qui existent, d'une façon tout à fait générale, entre les traditions des peuples nomades et celles des peuples sédentaires* ; et d'ailleurs, quand Israël passa du premier de ces états au second, l'interdiction d'élever des édifices en pierres taillées disparut, parce qu'elle n'avait plus de raison d'être pour lui, témoin la construction du Temple de Salomon, qui assurément ne fut pas une entreprise profane, et à laquelle se rattache, symboliquement tout au moins, l'origine même de la maçonnerie. Peu importe à cet égard que les autels aient dû alors continuer à être faits de pierres brutes, car c'est là un cas très particulier, pour lequel le symbolisme primitif pouvait être conservé sans aucun inconvénient, tandis qu'il est trop évidemment impossible de bâtir le plus modeste édifice avec de telles pierres. Qu'en outre « rien de métallique ne puisse se trouver » dans les autels, comme le signale aussi l'auteur de l'article en question, cela se rapporte encore à un autre ordre d'idées, que nous avons également expliqué, et qui se retrouve d'ailleurs dans la maçonnerie elle-même avec le symbole du « dépouillement des métaux ».

Maintenant il n'est pas douteux que, en vertu des lois cycliques, des peuples « préhistoriques » tels que ceux qui élevèrent les monuments mégalithiques, quels qu'ils aient pu être, étaient nécessairement dans un état plus proche du principe que ceux qui vinrent après eux, mais aussi que cet état ne pouvait pas se perpétuer indéfiniment, et que les changements survenant dans les conditions de l'humanité aux différentes époques de son histoire devaient exiger des adaptations successives de la tradition, ce qui a même pu arriver au cours de l'existence d'un même peuple et sans qu'il y ait eu dans celle-ci aucune solution de continuité, comme le montre l'exemple que nous venons de citer en ce qui concerne les Hébreux. D'autre part, il est bien certain aussi, et nous l'avons dit ailleurs, que, chez les peuples sédentaires, la substitution des constructions en pierre aux constructions en bois correspond à un degré plus accentué de « solidification », en conformité avec les étapes de la « descente » cyclique ; mais, dès lors qu'un tel mode de construction était rendu nécessaire par les nouvelles conditions du milieu, il fallait, dans une civilisation traditionnelle, que, par des rites et des symboles appropriés, il reçût de la tradition elle-même la consécration qui était seule susceptible de le légitimer, et par suite de l'intégrer à cette civilisation et c'est précisément pourquoi nous avons parlé à cet égard d'une adaptation. Une telle légitimation impliquait celle de tous les métiers, à commencer par la taille des pierres qui étaient requises pour cette construction, et elle ne pouvait être vraiment effective qu'à la condition que l'exercice de chacun de ces

* [Voir *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XXI et XXII.]

métiers fût rattaché à une initiation correspondante, puisque, conformément à la conception traditionnelle, il devait représenter l'application régulière des principes dans son ordre contingent. Il en fut ainsi partout et toujours, sauf naturellement dans le monde occidental moderne dont la civilisation a perdu tout caractère traditionnel, et cela n'est pas vrai seulement pour les métiers de la construction que nous envisageons plus spécialement ici, mais également pour tous les autres dont la constitution fut de même rendue nécessaire par certaines circonstances de temps ou de lieu ; et il importe de remarquer que cette légitimation, avec tout ce qu'elle comporte, fut toujours possible dans tous les cas, sauf pour les seuls métiers purement mécaniques qui ne prirent naissance qu'à l'époque moderne. Or, pour les tailleurs de pierre et pour ses constructeurs qui employaient les produits de leur travail, la pierre brute pouvait-elle représenter autre chose que la « matière première » indifférenciée, ou le « chaos » avec toutes les correspondances tant microcosmiques que macrocosmiques, tandis que la pierre complètement taillée sur toutes ses faces représente au contraire l'achèvement ou la perfection de l'« œuvre » ? Là est toute l'explication de la différence qui existe entre la signification symbolique de la pierre brute dans des cas comme ceux des monuments mégalithiques et des autels primitifs, et celle de cette même pierre brute dans la maçonnerie. Nous ajouterons, sans pouvoir y insister davantage ici, que cette différence correspond à un double aspect de la *materia prima*, suivant que celle-ci est envisagée comme la « Vierge universelle » ou comme le « chaos » qui est à l'origine de toute manifestation ; dans la tradition hindoue également, *Prakriti*, en même temps qu'elle est la pure potentialité qui est littéralement au-dessous de toute existence, est aussi un aspect de la *Shakti*, c'est-à-dire de la « Mère divine » ; et il est bien entendu que ces deux points de vue ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre, ce qui justifie d'ailleurs la coexistence des autels en pierres brutes avec les édifices en pierres taillées. Ces quelques considérations montreront encore que, pour l'interprétation des symboles comme en toute autre chose, il faut toujours savoir tout situer à sa place exacte, faute de quoi l'on risque fort de tomber dans les plus grossières erreurs.

VIII

La Tétraktys et le carré de quatre

Publié dans les Études Traditionnelles, avril 1937.

Nous avons été amené, à plusieurs reprises au cours de nos études, à faire allusion à la *Tétraktys* pythagoricienne, et nous en avons indiqué alors la formule numérique : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, montrant la relation qui unit directement le dénaire au quaternaire. On sait d'ailleurs l'importance toute particulière qu'y attachaient les Pythagoriciens, et qui se traduisait notamment par le fait qu'ils prêtaient serment « par la sainte *Tétraktys* » ; on a peut-être moins remarqué qu'ils avaient aussi une autre formule de serment, qui était « par le carré de quatre » ; et il y a entre les deux un rapport évident, car le nombre quatre est, pourrait-on dire, leur base commune. On pourrait déduire de là, entre autres conséquences, que la doctrine pythagoricienne devait se présenter avec un caractère plus « cosmologique » que purement métaphysique, ce qui n'est d'ailleurs pas un cas exceptionnel quand on a affaire aux traditions occidentales, puisque nous avons eu déjà l'occasion de faire une remarque analogue en ce qui concerne l'hermétisme. La raison de cette déduction, qui peut sembler étrange à première vue pour qui n'est pas habitué à l'usage du symbolisme numérique, est que le quaternaire est partout et toujours considéré comme étant proprement le nombre de la manifestation universelle ; il marque donc, à cet égard, le point de départ même de la « cosmologie », tandis que les nombres qui le précèdent, c'est à-dire l'unité, le binaire et le ternaire, se rapportent strictement à l'« ontologie » ; la mise en évidence plus particulière du quaternaire correspond donc bien par là à celle du point de vue « cosmologique » lui-même.

Au début des *Rasâil Ikhwân Eç-Çafâ*, les quatre termes du quaternaire fondamental sont énumérés ainsi : 1° le Principe, qui est désigné comme *El-Bârî*, le « Créateur » (ce qui indique qu'il ne s'agit pas du Principe suprême, mais seulement de l'Être, en tant que principe premier de la manifestation, qui d'ailleurs est bien en effet l'Unité métaphysique) ; 2° l'Esprit universel ; 3° l'Âme universelle ; 4° la *Hylè* primordiale. Nous ne développerons pas actuellement les différents points de vue auxquels ces termes pourraient être envisagés ; on pourrait notamment les faire correspondre respectivement aux quatre « mondes » de la Kabbale hébraïque, qui ont aussi leur exact équivalent dans l'ésotérisme islamique. Ce qui importe pour le moment, c'est que le quaternaire ainsi constitué est regardé comme présupposé par la manifestation, en ce sens que la présence de tous ses termes est nécessaire au développement complet des possibilités que comporte celle-ci ; et, est-il ajouté, c'est pourquoi, dans l'ordre des choses manifestées, on retrouve toujours spécialement la

marque (on pourrait dire en quelque sorte la « signature ») du quaternaire : de là, par exemple, les quatre éléments (l'Éther n'étant pas compté ici, car il ne s'agit que des éléments « différenciés »), les quatre points cardinaux (ou les quatre régions de l'espace qui y correspondent, avec les quatre « piliers » du monde), les quatre phases en lesquelles tout cycle se divise naturellement (les âges de la vie humaine, les saisons dans le cycle annuel, les phases lunaires dans le cycle mensuel, etc.), et ainsi de suite ; on pourrait établir ainsi une multitude indéfinie d'applications du quaternaire, toutes reliées entre elles, d'ailleurs, par des correspondances analogiques rigoureuses, car elles ne sont, au fond, qu'autant d'aspects plus ou moins spéciaux d'un même « schéma » général de la manifestation.

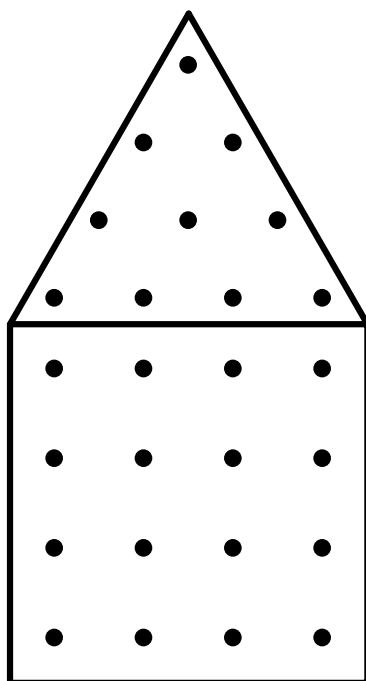
Ce « schéma », sous sa forme géométrique, est un des symboles les plus répandus, un de ceux qui sont véritablement communs à toutes les traditions : c'est le cercle divisé en quatre parties égales par une croix formée de deux diamètres rectangulaires ; et l'on peut remarquer tout de suite que cette figure exprime précisément la relation du quaternaire et du dénaire, comme l'exprime, sous la forme numérique, la formule que nous rappelions au début. En effet, le quaternaire est représenté géométriquement par le carré, si on l'envisage sous l'aspect « statique », mais, sous l'aspect « dynamique » comme c'est le cas ici, il l'est par la croix ; celle-ci, lorsqu'elle tourne autour de son centre, engendre la circonférence, qui, avec le centre, représente le dénaire, lequel est, comme nous l'avons dit précédemment, le cycle numérique complet. C'est là ce qu'on appelle la « circulaire du quadrant », représentation géométrique de ce qu'exprime arithmétiquement la formule $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; inversement, le problème hermétique de la « quadrature du cercle » (expression si mal comprise d'ordinaire) n'est pas autre chose que ce que représente la division quaternaire du cercle, supposé donné tout d'abord, par deux diamètres rectangulaires et il s'exprimera numériquement par la même formule, mais écrite en sens inverse : $10 = 1 + 2 + 3 + 4$, pour montrer que tout le développement de la manifestation est ainsi ramené au quaternaire fondamental.

Cela dit, revenons au rapport de la *Tétraktys* et du carré de quatre : les nombres 10 et 16 occupent le même rang, le quatrième, respectivement dans la série des nombres triangulaires et dans celle des nombres carrés. On sait que les nombres triangulaires sont les nombres obtenus en faisant la somme des nombres entiers consécutifs depuis l'unité jusqu'à chacun des termes successifs de la série ; l'unité elle-même est le premier nombre triangulaire, comme elle est aussi le premier nombre carré, car, étant le principe et l'origine de la série des nombres entiers, elle doit l'être également de toutes les autres séries qui en sont ainsi dérivées. Le second nombre triangulaire est $1 + 2 = 3$, ce qui montre d'ailleurs que, dès que l'unité a produit le binaire par sa propre polarisation, on a immédiatement le ternaire par là même ; et la représentation géométrique en est évidente : 1 correspond au sommet du triangle, 2 aux extrémités de sa base, et le triangle lui-même, dans son ensemble, est naturellement la figure du nombre 3. Si l'on considère ensuite les trois termes du ternaire comme ayant une existence indépendante, leur somme donne le troisième nombre triangulaire : $1 + 2 + 3 = 6$; ce nombre sénaire étant le double du ternaire, on peut dire qu'il implique un nouveau ternaire qui est un reflet du premier, comme dans

le symbole bien connu du « sceau de Salomon » ; mais ceci pourrait donner lieu à d'autres considérations qui seraient en dehors de notre sujet. En continuant la série, on a, pour le quatrième nombre triangulaire, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, c'est-à-dire la *Tétraktys* ; et l'on voit par là, comme nous l'avons déjà expliqué, que le quaternaire contient d'une certaine façon tous les nombres, puisqu'il contient le dénaire, d'où la formule du *Tao-te-King* que nous avons citée précédemment : « un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres », ce qui revient encore à dire que toute la manifestation est comme enveloppée dans le quaternaire, ou, inversement, que celui-ci constitue la base complète de son développement intégral.

La *Tétraktys*, en tant que nombre triangulaire, était naturellement représentée par un symbole qui était dans son ensemble de forme ternaire, chacun de ses côtés extérieurs comprenant quatre éléments ; et ce symbole se composait en tout de dix éléments, figurés par autant de points, dont neuf se trouvaient ainsi sur le périmètre du triangle et un à son centre. On remarquera qu'on retrouve dans cette disposition, malgré la différence des formes géométriques, l'équivalent de ce que nous avons indiqué au sujet de la représentation du dénaire par le cercle, puisque, là également, 1 correspond au centre et 9 à la circonférence. Notons aussi en passant, à ce propos, que c'est parce que 9, et non pas 10, est le nombre de la circonférence, que la division de celle-ci s'effectue normalement suivant des multiples de 9 (90 degrés pour le quadrant, et par suite 360 pour la circonférence entière), ce qui est d'ailleurs en relation directe avec toute la question des « nombres cycliques ».

Le carré de quatre est, géométriquement, un carré dont les côtés comprennent quatre éléments, comme ceux du triangle dont nous venons de parler ; si l'on considère les côtés eux-mêmes comme mesurés par le nombre de ces éléments, il en résulte que les côtés du triangle et ceux du carré seront égaux. On pourra alors réunir les deux figures en faisant coïncider la base du triangle avec le côté supérieur du carré, comme dans le tracé suivant (où nous avons marqué les points, pour plus de clarté, non sur les côtés mêmes, mais à l'intérieur des figures, ce qui permet de compter distinctement ceux qui appartiennent respectivement au triangle et au carré) ; et l'ensemble ainsi obtenu donne lieu encore à plusieurs remarques importantes. Tout d'abord, si l'on considère seulement le triangle et le carré comme tels, cet ensemble est une représentation géométrique du septénaire, en tant que celui-ci est la somme du ternaire et du quaternaire : $3 + 4 = 7$; on peut dire plus précisément, d'après la disposition même de la figure, que ce septénaire est formé de l'union d'un ternaire supérieur et d'un quaternaire inférieur, ce qui est susceptible d'applications diverses. Pour nous en tenir à ce qui nous concerne plus spécialement ici, il suffira de dire que, dans la correspondance des nombres triangulaires et des nombres carrés, les premiers doivent être rapportés à un domaine plus élevé que les seconds, d'où l'on peut inférer que, dans le symbolisme pythagoricien, la *Tétraktys* devait avoir un rôle supérieur à celui du carré de quatre ; et en fait, tout ce qu'on en connaît paraît indiquer qu'il en était bien réellement ainsi.



Maintenant, il y a autre chose de plus singulier, et qui, bien que se référant à une forme traditionnelle différente, ne peut certes pas être regardé comme une simple « coïncidence » : les deux nombres 10 et 16, contenus respectivement dans le triangle et dans le carré ont pour somme 26 ; or, ce nombre 26 est la valeur numérique totale des lettres formant le tétragramme hébraïque *iod-hé-vau-hé*. De plus, 10 est la valeur de la première lettre *iod* et 16 est celle de l'ensemble des trois autres lettres *hé-vau-hé* ; cette division du tétragramme est parfaitement normale, et la correspondance de ses deux parties est encore très significative : la Tétraktys s'identifie ainsi au *iod* dans le triangle tandis que le reste du tétragramme s'inscrit dans le carré placé au-dessous de celui-ci.

D'autre part, le triangle et le carré contiennent l'un et l'autre quatre lignes de points ; il est à noter, bien que ceci n'ait en somme qu'une importance secondaire, et uniquement pour marquer encore les concordances de différentes sciences traditionnelles, que les quatre lignes de points se retrouvent dans les figures de la géomancie, figures qui d'ailleurs, par les combinaisons quaternaires de 1 et 2, sont au nombre de $16 = 4^2$; et la géomancie, comme son nom l'indique, est en relation spéciale avec la terre, qui, suivant la tradition extrême-orientale, est symbolisée par la forme carrée.

Enfin, si l'on considère les formes solides correspondant, dans la géométrie à trois dimensions, aux figures planes dont il s'agit, au carré correspond un cube, et au triangle une pyramide quadrangulaire ayant pour base la face supérieure de ce cube ; l'ensemble forme ce que le symbolisme maçonnique désigne comme la « pierre cubique à pointe », et qui, dans l'interprétation hermétique, est regardé comme une figure de la « pierre philosophale ». Il y a encore, sur ce dernier symbole, d'autres remarques à faire ; mais, comme elles n'ont plus de rapport avec la question de la *Tétraktys*, il sera préférable de les envisager séparément.

IX

Un hiéroglyphe du Pôle

Publié dans les Études Traditionnelles, mai 1937.

Pour revenir sur certaines considérations qui se rapportent à la figure de la « pierre cubique à pointe » à laquelle nous venons de faire allusion, nous dirons tout d'abord que cette figure, dans des anciens documents, est complétée, d'une façon assez inattendue, par l'adjonction d'une hache qui semble posée en équilibre sur le sommet même de la pyramide. Cette particularité a souvent intrigué les spécialistes du symbolisme maçonnique, dont la plupart n'ont pu en donner aucune explication satisfaisante ; cependant, on a suggéré que la hache pourrait bien n'être ici autre chose que l'hiéroglyphe de la lettre hébraïque *qoph*, et c'est là que se trouve en effet la véritable solution ; mais les rapprochements qu'il y a lieu de faire à cet égard sont encore beaucoup plus significatifs si l'on envisage la lettre arabe correspondante *qâf*, et il nous a paru intéressant d'en donner un aperçu, malgré le caractère d'étrangeté que ces choses risquent de revêtir aux yeux du lecteur occidental, qui forcément n'est pas habitué à ce genre de considérations.

Le sens le plus général qui s'attache à la lettre dont il s'agit, que ce soit en hébreu ou en arabe, est celui de « force » ou de « puissance » (en arabe *qowah*), qui peut d'ailleurs, suivant les cas, être d'ordre matériel ou d'ordre spirituel¹ ; et c'est bien à ce sens que correspond, de la façon la plus immédiate, le symbolisme d'une arme telle que la hache. Dans le cas qui nous occupe présentement, c'est évidemment d'une puissance spirituelle qu'il doit être question ; ceci résulte du fait que la hache est mise en rapport direct, non avec le cube, mais avec la pyramide ; et l'on pourra se souvenir ici de ce que nous avons déjà exposé en d'autres occasions sur l'équivalence de la hache avec le *vajra*, qui est bien aussi, avant tout, le signe de la puissance spirituelle. Il y a plus : la hache est placée, non pas en un point quelconque, mais, comme nous l'avons dit, au sommet de la pyramide, sommet qui est souvent considéré comme représentant celui d'une hiérarchie spirituelle ou initiatique ; cette position semble donc indiquer la plus haute puissance spirituelle en action dans le monde, c'est-à-dire ce que toutes les traditions désignent comme le « Pôle » ; ici encore, nous rappellerons le caractère « axial » des armes symboliques en général et

¹ La distinction entre ces deux sens est marquée en arabe par une différence dans l'orthographe du mot *qowah* pour le premier et *qowâ* pour le second.

de la hache en particulier, qui est manifestement en parfait accord avec une telle interprétation.

Or ce qui est très remarquable, c'est que le nom même de la lettre *qâf* est aussi, dans la tradition arabe, celui de la Montagne sacrée ou polaire² ; la pyramide, qui est essentiellement une image de celle-ci, porte donc ainsi, par cette lettre ou par la hache qui la remplace, sa propre désignation comme telle, comme pour ne laisser subsister aucun doute sur la signification qu'il convient de lui reconnaître traditionnellement. De plus, si le symbole de la montagne ou de la pyramide est rapporté à l'« Axe du Monde », son sommet, où est placé cette lettre, s'identifie plus spécialement au Pôle même ; or *qâf* équivaut numériquement à *maqâm*³, ce qui désigne ce point comme le « Lieu » par excellence, c'est-à-dire l'unique point qui demeure fixe et invariable dans toutes les révolutions du monde.

La lettre *qâf* est, en outre, la première du nom arabe du Pôle, *Qutb*, et, à ce titre encore, elle peut servir à le désigner abrégativement, suivant un procédé dont l'emploi est très fréquent⁴ ; mais il y a encore d'autres concordances non moins frappantes. C'est ainsi que le siège (le mot arabe est *markaz*, qui signifie proprement « centre ») du Pôle suprême (appelé *El-Qutb El-Ghawth*, pour le distinguer des sept *Aqtâb* ou Pôles secondaires et subordonnés⁵) est décrit symboliquement comme situé entre ciel et terre, en un point qui est exactement au-dessus de la *Kaabah*, laquelle a précisément la forme d'un cube et est, elle aussi, une des représentations du « Centre du Monde ». On peut donc envisager la pyramide, invisible parce qu'elle est de nature purement spirituelle, comme s'élevant au-dessus de ce cube, qui, lui, est visible parce qu'il se rapporte au monde élémentaire, marqué par le nombre quaternaire ; et, en même temps, ce cube, sur lequel repose ainsi la base de la pyramide ou de la hiérarchie, dont elle est la figure et dont le *Qutb* occupe le sommet, est aussi, par sa forme, un symbole de la stabilité parfaite.

Le *Qutb* suprême est assisté des deux *Imâms* de la droite et de la gauche, et le ternaire ainsi formé se trouve encore représenté, dans la pyramide, par la forme triangulaire qui est celle de chacune de ses faces. D'autre part, l'unité et le binaire qui constituent ce ternaire correspondent aux lettres *alif* et *be* suivant les valeurs numériques respectives de celles-ci. La lettre *alif* présente la forme d'un axe vertical ; sa pointe supérieure et les deux extrémités en opposition horizontale de la lettre *be*

² Certains veulent identifier la montagne de *Qâf* au Caucase (*qâf-qâsiyah*) ; si cette assimilation devait être prise littéralement au sens géographique actuel, elle serait certainement erronée, car elle ne s'accorderait aucunement avec ce qui est dit de la Montagne sacrée, qui ne peut être atteinte « ni par terre ni par mer » (*lâ bil-barr wa lâ bil-bahr*) ; mais il faut remarquer que ce nom de Caucase a été appliqué anciennement à plusieurs montagnes situées en des régions très différentes, ce qui donne à penser qu'il peut bien avoir été originairement une des désignations de la Montagne sacrée, dont les autres Caucases ne seraient alors qu'autant de « localisations » secondaires.

³ $Qâf = 100 + 1 + 80 = 181$; $maqâm = 40 + 100 + 1 + 40 = 181$. En hébreu, la même équivalence numérique se retrouve entre *qoph* et *maqom* ; ces mots ne diffèrent d'ailleurs de leurs correspondants arabes que par la substitution de *waw* à *alif*, dont il existe de nombreux autres exemples (*nâr* et *nûr*, *âlam* et *ôlam*, etc.) ; le total est alors 186.

⁴ C'est ainsi que la lettre *mîm*, par exemple, sert parfois à désigner le *Mahdî* ; Mohyiddin ibn Arabi, notamment, lui donne cette signification dans certains cas.

⁵ Les sept *Aqtâb* correspondent aux « sept Terres », qui se retrouvent également dans d'autres traditions ; et ces sept Pôles terrestres sont un reflet des sept Pôles célestes, qui président respectivement aux sept Cieux planétaires.

forment, selon un schéma dont on pourrait retrouver des équivalents dans divers symboles appartenant à d'autres traditions, les trois angles du triangle initiatique, qui en effet doit être considéré proprement comme une des « signatures » du Pôle.

Ajoutons encore, sur ce dernier point, que la lettre *alif* est tout spécialement considérée comme « polaire » (*qutbâniyah*) ; son nom et le mot *Qutb* sont numériquement équivalents : $alif = 1 + 30 + 80 = 111$; $Qutb = 100 + 9 + 2 = 111$. Ce nombre 111 représente l'unité exprimée dans les trois mondes, ce qui convient parfaitement pour caractériser la fonction même du Pôle.

Ces remarques auraient sans doute pu être développées davantage, mais nous pensons en avoir dit assez pour que ceux mêmes qui sont les plus étrangers à la science traditionnelle des lettres et des nombres doivent tout au moins reconnaître qu'il serait bien difficile de prétendre ne voir en tout cela qu'un simple ensemble de « coïncidences » !

X

L'Octogone

Publié dans les Études Traditionnelles, juillet-août 1949.

Nous revenons sur la question du symbolisme, commun à la plupart des traditions, des édifices constitués par une base à section carrée, surmontée d'un dôme ou d'une coupole plus ou moins rigoureusement hémisphérique. Les formes carrées ou cubiques se rapportent à la terre et les formes circulaires ou sphériques au ciel, la signification de ces deux parties en résulte immédiatement ; nous ajouterons que la terre et le ciel ne désignent pas ici uniquement les deux pôles entre lesquels se produit toute la manifestation, comme il en est notamment dans la Grande Triade extrême-orientale, mais comprennent aussi, comme dans le *Tribhuvana* hindou, les aspects de cette manifestation même qui sont les plus proches respectivement de ces deux pôles, et qui, pour cette raison, sont appelés le monde terrestre et le monde céleste. Il est un point sur lequel nous n'avons pas eu l'occasion d'insister précédemment, et qui cependant mérite d'être pris en considération : c'est que, en tant que l'édifice représente la réalisation d'un « modèle cosmique », l'ensemble de sa structure, s'il se réduisait exclusivement à ces deux parties, serait incomplet en ce sens que, dans la superposition des « trois mondes », il y manquerait un élément correspondant au « monde intermédiaire ». En fait, cet élément existe aussi, car le dôme ou la voûte circulaire ne peut pas reposer directement sur la base carrée, et il faut, pour permettre le passage de l'une à l'autre, une forme de transition qui soit en quelque sorte intermédiaire entre le carré et le cercle, forme qui est généralement celle de l'octogone.

Cette forme octogonale est bien réellement, au point de vue géométrique, plus voisine du cercle que le carré, puisqu'un polygone régulier se rapproche d'autant plus du cercle que le nombre de ses côtés est plus grand. On sait en effet que le cercle peut être considéré comme la limite vers laquelle tend un polygone régulier lorsque le nombre de ses côtés croît indéfiniment ; et l'on voit nettement ici le caractère de la limite entendue au sens mathématique : elle n'est pas le dernier terme de la série qui tend vers elle, mais est en dehors et au-delà de cette série, car, quelque grand que soit le nombre des côtés d'un polygone, celui-ci n'arrivera jamais à se confondre avec le cercle, dont la définition est essentiellement autre que celle des polygones¹. D'autre part, on peut remarquer que, dans la série de polygones obtenue en partant du carré et

¹ Cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, ch. XII et XIII.

en doublant à chaque fois le nombre des côtés, l'octogone est le premier terme² ; il est donc le plus simple de tous ces polygones, et il peut en même temps être considéré comme représentatif de toute cette série d'intermédiaires.

Au point de vue du symbolisme cosmique, envisagé plus particulièrement dans son aspect spatial, la forme quaternaire, c'est-à-dire celle du carré quand il s'agit de polygones, est naturellement en rapport avec les quatre points cardinaux et leurs diverses correspondances traditionnelles. Pour obtenir la forme octogonale, il faut envisager en outre, entre les quatre points cardinaux, les quatre points intermédiaires³, formant avec eux un ensemble de huit directions, qui sont celles de ce que diverses traditions désignent comme les « huit vents⁴ ». Cette considération des « vents » présente ici quelque chose de très remarquable : dans le ternaire védique des « déités » présidant respectivement aux trois mondes, *Agni*, *Vâyu* et *Âditya*, c'est en effet *Vâyu* qui correspond au monde intermédiaire. À ce propos, en ce qui concerne les deux parties inférieure et supérieure de l'édifice, représentant le monde terrestre et le monde céleste comme nous l'avons dit, il y a lieu de remarquer que le foyer ou l'autel, qui occupe normalement le centre de la base, correspond évidemment à *Agni*, et que l'« œil » qui se trouve au sommet du dôme figure la « porte solaire » et correspond ainsi non moins rigoureusement à *Âditya*. Ajoutons encore que *Vâyu*, en tant qu'il s'identifie au « souffle vital », est manifestement en relation immédiate avec le domaine psychique ou la manifestation subtile, ce qui achève de justifier complètement cette correspondance, qu'on l'envisage d'ailleurs dans l'ordre macrocosmique ou dans l'ordre microcosmique.

Dans la construction, la forme de l'octogone peut naturellement être réalisée de différentes façons, et notamment par huit piliers supportant la voûte ; nous en trouvons un exemple en Chine dans le cas du *Ming-tang*⁵, dont « le toit rond est supporté par huit colonnes qui reposent sur une base carrée comme la terre, car, pour réaliser cette quadrature du cercle, qui va de l'unité céleste de la voûte au carré des éléments terrestres, il faut passer par l'octogone, qui est en rapport avec le monde intermédiaire des huit directions, des huit portes et des huit vents⁶ ». Le symbolisme des « huit portes » qui est aussi mentionné ici s'explique par le fait que la porte est essentiellement un lieu de passage, représentant comme tel la transition d'un état à un autre, et plus spécialement d'un état « extérieur » à un état « intérieur », au moins relativement, ce rapport de l'« extérieur » et de l'« intérieur » étant du reste, à

² Ou le second si l'on compte le carré lui-même comme premier terme ; mais, si l'on parle de la série des intermédiaires entre le carré et le cercle comme nous le faisons ici, c'est bien véritablement l'octogone qui en est le premier terme.

³ Lorsque les points cardinaux sont mis en correspondance avec les éléments corporels, les points intermédiaires correspondent aux qualités sensibles : chaud et froid, sec et humide.

⁴ À Athènes, la « Tour des Vents » était octogonale. Notons en passant le caractère singulier du terme de « rose des vents », qu'on emploie couramment sans y prêter attention : dans le symbolisme rosicrucien, *Rosa Mundi* et *Rota Mundi* étaient des expressions équivalentes, et la *Rosa Mundi* était précisément figurée avec huit rayons correspondant aux éléments et aux qualités sensibles.

⁵ Cf. *La Grande Triade*, ch. XVI.

⁶ Luc Benoist, *Art du monde*, p. 90.

quelque niveau qu'il se situe, toujours comparable à celui du monde terrestre et du monde céleste.

Dans le christianisme, la forme octogonale était celle des anciens baptistères, et, malgré l'oubli ou la négligence du symbolisme à partir de l'époque de la Renaissance, cette forme se retrouve encore généralement aujourd'hui dans la vasque des fonts baptismaux⁷. Ici encore, il s'agit bien évidemment d'un lieu de passage ou de transition ; d'ailleurs, dans les premiers siècles, le baptistère était situé en dehors de l'église, et seuls ceux qui avaient reçu le baptême étaient admis à pénétrer à l'intérieur de celle-ci ; il va de soi que le fait que les fonts ont été ensuite transportés dans l'église même, mais toujours près de l'entrée, ne change rien à leur signification. En un sens, et d'après ce que nous venons de dire, l'église est, par rapport à l'extérieur, dans une correspondance qui est comme une image de celle du monde céleste par rapport au monde terrestre, et le baptistère, par lequel il faut passer pour aller de l'un à l'autre, correspond par là même au monde intermédiaire ; mais, en outre, ce même baptistère est dans une relation encore plus directe avec celui-ci par le caractère du rite qui s'y accomplit, et qui est proprement le moyen d'une régénération s'effectuant dans le domaine psychique, c'est-à-dire dans les éléments de l'être qui appartiennent par leur nature à ce monde intermédiaire⁸.

À propos des huit directions, nous avons relevé une concordance entre des formes traditionnelles différentes qui, bien que se rapportant à un autre ordre de considérations que celui que nous avons plus spécialement en vue, nous paraît trop digne de remarque pour que nous nous abstenions de la citer : M. Luc Benoist signale⁹ que, « dans le *Scivias* de sainte Hildegarde, le trône divin qui entoure les mondes est représenté par un cercle soutenu par huit anges ». Or, ce « trône qui entoure les mondes » est une traduction aussi exacte que possible de l'expression arabe *El-Arsh El-Muhît*, et une représentation identique se trouve aussi dans la tradition islamique, suivant laquelle il est également soutenu par huit anges, qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs¹⁰, correspondent à la fois aux huit directions et à des groupes de lettres de l'alphabet arabe ; on devra reconnaître qu'une telle « coïncidence » est plutôt étonnante ! Ici, ce n'est plus du monde intermédiaire qu'il est question, à moins qu'on ne puisse dire que la fonction de ces anges établit une connexion entre celui-ci et le monde céleste ; quoi qu'il en soit, ce symbolisme peut cependant, sous un certain rapport tout au moins, être rattaché à ce qui précède, en se souvenant du texte biblique suivant lequel Dieu « fait des Vents ses messagers¹¹ », et en remarquant que les anges sont littéralement les « messagers » divins.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 65.

⁸ En consacrant l'eau, le prêtre trace à sa surface, avec son souffle, un signe ayant la forme de la lettre grecque *psi*, initiale du mot *psyché* ; ceci est très significatif à cet égard, puisque c'est effectivement dans l'ordre psychique que doit opérer l'influence à laquelle l'eau consacrée sert de véhicule ; et il est facile de voir aussi le rapport de ce rite avec le « souffle vital » dont nous parlions plus haut.

⁹ *Op. cit.*, p. 79.

¹⁰ Note sur l'angélogologie de l'alphabet arabe, dans les *Études Traditionnelles* d'août-septembre 1938.

¹¹ Psaume, CIV, 4.

XI

La « pierre angulaire »

Publié dans les Études Traditionnelles, avril-mai 1940.

Le symbolisme de la « pierre angulaire », dans la tradition chrétienne, se base sur ce texte : « La pierre que ceux qui bâtaient avaient rejetée est devenue la principale pierre de l'angle », ou plus exactement « la tête de l'angle » (*caput anguli*)¹. Ce qui est étrange, c'est que ce symbolisme est le plus souvent mal compris, par suite d'une confusion qui est faite communément entre cette « pierre angulaire » et la « pierre fondamentale » à laquelle se rapporte cet autre texte encore plus connu : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle². » Cette confusion est étrange, disons-nous, car, au point de vue spécifiquement chrétien, elle revient en fait à confondre saint Pierre avec le Christ lui-même, puisque c'est celui-ci qui est expressément désigné comme la « pierre angulaire », comme le montre ce passage de saint Paul, qui, en outre, la distingue nettement des « fondations » de l'édifice : « Vous êtes un édifice bâti sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la principale pierre de l'angle (*summo angulari lapide*), en qui tout édifice, construit et lié dans toutes ses parties, s'élève en un temple consacré au Seigneur, par qui vous êtes entrés dans sa structure (plus littéralement "bâti ensemble", *coedificamini*) pour être l'habitation de Dieu dans l'Esprit³. » Si la méprise dont il s'agit était uniquement moderne, il n'y aurait sans doute pas lieu de s'en étonner outre mesure, mais il semble bien qu'elle se rencontre déjà en des temps où il n'est guère possible de l'attribuer purement et simplement à l'ignorance du symbolisme ; on est donc amené à se demander si en réalité il ne se serait pas agi là plutôt, à l'origine, d'une « substitution » intentionnelle, s'expliquant par le rôle de saint Pierre comme « substitut » du Christ (en latin *vicarius*, correspondant en ce sens à l'arabe *Khalîfah*) ; s'il en était ainsi, cette façon de « voiler » le symbolisme de la « pierre angulaire » semblerait indiquer qu'il était considéré comme contenant quelque chose de particulièrement mystérieux, et l'on verra par la suite qu'une telle supposition est loin d'être injustifiée⁴. Quoi qu'il en soit, il y a dans cette identification des deux

¹ Psaume, CXVIII, 22 ; Saint Matthieu, XXI, 42 ; Saint Marc, XII, 10 ; Saint Luc, XX, 17.

² Saint Matthieu, XVI, 18.

³ Épître aux Éphésiens, II, 20-22.

⁴ La « substitution » a pu aussi être aidée par la similitude phonétique existant entre le nom hébreu *Kephas*, qui signifie « pierre », et le mot grec *Kephalê*, « tête » ; mais il n'y a entre ces deux mots aucun autre rapport, et le fondement d'un édifice ne peut évidemment être identifié avec sa « tête », c'est-à-dire son sommet, ce qui reviendrait à

pierres, même au point de vue de la simple logique, une impossibilité qui apparaît clairement dès qu'on examine avec un peu d'attention les textes que nous avons cités : la « pierre fondamentale » est celle qui est posée en premier lieu, au début même de la construction d'un édifice (et c'est pourquoi elle est appelée aussi « première pierre »)⁵ ; comment donc pourrait-elle être rejetée au cours de cette même construction ? Pour qu'il en soit ainsi, il faut au contraire que la « pierre angulaire » soit telle qu'alors elle ne puisse pas encore trouver sa place ; et en effet, comme nous le verrons, elle ne peut la trouver qu'au moment de l'achèvement de l'édifice tout entier, et c'est ainsi qu'elle devient réellement la « tête de l'angle ».

Dans un article que nous avons déjà signalé⁶, Ananda Coomaraswamy remarque que l'intention du texte de saint Paul est évidemment de représenter le Christ comme l'unique principe dont dépend tout l'édifice de l'Église, et il ajoute que « le principe d'une chose n'est ni une de ses parties parmi les autres ni la totalité de ses parties, mais ce en quoi toutes les parties sont réduites à une unité sans composition ». La « pierre fondamentale » (*foundation-stone*) peut bien, en un certain sens, être appelée une « pierre d'angle » (*corner-stone*) ainsi qu'on le fait habituellement, puisqu'elle est placée à un angle ou à un « coin » (*corner*) de l'édifice⁷ ; mais elle n'est pas unique comme telle, l'édifice ayant nécessairement quatre angles ; et, même si l'on veut parler plus particulièrement de la « première pierre », elle ne diffère en rien des pierres de base des autres angles, sauf par sa situation⁸, et elle ne s'en distingue ni par sa forme ni par sa fonction, n'étant en somme que l'un des quatre supports égaux entre eux ; on pourrait dire que l'une quelconque de ces quatre *corner-stones* « reflète » en quelque façon le principe dominant de l'édifice, mais elle ne saurait aucunement être regardée comme étant ce principe même⁹. D'ailleurs, si c'était réellement là ce dont il s'agit, on ne pourrait même pas parler logiquement de « la pierre angulaire », puisque, en fait, il y en aurait quatre ; celle-ci doit donc être quelque chose d'essentiellement différent de la *corner-stone* entendue au sens courant de « pierre fondamentale », et elles ont seulement en commun le caractère d'appartenir l'une et l'autre à un même symbolisme « constructif ».

renverser l'édifice tout entier ; on pourrait d'ailleurs se demander aussi si ce « renversement » n'a pas quelque correspondance symbolique avec la crucifixion de saint Pierre la tête en bas.

⁵ Cette pierre doit être placée à l'angle nord-est de l'édifice ; nous noterons à ce propos qu'il y a lieu de distinguer, dans le symbolisme de saint Pierre, plusieurs aspects ou fonctions auxquels correspondent des « situations » différentes, car d'autre part, en tant que *janitor*, sa place est à l'Occident, où se trouve l'entrée de toute église normalement orientée ; en outre, saint Pierre et saint Paul sont aussi représentés comme les deux « colonnes » de l'Église, et alors ils sont habituellement figurés, l'un avec les clefs et l'autre avec l'épée, dans l'attitude de deux *dwârapâlas*.

⁶ Eckstein, dans la revue *Speculum*, numéro de janvier 1939 [compte rendu dans les *Études Traditionnelles*, mai 1939].

⁷ Nous serons obligé, dans cette étude, de nous référer souvent aux termes « techniques » anglais, parce que, appartenant primitivement au langage de l'ancienne maçonnerie opérative, ils ont été pour la plupart conservés spécialement dans les rituels de la *Royal Arch Masonry* et des grades accessoires qui y sont rattachés, rituels dont il n'existe aucun équivalent en français ; et l'on verra que certains de ces termes sont d'une traduction assez difficile.

⁸ Suivant le rituel opératif, cette « première pierre » est, comme nous l'avons dit, celle de l'angle nord-est ; les pierres des autres angles sont ensuite placées successivement en suivant le sens de la marche apparente du soleil, c'est-à-dire dans cet ordre : sud-est, sud-ouest, nord-ouest.

⁹ Cette « réflexion » est évidemment en rapport direct avec la substitution dont nous avons parlé.

Nous venons de faire allusion à la forme de la « pierre angulaire », et c'est là en effet un point particulièrement important : c'est parce que cette pierre a une forme spéciale et unique, qui la différencie de toutes les autres, que non seulement elle ne peut trouver sa place au cours de la construction, mais que même les constructeurs ne peuvent pas comprendre quelle est sa destination ; s'ils le comprenaient, il est évident qu'ils ne la rejetteraient pas, et qu'ils se contenteraient de la réserver jusqu'à la fin ; mais ils se demandent « ce qu'ils feront de la pierre », et, ne pouvant trouver une réponse satisfaisante à cette question, ils décident, la croyant inutilisable, de « la rejeter parmi les décombres » (*to heave it over among the rubbish*)¹⁰. La destination de cette pierre ne peut être comprise que par une autre catégorie de constructeurs, qui à ce stade n'interviennent pas encore : ce sont ceux qui sont passés « de l'équerre au compas », et, par cette distinction, il faut naturellement entendre celle des formes géométriques que ces deux instruments servent respectivement à tracer, c'est-à-dire la forme carrée et la forme circulaire, qui symbolisent d'une façon générale, comme on le sait, la terre et le ciel ; ici, la forme carrée correspond à la partie inférieure de l'édifice, et la forme circulaire à sa partie supérieure, qui, dans ce cas, doit donc être constituée par un dôme ou une voûte¹¹. En effet, la « pierre angulaire » est bien en réalité une « clef de voûte » (*keystone*) ; A. Coomaraswamy dit que, pour rendre la véritable signification de l'expression « est devenue la tête de l'angle » (*is become the head of the corner*), on pourrait la traduire par *is become the keystone of the arch*, ce qui est parfaitement exact ; et ainsi cette pierre, par sa forme aussi bien que par sa position, est effectivement unique dans l'édifice tout entier, comme elle doit l'être pour pouvoir symboliser le principe dont tout dépend. On s'étonnera peut-être que cette représentation du principe ne se place ainsi qu'en dernier lieu dans la construction ; mais on peut dire que celle-ci, dans tout son ensemble, est ordonnée par rapport à elle (ce que saint Paul exprime en disant qu'« en elle tout l'édifice s'élève en un temple consacré au Seigneur »), et que c'est en elle qu'elle trouve finalement son unité ; il y a là encore une application de l'analogie, que nous avons déjà expliquée en d'autres occasions, entre le « premier » et le « dernier », ou le « principe » et la « fin » : la construction représente la manifestation, dans laquelle le principe n'apparaît que comme l'achèvement ultime ; et c'est précisément en vertu de cette même analogie que la « première pierre », ou la « pierre fondamentale », peut être regardée comme un « reflet » de la « dernière pierre », qui est la véritable « pierre angulaire ».

L'équivoque impliquée dans une expression telle que *corner-stone* repose en définitive sur les différents sens possibles du mot « angle » ; Coomaraswamy remarque que, dans diverses langues, les mots qui signifient « angle » sont souvent en rapport avec d'autres qui signifient « tête » et « extrémité » : en grec, *kephalê*,

¹⁰ L'expression *To heave over* est assez singulière, et apparemment inusitée en ce sens dans l'anglais moderne ; elle semblerait pouvoir signifier « soulever » ou « élever », mais, d'après le reste de la phrase citée, il est clair que, en réalité, c'est bien à la « réjection » de la pierre qu'elle s'applique ici.

¹¹ Cette distinction est, en d'autres termes, celle de la *Square Masonry* et de l'*Arch Masonry*, qui par leurs rapports respectifs avec la « terre » et le « ciel », ou avec les parties de l'édifice qui les représentent, sont mises ici en correspondance avec les « petits mystères » et les « grands mystères ».

« tête », et en architecture « chapiteau » (*capitulum*, diminutif de *caput*) ne peut s'appliquer qu'à un sommet ; mais *akros* (sanskrit *agra*) peut indiquer une extrémité dans n'importe quelle direction, c'est-à-dire, dans le cas d'un édifice, le sommet ou l'un des quatre « coins » (ce dernier mot est étymologiquement apparenté au grec *gônia*, « angle »), bien que souvent il s'applique aussi de préférence au sommet. Mais ce qui est encore plus important, au point de vue spécial des textes concernant la « pierre angulaire » dans la tradition judéo-chrétienne, c'est la considération du mot hébreu signifiant « angle » : ce mot est *pinnah*, et l'on trouve les expressions *eben pinnah*, « pierre d'angle », et *rosh pinnah*, « tête d'angle » ; mais ce qui est particulièrement remarquable, c'est que, au sens figuré, ce même mot *pinnah* est employé pour signifier « chef » : une expression désignant les « chefs du peuple » (*pinnoth ha-am*) est traduite littéralement dans la Vulgate par *angulos populorum*¹². Un « chef » est étymologiquement une « tête » (*caput*), et *pinnah* se rattache par sa racine à *pnê*, qui signifie « face » ; le rapport étroit de ces idées de « tête » et de « face » est évident, et, en outre, le terme de « face » appartient à un symbolisme très généralement répandu et qui mériterait d'être examiné à part¹³. Une autre idée connexe encore est celle de « pointe » (qui se trouve dans le sanscrit *agra*, le grec *akros*, le latin *acer* et *acies*) ; nous avons déjà parlé du symbolisme des pointes à propos de celui des armes et des cornes¹⁴, et nous avons vu qu'il se rapporte à l'idée d'extrémité, mais plus particulièrement en ce qui concerne l'extrémité supérieure, c'est-à-dire le point le plus élevé ou le sommet ; tous ces rapprochements ne font donc que confirmer ce que nous avons dit de la situation de la « pierre angulaire » au sommet de l'édifice : même s'il y a d'autres « pierres angulaires » au sens le plus général de cette expression¹⁵, c'est bien celle-là seule qui est réellement « la pierre angulaire » par excellence.

Nous trouvons d'autres indications intéressantes dans les significations du mot arabe *rukṇ*, « angle » ou « coin » : ce mot, parce qu'il désigne les extrémités d'une chose, c'est-à-dire ses parties les plus reculées et par suite les plus cachées (*recondita* et *abscondita*, pourrait-on dire en latin), prend parfois un sens de « secret » ou de « mystère » ; et, sous ce rapport, son pluriel *arkân* est à rapprocher du latin *arcanum*, qui a également ce même sens, et avec lequel il présente une ressemblance frappante ; du reste, dans le langage des hermétistes tout au moins, l'emploi du terme « arcane » a été certainement influencé d'une façon directe par le mot arabe dont il s'agit¹⁶. En

¹² *Samuel*, XIV, 38 ; la version grecque des *Septante* emploie également ici le mot *gônia*.

¹³ Cf. A.-M. Hocart, *Les Castes*, pp. 151-154, à propos de l'expression « faces de la terre » employée aux îles Fiji pour désigner les chefs. – Le mot grec *Karai*, dans les premiers siècles du christianisme, servait à désigner les cinq « faces » ou « têtes de l'Église », c'est-à-dire les cinq patriarchats principaux, dont les initiales réunies formaient précisément ce mot : Constantinople, Alexandrie, Rome, Antioche, Jérusalem.

¹⁴ On peut remarquer que le mot anglais *corner* est évidemment un dérivé de « corne ».

¹⁵ En ce sens, il n'y a même pas seulement quatre « pierres angulaires » à la base, mais il y en a aussi à un niveau quelconque de la construction ; et ces pierres sont toutes de la même forme ordinaire, rectiligne et rectangulaire (c'est-à-dire taillées *on the square*, le mot *square* ayant d'ailleurs le double sens d'« équerre » et de « carré »), contrairement à ce qui a lieu dans le cas unique de la *keystone*.

¹⁶ Il pourrait être intéressant de chercher s'il peut y avoir une parenté étymologique réelle entre les deux mots arabe et latin, même dans l'usage ancien de ce dernier (par exemple dans la *disciplina arcani* des chrétiens des premiers

outre, *rukn* a aussi le sens de « base » ou de « fondation », ce qui nous ramène à la *corner-stone* entendue comme la « pierre fondamentale » ; dans la terminologie alchimique, *el-arkân*, quand cette désignation est employée sans autre précision, sont les quatre éléments, c'est-à-dire les « bases » substantielles de notre monde, qui sont assimilés ainsi aux pierres de base des quatre angles d'un édifice, puisque c'est sur eux qu'est en quelque sorte construit tout le monde corporel (représenté aussi par la forme carrée)¹⁷ ; et, par là, nous arrivons encore directement au symbolisme même qui nous occupe présentement. En effet, il n'y a pas seulement ces quatre *arkân* ou éléments « basiques », mais il y a aussi un cinquième *rukn*, le cinquième élément ou la « quintessence » (c'est-à-dire l'éther, *el-athîr*) ; celui-ci n'est pas sur le même « plan » que les autres, car il n'est pas simplement une base comme eux, mais bien le principe même de ce monde¹⁸ ; il sera donc représenté par le cinquième « angle » de l'édifice, qui est son sommet ; et à ce « cinquième », qui est en réalité le « premier », convient proprement la désignation d'angle suprême, d'angle par excellence ou « angle des angles » (*rukn el-arkân*), puisque c'est en lui que la multiplicité des autres angles est réduite à l'unité¹⁹. On peut encore remarquer que la figure géométrique obtenue en joignant ces cinq angles est celle d'une pyramide à base quadrangulaire : les arêtes latérales de la pyramide émanent de son sommet comme autant de rayons, de même que les quatre éléments ordinaires, qui sont représentés par les extrémités inférieures de ces arêtes, procèdent du cinquième et sont produits par lui ; et c'est aussi suivant ces mêmes arêtes, que nous avons assimilées intentionnellement à des rayons pour cette raison (et aussi en vertu du caractère « solaire » du point dont elles sont issues, d'après ce que nous avons dit au sujet de l'« œil » du dôme), que la « pierre angulaire » du sommet se « reflète » en chacune des « pierres fondamentales » des quatre angles de la base. Enfin, il y a dans ce qui vient d'être dit l'indication très nette d'une corrélation existant entre le symbolisme alchimique et le symbolisme architectural, et qui s'explique d'ailleurs par leur caractère « cosmologique » commun ; c'est là encore un point important, sur lequel nous aurons à revenir à propos d'autres rapprochements du même ordre.



temps) ou s'il s'agit seulement d'une « convergence » qui ne s'est produite qu'ultérieurement, chez les hermétistes du moyen âge.

¹⁷ Cette assimilation des éléments aux quatre angles d'un carré est naturellement aussi en rapport avec la correspondance qui existe entre ces mêmes éléments et les points cardinaux.

¹⁸ Il serait dans le même plan (en son point central) si ce plan était pris comme représentant un état d'existence tout entier ; mais ce n'est pas le cas ici, puisque c'est tout l'ensemble de l'édifice qui est une image du monde. – Remarquons à ce propos que la projection horizontale de la Pyramide dont nous parlons un peu plus loin est constituée par le carré de base avec ses diagonales, les arêtes latérales se projetant suivant celles-ci et le sommet en leur point de rencontre, c'est-à-dire au centre même du carré.

¹⁹ Au sens de « mystère » que nous avons indiqué plus haut, *rukn el-arkân* équivaut à *sirr el-asrâr*, qui est représenté, comme nous l'avons expliqué ailleurs, par la pointe supérieure de la lettre *alif* : l'*alif* lui-même figurant l'« axe du monde », ceci, comme on le verra encore mieux par la suite, correspond très exactement à la position de la *keystone*.

La « pierre angulaire », prise dans son véritable sens de pierre « du sommet », est désignée à la fois, en anglais, comme *keystone*, comme *capstone* (qu'on trouve aussi écrit parfois *capeston*), et comme *copestone* (ou *coping-stone*) ; le premier de ces trois mots est facilement compréhensible, car c'est l'équivalent exact du terme français « clef de voûte » (ou d'arc, le mot pouvant en réalité s'appliquer à la pierre qui forme le sommet d'un arc aussi bien que d'une voûte) ; mais les deux autres demandent un peu plus d'explications. Dans *capstone*, le mot *cap* est évidemment le latin *caput*, « tête », ce qui nous ramène à la désignation de cette pierre comme la « tête de l'angle » ; c'est proprement la pierre qui « achève » ou « couronne » un édifice ; et c'est aussi un chapiteau, qui est de même le « couronnement » d'une colonne²⁰. Nous venons de parler d'« achèvement », et les deux mots *cap* et « chef » sont, en effet, étymologiquement identiques²¹ ; la *capstone* est donc le « chef » de l'édifice ou de l'« œuvre », et en raison de sa forme spéciale qui requiert, pour la tailler, des connaissances ou des capacités particulières, elle est aussi, en même temps, un « chef-d'œuvre » au sens compagnonnique de cette expression²² ; c'est par elle que l'édifice est complètement terminé, ou, en d'autres termes, qu'il est finalement amené à sa « perfection »²³.

Quant au terme *copestone*, le mot *cope* exprime l'idée de « couvrir » ; ceci s'explique par le fait, non seulement que la partie supérieure de l'édifice est proprement sa « couverture », mais aussi, et nous dirions même surtout, que cette pierre se place de façon à couvrir l'ouverture du sommet, c'est-à-dire l'« œil » du dôme ou de la voûte, dont nous avons déjà parlé précédemment²⁴. C'est donc en

²⁰ Le terme de « couronnement » est ici à rapprocher de la désignation de la « couronne » de la tête, en raison de l'assimilation symbolique, que nous avons signalée précédemment, de l'« œil » du dôme avec le *Brahma-randhra* ; on sait d'ailleurs que la couronne, comme les cornes, exprime essentiellement l'idée d'élévation. Il y a lieu de noter aussi, à ce propos, que le serment du grade de *Royal Arch* contient une allusion à la « couronne du crâne » (*The crown of the skull*), qui suggère un rapport entre l'ouverture de celle-ci (comme dans les rites de trépanation posthume) et l'enlèvement (*removing*) de la *keystone* ; du reste, d'une façon générale, les soi-disant « pénalités » exprimées dans les serments des différents grades maçonniques, ainsi que les signes qui y correspondent, se rapportent en réalité aux divers centres subtils de l'être humain.

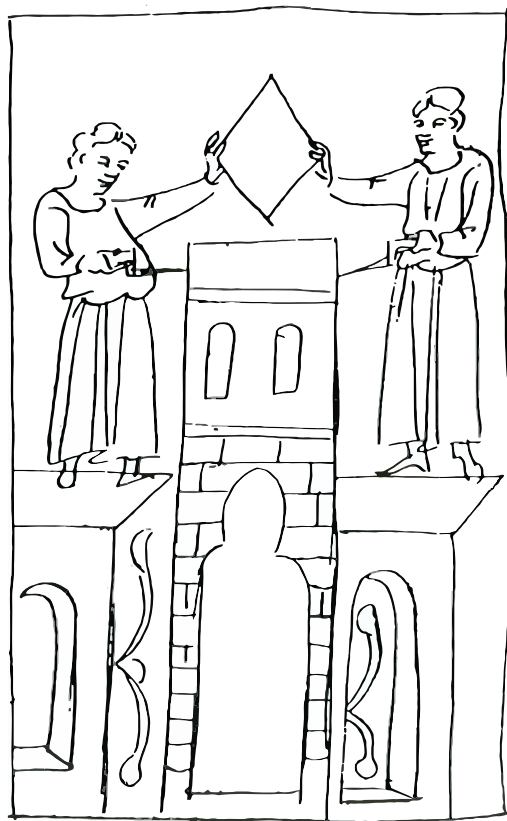
²¹ Dans la signification du mot « achever », ou de l'ancienne expression équivalente « mener à chef », l'idée de « tête » est associée à celle de « fin », ce qui répond bien à la situation de la « pierre angulaire », à la fois comme « pierre du sommet », et comme « dernière pierre » de l'édifice. Nous mentionnerons encore un autre terme dérivé de « chef » : le « chevet » d'une église est sa « tête », c'est-à-dire l'extrémité orientale où se trouve l'abside, dont la forme semi-circulaire correspond, dans le plan horizontal, au dôme ou à la coupole en élévation verticale, ainsi que nous l'avons expliqué en une autre occasion.

²² Le mot « œuvre » trouve à la fois son emploi en architecture et en alchimie, et l'on verra que ce n'est pas sans raison que nous faisons ce rapprochement : en architecture, l'achèvement de l'œuvre est la « pierre angulaire » ; en alchimie, c'est la « pierre philosophale ».

²³ Il est à remarquer que, dans certains rites maçonniques, les grades qui correspondent plus ou moins exactement à la partie supérieure de la construction dont il s'agit ici (nous disons plus ou moins exactement car il y a parfois en tout cela une certaine confusion) sont désignés précisément par le nom de « grades de perfection ». D'autre part, le mot « exaltation », qui désigne l'accession au grade de *Royal Arch*, peut s'entendre comme faisant allusion à la position élevée de la *keystone*.

²⁴ On trouve, pour la mise en place de cette pierre, l'expression *to bring forth the copestone*, dont le sens est encore assez peu clair à première vue : *to bring forth* signifie littéralement « produire » (au sens étymologique du latin *producere*) ou « mettre au jour » ; puisque la pierre a déjà été rejetée antérieurement au cours de la construction, il ne peut être question, au jour de l'achèvement de l'œuvre, de sa « production » au sens d'une « confection » ; mais, puisqu'elle a été enfouie « parmi les décombres », il s'agit de l'en dégager, donc de la remettre au jour pour la placer en évidence au sommet de l'édifice, de façon qu'elle devienne la « tête de l'angle » ; et ainsi *to bring forth* s'oppose ici à *to heave over*.

somme, à cet égard, l'équivalent d'une *roof-plate*, ainsi que le remarque M. Coomaraswamy, qui ajoute que cette pierre peut être regardée comme la terminaison supérieure ou le chapiteau du « pilier axial » (en sanscrit *skambha*, en grec *stauros*)²⁵ ; ce pilier, comme nous l'avons déjà expliqué, peut n'être pas représenté matériellement dans la structure de l'édifice, mais il n'en est pas moins sa partie essentielle, celle autour de laquelle s'ordonne tout l'ensemble. Le caractère de sommet du « pilier axial », présent d'une façon seulement « idéale », est indiqué d'une façon particulièrement frappante dans les cas où la « clef de voûte » descend en forme de « pendentif » dépassant à l'intérieur de l'édifice, sans être visiblement supportée par rien à sa partie inférieure²⁶ ; toute la construction a son principe dans ce pilier, et toutes ses parties diverses viennent finalement s'unifier dans son « faîte », qui est le sommet de ce même pilier, et qui est la « clef de voûte » ou la « tête de l'angle »²⁷.



L'interprétation réelle de la « pierre angulaire » comme « pierre du sommet » paraît bien avoir été assez généralement connue au moyen âge, ainsi que le montre

²⁵ *Stauros* signifie aussi « croix », et l'on sait que, dans le symbolisme chrétien, la croix est assimilée à l'« axe du monde » ; Coomaraswamy rapproche ce mot du sanscrit *sthâvara*, « ferme » ou « stable », ce qui convient bien en effet à un pilier, et ce qui, en outre, s'accorde exactement avec la signification de « stabilité » donnée à la réunion des noms des deux colonnes du Temple de Salomon.

²⁶ C'est ce sommet du « pilier axial » qui correspond, comme nous l'avons dit, à la pointe supérieure de l'*alif* dans le symbolisme littéral arabe : rappelons aussi, au sujet des termes *keystone* et « clef de voûte », que le symbole même de la clef a également une signification « axiale ».

²⁷ Coomaraswamy rappelle l'identité symbolique du toit (et plus particulièrement lorsqu'il est en forme de voûte) avec le parasol ; nous ajouterons aussi, à ce propos, que le symbole chinois du « Grand Extrême » (*Tai-ki*) désigne littéralement un « faîte » ou un « comble » : c'est proprement le sommet du « toit du monde ».

notamment une illustration du *Speculum Humanæ Salvationis* que nous reproduisons ici²⁸ ; cet ouvrage était fort répandu, car il en existe encore plusieurs centaines de manuscrits ; on voit dans cette illustration deux maçons tenant une truelle d'une main et, de l'autre, soutenant la pierre qu'ils s'apprêtent à poser au sommet d'un édifice (apparemment la tour d'une église dont cette pierre doit compléter le sommet), ce qui ne laisse aucun doute sur sa signification. Il y a lieu de remarquer, à propos de cette figure, que la pierre dont il s'agit, en tant que « clef de voûte », ou dans toute autre fonction similaire suivant la structure de l'édifice qu'elle est destinée à « couronner », ne peut, par sa forme même, être placée que par le haut (sans quoi, d'ailleurs, il est évident qu'elle pourrait tomber à l'intérieur de l'édifice) ; par là, elle représente en quelque sorte la « pierre descendue du ciel », expression qui s'applique fort bien au Christ²⁹, et qui rappelle aussi la pierre du *Graal* (le *lapsit ex illis* de Wolfram d'Eschenbach, qui peut s'interpréter comme *lapis ex Cælis*)³⁰. De plus, il y a encore là un autre point important à signaler : M. Erwin Panofsky a remarqué que cette même illustration montre la pierre sous l'aspect d'un objet en forme de diamant (ce qui la rapproche encore de la pierre du *Graal*, puisque celle-ci est également décrite comme taillée à facettes) ; cette question mérite d'être examinée de plus près, car, bien qu'une telle représentation soit loin d'être le cas le plus général, elle se rattache à des côtés du symbolisme complexe de la « pierre angulaire » autres que ceux que nous avons étudiés jusqu'ici, et qui ne sont pas moins intéressants pour en faire ressortir les liens avec tout l'ensemble du symbolisme traditionnel.

Cependant, avant d'en venir là, il nous reste une question accessoire à élucider : nous venons de dire que la « pierre du sommet » peut n'être pas une « clef de voûte » dans tous les cas, et, en effet, elle ne l'est que dans une construction dont la partie supérieure est en forme de dôme ; dans tout autre cas, par exemple celui d'un bâtiment surmonté d'un toit pointu ou en forme de tente, il n'y en a pas moins une « dernière pierre » qui, placée au sommet, joue à cet égard le même rôle que la « clef de voûte », et, par conséquent, correspond aussi à celle-ci au point de vue symbolique, mais sans pourtant qu'il soit possible de la désigner par ce nom ; et il faut en dire autant du cas spécial du « pyramidion », auquel nous avons déjà fait allusion en une autre occasion. Il doit être bien entendu que, dans le symbolisme des constructeurs du moyen âge, qui s'appuie sur la tradition judéo-chrétienne et est spécialement rattaché, comme à son « prototype », à la construction du Temple de

²⁸ *Manuscrit de Munich*, clm. 146, fol. 35 (Lutz et Perdrizet, II, pl. 64) : la photographie nous a été communiquée par A. K. Coomaraswamy ; elle a été reproduite dans l'*Art Bulletin*, XVII, p. 450 et fig. 20, par M. Erwin Panofsky, qui considère cette illustration comme la plus proche du prototype, et qui, à ce propos, parle du *lapis in caput anguli* comme d'une *keystone* ; on pourrait dire aussi, d'après nos précédentes explications, que cette figure représente the *bringing forth of the copestone*.

²⁹ Il y aurait, à cet égard, un rapprochement à faire entre la « pierre descendue du ciel » et le « pain descendu du ciel », car il y a des rapports symboliques importants entre la pierre et le pain ; mais ceci est en dehors du sujet de la présente étude ; dans tous les cas, la « descente du ciel » représente naturellement l'*avatarana*.

³⁰ Cf. aussi la pierre symbolique de l'*Estoile Internelle*, dont a parlé M. Charbonneau-Lassay, et qui, comme l'émeraude du Graal, est une pierre à facettes ; cette pierre, dans la coupe où elle est placée, correspond exactement au « joyau dans le lotus » (*mani padmê*) du bouddhisme mahâyânique.

Salomon³¹, il est constant, en ce qui concerne la « pierre angulaire », que c'est proprement d'une « clef de voûte » qu'il s'agit ; et, si la forme exacte du Temple de Salomon a pu donner lieu à des discussions au point de vue historique, il est bien certain, en tout cas, que cette forme n'était pas celle d'une pyramide ; ce sont là des faits dont il faut nécessairement tenir compte dans l'interprétation des textes bibliques qui se rapportent à la « pierre angulaire »³². Le « pyramidion », c'est-à-dire la pierre qui forme la pointe supérieure de la pyramide, n'est en aucune façon une « clef de voûte » ; il n'en est pas moins le « couronnement » de l'édifice, et l'on peut remarquer qu'il en reproduit en réduction la forme entière, comme si tout l'ensemble de la structure était ainsi synthétisé dans cette pierre unique ; l'expression « tête de l'angle », au sens littéral, lui convient bien, et aussi le sens figuré du nom hébreu de l'« angle » pour désigner le « chef », d'autant plus que la pyramide, partant de la multiplicité de la base pour aboutir graduellement à l'unité du sommet, est souvent prise comme le symbole d'une hiérarchie. D'autre part, d'après ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du sommet et des quatre angles de la base, en connexion avec la signification du mot arabe *rukn*, on pourrait dire que la forme de la pyramide est en quelque sorte contenue implicitement dans toute structure architecturale ; le symbolisme « solaire » de cette forme, que nous avons indiqué alors, se retrouve d'ailleurs plus particulièrement exprimé dans le « pyramidion », comme le montrent nettement diverses descriptions archéologiques citées par M. Coomaraswamy : le point central ou le sommet correspond au soleil lui-même, et les quatre faces (dont chacune est comprise entre deux « rayons » extrêmes délimitant le domaine qu'elle représente) à autant d'aspects secondaires de ce même soleil, en rapport avec les quatre points cardinaux vers lesquels ces faces sont tournées respectivement. Malgré tout cela, il n'en est pas moins vrai que le « pyramidion » n'est qu'un cas particulier de la « pierre angulaire » et ne la représente que dans une forme traditionnelle spéciale, celle des anciens Égyptiens ; pour répondre au symbolisme judéo-chrétien de cette même pierre, qui appartient à une autre forme traditionnelle, assurément fort différente de celle-là, il lui manque un caractère essentiel, qui est celui d'être une « clef de voûte ».

Cela dit, nous pouvons revenir à la figuration de la « pierre angulaire » sous la forme d'un diamant : A. Coomaraswamy, dans l'article auquel nous nous sommes référé, part d'une remarque qui a été faite au sujet du mot allemand *Eckstein*, qui précisément a à la fois le sens de « pierre angulaire » et celui de « diamant »³³ ; et il

³¹ Les « légendes » du compagnonnage dans toutes ses branches en font foi, non moins que les « survivances » propres de l'ancienne maçonnerie opérative que nous avons envisagées ici.

³² Il ne saurait donc aucunement s'agir là, comme certains l'ont prétendu, d'une allusion à un incident survenu dans la construction de la « Grande Pyramide » et à la suite duquel celle-ci serait restée inachevée, ce qui est d'ailleurs une hypothèse fort douteuse en elle-même et une question historique probablement insoluble ; en outre, cet « inachèvement » même irait directement à l'encontre du symbolisme suivant lequel la pierre qui avait été rejetée prend finalement sa place éminente comme « tête de l'angle ».

³³ Stoudt, *Consider the lilies, how they grow*, à propos de la signification d'un motif ornemental en forme de diamant, expliquée par des écrits où il est parlé du Christ comme étant l'Eckstein. — Le double sens de ce mot s'explique vraisemblablement, au point de vue étymologique, par le fait qu'il peut s'entendre également comme « pierre d'angle » et comme « pierre à angles », c'est-à-dire à facettes ; mais, bien entendu, cette explication n'enlève rien à la valeur du rapprochement symbolique indiqué par la réunion de ces deux significations dans un même mot.

rappelle à ce propos les significations symboliques du *vajra*, que nous avons déjà envisagées à diverses reprises : d'une façon générale, la pierre ou le métal qui était considéré comme le plus dur et le plus brillant a été pris, dans différentes traditions, comme « un symbole d'indestructibilité, d'invulnérabilité, de stabilité, de lumière et d'immortalité » ; et, en particulier, ces qualités sont très souvent attribuées au diamant. L'idée d'« indestructibilité » ou d'« indivisibilité » (l'une et l'autre sont étroitement liées et sont exprimées en sanscrit par le même mot *akshara*) convient évidemment à la pierre qui représente le principe unique de l'édifice (l'unité véritable étant essentiellement indivisible) ; celle de « stabilité », qui, dans l'ordre architectural, s'applique proprement à un pilier, convient également à cette même pierre considérée comme constituant le chapiteau du « pilier axial », qui lui-même symbolise l'« axe du monde » ; et celui-ci, que Platon, notamment, décrit comme un « axe de diamant », est aussi, d'autre part, un « pilier de lumière » (comme symbole d'*Agni* et comme « rayon solaire ») ; à plus forte raison cette dernière qualité s'applique-t-elle (« éminemment », pourrait-on dire) à son « couronnement », qui représente la source même dont il émane en tant que rayon lumineux³⁴. Dans le symbolisme hindou et bouddhique, tout ce qui a une signification « centrale » ou « axiale » est généralement assimilé au diamant (par exemple dans des expressions telles que *vajrâsana*, « trône de diamant ») ; et il est facile de se rendre compte que toutes ces associations font partie d'une tradition qu'on peut dire vraiment universelle.

Ce n'est pas tout encore : le diamant est considéré comme la « pierre précieuse » par excellence ; or cette « pierre précieuse » est aussi, comme telle, un symbole du Christ, qui se trouve ici identifié à son autre symbole, la « pierre angulaire » ; ou, si l'on préfère, ces deux symboles sont ainsi réunis en un seul. On pourrait dire alors que cette pierre, en tant qu'elle représente un « achèvement » ou un « accomplissement »³⁵, est, dans le langage de la tradition hindoue, un *chintâmani*, ce qui équivaut à l'expression alchimique occidentale de « pierre philosophale »³⁶ ; et il est très significatif, à cet égard, que les hermétistes chrétiens parlent souvent du Christ comme étant la véritable « pierre philosophale », non moins que comme étant la « pierre angulaire »³⁷. Nous sommes ramené par là à ce que nous disions précédemment, à propos des deux sens dans lesquels peut s'entendre l'expression

³⁴ Le diamant non taillé a naturellement huit angles, et le poteau sacrificiel (*yûpa*) doit être fait « à huit angles » (*ashtashri*) pour figurer le *vajra* (qui ici est entendu également dans son autre sens de « foudre ») ; le mot *pâli attansa*, littéralement « à huit angles », signifie à la fois « diamant » et « pilier ».

³⁵ Au point de vue « constructif », c'est la « perfection » de la réalisation du plan de l'architecte ; au point de vue alchimique, c'est la « perfection » ou la fin ultime du « Grand Œuvre » ; et il y a une correspondance exacte entre l'une et l'autre.

³⁶ Le diamant parmi les pierres et l'or parmi les métaux sont l'un et l'autre ce qu'il y a de plus précieux, et ils ont également un caractère « lumineux » et « solaire » ; mais le diamant, tout comme la « pierre philosophale » à laquelle il est assimilé ici, est regardé comme plus précieux encore que l'or.

³⁷ Le symbolisme de la « pierre angulaire » se trouve expressément mentionné, par exemple, en divers passages des ouvrages hermétiques de Robert Fludd, cités par A. E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 27-28 ; il faut d'ailleurs dire que ces textes paraissent contenir la confusion avec la « pierre fondamentale » dont nous avons parlé au début ; et ce que l'auteur qui les rapporte dit lui-même de la « pierre angulaire », dans plusieurs endroits du même livre, n'est guère fait non plus pour éclaircir la question et ne peut que contribuer plutôt à entretenir encore cette même confusion.

arabe *rukṇ el-arkân*, de la correspondance qui existe entre les deux symbolismes architectural et alchimique ; et, pour terminer par une remarque d'une portée tout à fait générale cette étude déjà longue, mais sans doute encore incomplète, car le sujet est de ceux qui sont presque inépuisables, nous pouvons ajouter que cette correspondance même n'est au fond qu'un cas particulier de celle qui existe pareillement, quoique d'une façon qui n'est peut-être pas toujours aussi manifeste, entre toutes les sciences et tous les arts traditionnels, parce qu'ils ne sont tous, en réalité, qu'autant d'expressions et d'applications diverses des mêmes vérités d'ordre principiel et universel.

XII

La lettre G et le swastika

Publié dans les Études Traditionnelles, juillet-août 1950.

Dans *La Grande Triade*, à propos du symbolisme polaire et du mot chinois *i* désignant l'unité (l'Étoile polaire est appelée *Tai-i*, c'est-à-dire la « Grande Unité »), nous avons été amené à donner quelques indications sur le symbolisme maçonnique de la lettre G, dont la position normale est également « polaire », et à faire un rapprochement avec la lettre I qui représentait « le premier nom de Dieu » pour les *Fedeli d'Amore*¹. Ce rapprochement se justifiait par le fait que la lettre G, qui par elle-même ne pourrait pas être considérée comme un véritable symbole en tant qu'elle appartient aux langues modernes qui n'ont rien de sacré ni de traditionnel, mais qui *stands for God* suivant les rituels anglais et est en effet l'initiale du mot *God* lui-même, a été, dans certains cas tout au moins, regardée comme se substituant au *iod* hébraïque, symbole du Principe ou de l'Unité, en vertu d'une assimilation phonétique entre *God* et *iod*². Ces quelques remarques se sont trouvées être le point de départ de recherches qui ont donné lieu à de nouvelles constatations fort intéressantes³ ; c'est pourquoi nous croyons utile de revenir sur ce sujet pour compléter ce que nous avons déjà dit.

Tout d'abord, il y a lieu de noter que, dans un ancien catéchisme du grade de Compagnon⁴, à la question : *What does that G denote ?* il est répondu expressément : *Geometry or the Fifth Science* (c'est-à-dire la science qui occupe le cinquième rang dans l'énumération traditionnelle des « sept arts libéraux », dont nous avons signalé en d'autres occasions la transposition ésotérique dans les initiations du moyen âge) ; cette interprétation ne contredit d'ailleurs aucunement l'affirmation que cette même lettre *stands for God*, Dieu étant spécialement désigné dans ce grade comme le

¹ *La Grande Triade*, ch. XXV.

² L'auteur d'un ouvrage sur le symbolisme maçonnique a cru devoir nous adresser à ce sujet une critique, formulée même en termes assez peu courtois, comme si nous étions responsables de cette assimilation phonétique ; nous ne le sommes pourtant pas plus que du fait que les maçons anglais ont aussi identifié autrefois les trois lettres du même mot *God* aux initiales des trois mots hébraïques *Gamel*, *Oz*, *Dabar* (Beauté, Force, Sagesse) ; qu'on pense ce qu'on voudra de la valeur de tels rapprochements (et il y en a encore d'autres), on est bien obligé, en tout cas, d'en tenir compte au moins historiquement.

³ Marius Lepage, *La Lettre G*, dans *Le Symbolisme*, numéro de novembre 1948 ; article dans le *Speculative Mason*, numéro de juillet 1949, écrit à l'occasion du précédent et d'où est tirée la plus grande partie des informations que nous utilisons ici.

⁴ Prichard, *Masonry Dissected* (1730).

« Grand Géomètre de l'Univers » ; et, d'autre part, ce qui lui donne toute son importance, c'est que, dans les plus anciens manuscrits connus de la maçonnerie opérative, la « Géométrie » est constamment identifiée à la maçonnerie elle-même ; il y a donc là quelque chose qui ne peut pas être considéré comme négligeable. Il apparaît en outre, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, que la lettre G, en tant qu'initiale de *Geometry*, a pris la place de son équivalent grec Γ, ce que justifie suffisamment l'origine même du mot « Géométrie » (et, ici du moins, ce n'est plus à une langue moderne que nous avons affaire) ; en outre, cette lettre Γ présente en elle-même un certain intérêt, au point de vue du symbolisme maçonnique, en raison de sa forme qui est celle d'une équerre⁵, ce qui n'est évidemment pas le cas de la lettre latine G⁶. Maintenant, avant d'aller plus loin, on pourrait se demander si ceci n'est pas en opposition avec l'explication par la substitution au *iod* hébraïque, ou du moins, puisque celle-ci a bien existé aussi, s'il n'y aurait pas lieu de penser, dans ces conditions, qu'elle n'aurait été introduite qu'après coup et plus ou moins tardivement ; en fait, comme elle paraît bien avoir appartenu en propre au grade de maître, il doit en être ainsi pour ceux qui suivent l'opinion la plus courante sur l'origine de celui-ci. Par contre, pour ceux qui, comme nous, se refusent, pour plus d'une raison, à considérer ce grade comme le produit d'une élaboration « spéculative » du XVIII^e siècle, et qui y voient une sorte de « condensation » du contenu de certains grades supérieurs de la maçonnerie opérative, comblant dans la mesure du possible une lacune due à l'ignorance où étaient à l'égard de ceux-ci les fondateurs de la Grande Loge d'Angleterre, la chose apparaît sous un aspect bien différent : il s'agit alors d'une superposition de deux sens différents, mais qui ne s'excluent nullement, ce qui n'a assurément rien d'exceptionnel dans le symbolisme ; de plus, ce que personne ne semble avoir remarqué jusqu'ici, c'est que les deux interprétations, par le grec et l'hébreu respectivement, s'accordent parfaitement avec le caractère propre des deux grades correspondants, « pythagoricien » pour le second et « salomonien » pour le troisième, et peut-être est-ce là surtout, au fond, ce qui permet de comprendre ce qu'il en est réellement.

Cela dit, nous pouvons revenir à l'interprétation « géométrique » du grade de Compagnon, dont ce que nous avons dit n'est pas encore la partie la plus intéressante quant au symbolisme de la maçonnerie opérative. Dans le même catéchisme que nous avons cité plus haut, on trouve aussi cette sorte d'énigme : *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due art and proportion*⁷. Ici, *science five* désigne

⁵ Rappelons que l'équerre à branches inégales, qui est plus précisément la forme de cette lettre, représente les deux côtés de l'angle droit du triangle rectangle 3-4-5, qui a, comme nous l'avons expliqué ailleurs, une importance toute particulière dans la maçonnerie opérative (voir *Parole perdue et mots substitués*, dans les *Études Traditionnelles*, décembre 1948).

⁶ Toutes les considérations que certains ont voulu tirer de la forme de la lettre G (ressemblance avec la forme d'un nœud, avec celle du symbole alchimique du sel, etc.) ont manifestement un caractère tout à fait artificiel et même plutôt fantaisiste ; elles n'ont pas le moindre rapport avec les significations reconnues de cette lettre, et elles ne reposent d'ailleurs sur aucune donnée authentique.

⁷ Nous ne devons pas oublier de mentionner incidemment que, en réponse à la question *Who does that G denote ?* (*who* et non plus *what* comme précédemment quand il était question de la Géométrie), ce catéchisme contient encore la phrase suivante : *The Grand Architect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the Pinnacle of the Holy Temple* ; on remarquera que le « Grand Architecte de l'Univers » est ici identifié au Christ (donc au *Logos*),

évidemment la « cinquième science », c'est-à-dire la Géométrie ; quant à la signification de *letters four*, on pourrait, à première vue et par symétrie, être tenté de supposer qu'il y a là une faute et qu'il faut lire *letter* au singulier, de sorte qu'il s'agirait de la « quatrième lettre », c'est-à-dire, dans l'alphabet grec, de la lettre Δ, qui est en effet intéressante symboliquement par sa forme triangulaire ; mais, comme cette explication aurait le grand défaut de ne présenter aucun rapport intelligible avec la lettre G, il est beaucoup plus vraisemblable qu'il est réellement question de « quatre lettres », et que l'expression d'ailleurs anormale *science five*, au lieu de *fifth science*, a été mise là intentionnellement pour rendre l'énoncé encore plus énigmatique. Maintenant, le point qui peut paraître le plus obscur est celui-ci : pourquoi est-il parlé de quatre lettres, ou, si c'est bien toujours de l'initiale du mot *Geometry* qu'il s'agit, pourquoi doit-elle être quadruplée *to stand aright in due art and proportion* ? La réponse, qui doit être en rapport avec la position « centrale » ou « polaire » de la lettre G, ne peut être donnée qu'au moyen du symbolisme opératif, et c'est d'ailleurs ici qu'apparaît la nécessité de prendre cette lettre, comme nous l'indiquons plus haut, sous sa forme grecque Γ. En effet, l'assemblage de quatre Γ placés à angles droits les uns par rapport aux autres forme le *swastika*, « symbole, comme l'est aussi la lettre G, de l'Étoile polaire, qui est elle-même le symbole et, pour le maçon opératif, le siège effectif du Soleil central caché de l'Univers, *Iah*⁸ », ce qui rappelle évidemment de très près le *Tai-i* de la tradition extrême-orientale⁹. Dans le passage de *La Grande Triade* que nous rappelions au début, nous avons déjà signalé l'existence, dans le rituel opératif, d'un rapport très étroit entre la lettre G et le *swastika* ; cependant, nous n'avions pas eu connaissance alors des informations qui, en faisant intervenir le Γ grec, rendent ce rapport encore plus direct et en complètent l'explication¹⁰. Il est bon de noter encore que la partie recourbée des branches du *swastika* est considérée ici comme représentant la Grande Ourse, vue dans quatre positions différentes au cours de sa révolution autour de l'Étoile polaire à laquelle correspond naturellement le centre où s'unissent les quatre *gammmas*, et que ces quatre positions sont mises en relation avec les quatre points cardinaux et les quatre saisons ; on sait quelle est l'importance de la Grande Ourse dans toutes les traditions où

mis lui-même en rapport avec le symbolisme de la « pierre angulaire » entendu suivant le sens que nous avons expliqué ; le « pinacle du Temple » (et l'on notera la curieuse ressemblance de ce mot « pinacle » avec l'hébreu *pinnah* qui signifie « angle ») est naturellement le sommet ou le point le plus élevé, et, comme tel, il équivaut à ce qu'est la « clef de voûte » (*Keystone*) dans l'*Arch Masonry*.

⁸ Dans l'article du *Speculative Mason*, d'où est tirée cette citation, le *swastika* est appelé inexactement *gammadion*, désignation qui, comme nous l'avons signalé à diverses reprises, était en réalité appliquée anciennement à de tout autres figures (voir notamment *El-Arkân*, où nous en avons donné la reproduction), mais il n'en est pas moins vrai que le *swastika*, bien que n'ayant jamais porté ce nom, peut aussi être regardé comme formé par la réunion de quatre gammmas, de sorte que cette rectification de terminologie ne change rien pour ce dont il s'agit ici.

⁹ Nous ajouterons que le nom divin *Iah*, qui vient d'être mentionné, est mis plus spécialement en rapport avec le premier des trois Grands-Maîtres au septième degré de la maçonnerie opérative.

¹⁰ On pourrait peut-être objecter que la documentation inédite donnée par le *Speculative Mason*, concernant le *swastika*, provient de Clément Stretton, et que celui-ci fut, dit-on, le principal auteur d'une « restauration » des rituels opératifs dans laquelle certains éléments, perdus à la suite de circonstances qui n'ont jamais été complètement éclaircies, auraient été remplacés par des emprunts faits aux rituels spéculatifs et dont rien ne garantit la conformité avec ce qui existait anciennement ; mais cette objection ne vaut pas dans le cas actuel, parce qu'il s'agit précisément de quelque chose dont on ne trouve aucune trace dans la maçonnerie spéculative.

intervient le symbolisme polaire¹¹. Si l'on songe que tout cela appartient à un symbolisme qu'on peut dire vraiment « œcuménique » et qui indique par là même un lien assez direct avec la tradition primordiale, on peut comprendre sans peine pourquoi « la théorie polaire a toujours été un des plus grands secrets des véritables maîtres maçons¹² ».

¹¹ Voir également *La Grande Triade*, ch. XXV, à propos de la « Cité des Saules » et de sa représentation symbolique par un boisseau rempli de riz.

¹² Il peut être intéressant de signaler encore que, dans la Kabbale, le *iod* est considéré comme formé par la réunion de trois points représentant les trois *middoth* suprêmes et disposés en équerre ; celle-ci est d'ailleurs tournée en sens contraire de celle que forme la lettre grecque Γ, ce qui pourrait correspondre aux deux sens de rotation opposés du *swastika*.

XIII

« Lapsit exillis »

Publié dans les Études Traditionnelles, août 1946.

En parlant du symbolisme de la « pierre angulaire », nous avons eu l'occasion de mentionner incidemment le *lapsit exillis* de Wolfram d'Eschenbach ; il peut être intéressant de revenir plus particulièrement sur cette question, en raison des multiples rapprochements auxquels elle donne lieu. Sous sa forme étrange¹, cette expression énigmatique peut renfermer plus d'une signification : c'est certainement, avant tout, une sorte de contraction phonétique de *lapis lapsus ex cælis*, la « pierre tombée des cieux » ; en outre, cette pierre, en raison même de son origine, est comme « en exil » dans le séjour terrestre², d'où elle doit d'ailleurs, suivant diverses traditions concernant cette même pierre ou ses équivalents, remonter finalement aux cieux³. En ce qui concerne le symbolisme du Graal, il importe de remarquer que, bien qu'il soit le plus habituellement décrit comme un vase et que ce soit là sa forme la plus connue, il l'est aussi parfois comme une pierre, ce qui est notamment le cas chez Wolfram d'Eschenbach ; il peut d'ailleurs être en même temps l'un et l'autre, puisque le vase est dit avoir été taillé dans une pierre précieuse qui, s'étant détachée du front de Lucifer lors de sa chute, est également « tombée des cieux⁴ ».

D'autre part, ce qui semble encore augmenter la complexité de ce symbolisme, mais qui peut en réalité donner la « clef » de certaines connexions, c'est ceci : comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, si le Graal est un vase (*grasale*), il est aussi un livre (*gradale* ou *graduale*) ; et, dans certaines versions de la légende, il s'agit à cet égard, non pas précisément d'un livre proprement dit, mais d'une inscription tracée sur la coupe par un ange ou par le Christ lui-même. Or, des inscriptions, d'origine pareillement « non humaine », apparaissaient aussi en certaines circonstances sur le

¹ A. E. Waite, dans son ouvrage sur *The Holy Grail*, donne les variantes *lapis exilis* et *lapis exillix*, car il semble que l'orthographe diffère suivant les manuscrits ; et il signale aussi que, d'après le *Rosarium Philosophorum*, citant Arnaud de Villeneuve, *lapis exilis* était chez les alchimistes une des désignations de la « pierre philosophale », ce qui est naturellement à rapprocher des considérations que nous avons indiquées à la fin de la même étude.

² *Lapis exilii* ou *lapis exsulis*, suivant les interprétations suggérées par Waite comme possibles à cet égard.

³ Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de tenir grand compte du mot latin *exilis* pris littéralement au sens de « mince » ou « ténu », à moins peut-être qu'on ne veuille y attacher une certaine idée de « subtilité ».

⁴ Sur le symbolisme du Graal, voir *Le Roi du Monde*, ch. V. — Nous rappellerons encore à ce propos le symbole de l'*Estoile Internelle*, dans lequel la coupe et la pierre précieuse se trouvent réunies, tout en étant dans ce cas distinctes l'une de l'autre.

*lapsit exillis*⁵ ; celui-ci était donc une « pierre parlante », c'est-à-dire, si l'on veut, une « pierre oraculaire », car, si une pierre peut « parler » en rendant des sons, elle le peut tout aussi bien (comme l'écaille de la tortue dans la tradition extrême-orientale) au moyen de caractères ou de figures se montrant à sa surface. Maintenant, ce qu'il y a aussi de très remarquable à ce point de vue, c'est que la tradition biblique fait mention d'une « coupe oraculaire », celle de Joseph⁶, qui pourrait, sous ce rapport tout au moins, être regardée comme une des formes du Graal lui-même ; et, chose curieuse, il se trouve que c'est précisément un autre Joseph, Joseph d'Arimatee, qui est dit être devenu le possesseur ou le gardien du Graal et l'avoir apporté d'Orient en Bretagne ; il est étonnant qu'on semble n'avoir jamais prêté attention à ces « coïncidences », pourtant assez significatives⁷.

Pour en revenir au *lapsit exillis*, nous signalerons que certains l'ont rapproché de la *Lia Fail* ou « pierre de la destinée » ; en effet, celle-ci était aussi une « pierre parlante », et, en outre, elle pouvait être en quelque façon une « pierre venue des cieux », puisque, suivant la légende irlandaise, les *Tuatha de Danann* l'auraient apportée avec eux de leur premier séjour, auquel est attribué un caractère « céleste » ou tout au moins « paradisiaque ». On sait que cette *Lia Fail* était la pierre du sacre des anciens rois d'Irlande, et qu'elle est devenue par la suite celle des rois d'Angleterre, ayant été, suivant l'opinion la plus communément admise, apportée par Édouard I^{er} à l'abbaye de Westminster ; mais ce qui peut paraître au moins singulier, c'est que, d'un autre côté, cette même pierre est identifiée à celle que Jacob consacra à Béthel⁸. Ce n'est pas tout : cette dernière, d'après la tradition hébraïque, semblerait avoir été aussi celle qui suivait les Israélites dans le désert et d'où sortait l'eau dont ils buvaient⁹, et qui, selon l'interprétation de saint Paul, n'était autre que le Christ lui-même¹⁰ ; elle serait devenue ensuite la pierre *shethiyah* ou « fondamentale », placée

⁵ Comme sur la « pierre noire » d'Ourga, qui devait être, de même que toutes les « pierres noires » jouant un rôle dans différentes traditions, un aérolithe, c'est-à-dire encore une « pierre tombée des cieux » (voir *Le Roi du Monde*, ch. I).

⁶ Genèse, XLIV, 5.

⁷ La « coupe oraculaire » est en quelque sorte le prototype des « miroirs magiques », et nous devons faire à ce propos une remarque importante : c'est que l'interprétation purement « magique », qui réduit les symboles à n'avoir plus qu'un caractère « divinatoire » ou « talismanique » suivant les cas, marque une certaine étape dans la dégénérescence de ces symboles, ou plutôt de la façon dont ils sont compris, étape d'ailleurs moins avancée, puisqu'elle se réfère malgré tout à une science traditionnelle, que la déviation toute profane qui ne leur attribue qu'une valeur simplement « esthétique » ; il convient d'ajouter, du reste, que ce n'est souvent que sous le couvert de cette interprétation « magique » que certains symboles peuvent être conservés et transmis à l'état de survivances « folkloriques », ce qui montre qu'elle a aussi son utilité. — Notons encore, au sujet de la « coupe divinatoire », que la vision de toutes choses comme présentes, si on l'entend dans son véritable sens (le seul auquel puisse être attachée l'« infailibilité » dont il est expressément question dans les cas de Joseph), est en relation manifeste avec le symbolisme du « troisième œil », donc aussi de la pierre tombée du front de Lucifer où elle tenait la place de celui-ci ; c'est d'ailleurs également par sa chute que l'homme lui-même a perdu le « troisième œil », c'est-à-dire le « sens de l'éternité », que le Graal restitue à celui qui parvient à la conquérir.

⁸ Cf. *Le Roi du Monde*, ch. IX.

⁹ Exode, XVII, 5. — Le breuvage donné par cette pierre doit être rapproché de la nourriture fournie par le Graal considéré comme « vase d'abondance ».

¹⁰ I Corinthiens, X, 4. — On remarquera le rapport qui existe entre l'onction de la pierre par Jacob, celle des rois à leur sacre, et le caractère du Christ ou du Messie, qui est proprement l'« Oint » par excellence.

dans le Temple de Jérusalem au-dessous de l'emplacement de l'arche d'alliance¹¹, et marquant ainsi symboliquement le « centre du monde », comme le marquait également, dans une autre forme traditionnelle, l'*Omphalos* de Delphes¹² ; et, dès lors que ces identifications sont évidemment symboliques, on peut assurément dire que, en tout cela, c'est bien toujours d'une seule et même pierre qu'il s'agit en effet.

Il faut bien remarquer cependant, en ce qui concerne le symbolisme « constructif », que la pierre fondamentale dont il vient d'être question en dernier lieu ne doit aucunement être confondue avec la « pierre angulaire », puisque celle-ci est le couronnement de l'édifice, tandis que l'autre se situe au centre de sa base¹³ ; et, étant ainsi placée au centre, elle diffère également de la « pierre de fondation » entendue au sens ordinaire de cette expression, celle-ci occupant un des angles de la même base. Nous avons dit qu'il y avait, dans les pierres de base des quatre angles, comme un reflet et une participation de la véritable « pierre angulaire » ou « pierre du sommet » ; ici, on peut bien parler encore de reflet, mais il s'agit d'une relation plus directe que dans le cas précédent, puisque la « pierre du sommet » et la « pierre fondamentale » en question sont situées sur une même verticale, de telle sorte que celle-ci est comme la projection horizontale de celle-là sur le plan de la base¹⁴ ; on pourrait dire que cette « pierre fondamentale » synthétise en elle, tout en demeurant dans le même plan, les aspects partiels représentés par les pierres des quatre angles (ce caractère partiel étant exprimé par l'obliquité des lignes qui les joignent au sommet de l'édifice). En fait, la « pierre fondamentale » du centre et la « pierre angulaire » sont respectivement la base et le sommet du pilier axial, que celui-ci soit figuré visiblement ou qu'il ait seulement une existence « idéale » ; dans ce dernier cas, cette « pierre fondamentale » peut être une pierre de foyer ou une pierre d'autel (ce qui est d'ailleurs la même chose en principe), qui, de toute façon, correspond en quelque sorte au « cœur » même de l'édifice.

Nous avons dit, à propos de la « pierre angulaire », qu'elle représente la « pierre descendue du ciel », et nous avons vu maintenant que le *lapsit exillis* est plus proprement la « pierre tombée du ciel », ce qui peut d'ailleurs être encore mis en rapport avec la « pierre que les constructeurs avaient rejetée », si l'on considère, au

¹¹ Dans le symbolisme des *Sephiroth*, cette « pierre fondamentale » se rapporte à *Iesod* ; la « pierre angulaire », sur laquelle nous allons revenir tout à l'heure, se rapporte à *Kether*.

¹² Cf. encore *Le Roi du Monde*, ch. IX. – L'*Omphalos* était d'ailleurs un « bétyle », désignation identique à *Beith-El* ou « maison de Dieu ».

¹³ La situation de cette « pierre fondamentale » n'étant pas angulaire, elle ne peut pas, sous ce rapport tout au moins, donner lieu à une confusion, et c'est pourquoi nous n'avons pas eu à en parler à propos de la « pierre angulaire ».

¹⁴ Ceci correspond à ce que nous avons déjà indiqué au sujet de la projection horizontale de la pyramide, dont le sommet se projette au point de rencontre des diagonales du carré de base, c'est-à-dire au centre même de ce carré. Dans la maçonnerie opérative, l'emplacement d'un édifice était déterminé, avant d'en entreprendre la construction, par ce qu'on appelle la « méthode des cinq points », consistant à fixer d'abord les quatre angles, où devaient être posées les quatre premières pierres, puis le centre, c'est-à-dire, la base étant normalement carrée ou rectangulaire, le point de rencontre de ses diagonales ; les piquets qui marquaient ces cinq points étaient appelés *landmarks*, et c'est sans doute là le sens premier et originel de ce terme maçonnique.

point de vue cosmique, ces « constructeurs » comme étant les Anges ou les *Dêvas*¹⁵ ; mais, toute « descente » n'étant pas forcément une « chute »¹⁶, il y a lieu de faire une certaine différence entre les deux expressions. En tout cas, l'idée d'une « chute » ne saurait plus aucunement s'appliquer lorsque la « pierre angulaire » occupe sa position définitive au sommet¹⁷ ; on peut encore parler d'une « descente » si l'on rapporte l'édifice à un ensemble plus étendu (ceci correspondant, comme nous l'avons dit, au fait que la pierre ne peut être placée que par le haut), mais, si l'on considère seulement cet édifice en lui-même et le symbolisme de ses différentes parties, cette position elle-même peut être dite « céleste », puisque la base et le toit correspondent respectivement, quant à leur « modèle cosmique », à la terre et au ciel¹⁸. Maintenant, il faut encore ajouter, et c'est sur cette remarque que nous terminerons, que tout ce qui est situé sur l'axe, à divers niveaux, peut être regardé, d'une certaine façon, comme représentant des situations différentes d'une seule et même chose, situations qui sont elles-mêmes en rapport avec différentes conditions d'un être ou d'un monde, suivant qu'on se place au point de vue « microcosmique » ou au point de vue « macrocosmique » ; et, à cet égard, nous indiquerons seulement, à titre d'application à l'être humain, que les relations de la « pierre fondamentale » du centre et de la « pierre angulaire » du sommet ne sont pas sans présenter un certain rapport avec ce que nous avons dit ailleurs des « localisations » différentes du *luz* ou du « noyau d'immortalité »¹⁹.

¹⁵ Ceux-ci doivent être regardés comme travaillant sous la direction de *Vishwakarma*, qui est, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, la même chose que le « Grand Architecte de l'Univers » (cf. notamment *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. III).

¹⁶ Il va de soi que cette remarque s'applique avant tout à la « descente » de l'*Avatâra*, bien que la présence de celui-ci dans le monde terrestre puisse être aussi comme un « exil », mais seulement suivant les apparences extérieures.

¹⁷ Elle le pourrait seulement quand, avant sa mise en place, on considérerait cette même pierre dans son état de « réjection ».

¹⁸ Voir *Le symbolisme du dôme* et aussi *La Grande Triade*, ch. XIV.

¹⁹ Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII. – Ce rapport avec le *luz* est d'ailleurs suggéré nettement par les rapprochements que nous avons indiqués plus haut avec Béthel et avec le « troisième œil » (voir à ce sujet *Le Roi du Monde*, ch. VII).

XIV

El-Arkân

Publié dans les Études Traditionnelles, septembre 1946.

Aux considérations que nous avons exposées sur la « pierre angulaire », nous pensons qu'il ne sera pas inutile d'ajouter quelques précisions complémentaires sur un point particulier : il s'agit des indications que nous avons données sur le mot arabe *rukṇ*, « angle », et sur ses différentes significations. Nous nous proposons surtout, à cet égard, de signaler une concordance très remarquable qui se rencontre dans l'ancien symbolisme chrétien, et qui s'éclaire d'ailleurs, comme toujours, par les rapprochements qu'on peut faire avec certaines données des autres traditions. Nous voulons parler du *gammadion*, ou plutôt, devrions-nous dire, des *gammadia*, car ce symbole se présente sous deux formes très nettement différentes, bien que le même sens y soit généralement attaché ; il doit son nom à ce que les éléments qui y figurent dans l'un et l'autre cas, et qui sont en réalité des équerres, ont une similitude de forme avec la lettre grecque *gamma*¹.

¹ Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. X. – Comme nous l'avons signalé alors, ce sont ces *gammadia* qui sont les véritables « croix gammées », et c'est seulement chez les modernes que cette désignation a été appliquée au *swastika*, ce qui ne peut que causer une fâcheuse confusion entre deux symboles entièrement différents et qui n'ont aucunement la même signification.

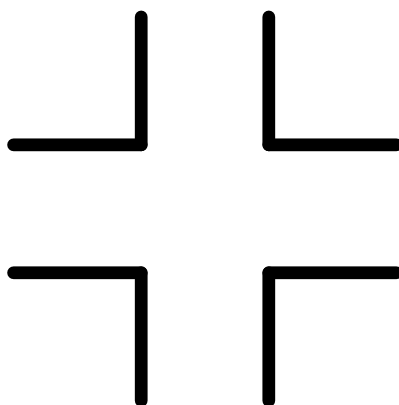


Fig. 1

La première forme de ce symbole (fig. 1), appelée aussi parfois « croix du Verbe² », est constituée par quatre équerres dont les sommets sont tournés vers le centre ; la croix est formée par ces équerres elles-mêmes, ou plus exactement par l'espace vide qu'elles laissent entre leurs côtés parallèles, et qui représente en quelque sorte quatre voies partant du centre ou y aboutissant, suivant qu'elles sont parcourues dans un sens ou dans l'autre. Or, cette même figure, considérée précisément comme la représentation d'un carrefour, est la forme primitive du caractère chinois *hing*, qui désigne les cinq éléments : on y voit les quatre régions de l'espace, correspondant aux points cardinaux, et qui sont effectivement appelées « équerres » (*fang*)³, autour de la région centrale à laquelle est rapporté le cinquième élément. Nous devons d'ailleurs dire que ces éléments, malgré une similitude partielle dans leur nomenclature⁴, ne sauraient aucunement être identifiés à ceux de la tradition hindoue et de l'antiquité occidentale ; aussi, pour éviter toute confusion, vaudrait-il sans doute mieux, comme certains l'ont proposé, traduire *hing* par « agents naturels », car ce sont proprement des « forces » agissant dans le monde corporel, et non pas des éléments constitutifs des corps eux-mêmes. Il n'en est pas moins vrai que, ainsi que cela résulte de leur correspondance spatiale, les cinq *hing* peuvent être regardés comme les *arkân* de ce monde, de même que les éléments proprement dits le sont à un autre point de vue, mais cependant avec une différence quant à la signification de l'élément central. En effet, tandis que l'éther, ne se situant pas sur le plan de base où se trouvent les quatre autres éléments, correspond à la véritable « pierre angulaire », celle du sommet (*rukân el-arkân*), la « terre » de la

² La raison en est sans doute, d'après la signification générale du symbole, que celui-ci est regardé comme figurant le Verbe s'exprimant par les quatre Évangiles ; il est à remarquer que, dans cette interprétation, ceux-ci doivent être considérés comme correspondant à quatre points de vue (mis symboliquement en rapport avec les « quartiers » de l'espace) dont la réunion est nécessaire à l'expression intégrale du Verbe, de même que les quatre équerres formant la croix en s'unissant par leurs sommets.

³ L'équerre est essentiellement, dans la tradition extrême-orientale, l'instrument employé pour « mesurer la Terre » ; cf. *La Grande Triade*, ch. XV et XVI. – Il est facile de voir le rapport qui existe entre cette figure et celle du carré divisé en neuf parties (*ibid.*, ch. XVI) ; il suffit en effet, pour obtenir celle-ci, de tracer le contour extérieur et de joindre les sommets des équerres de façon à encadrer la région centrale.

⁴ Ce sont l'eau au nord, le feu au sud, le bois à l'est, le métal à l'ouest, et la terre au centre ; on voit qu'il y a là trois désignations communes avec les éléments des autres traditions, mais que cependant la terre n'y a pas la même correspondance spatiale.

tradition extrême-orientale doit être mise en correspondance directe avec la « pierre fondamentale » du centre, dont nous avons parlé précédemment⁵.

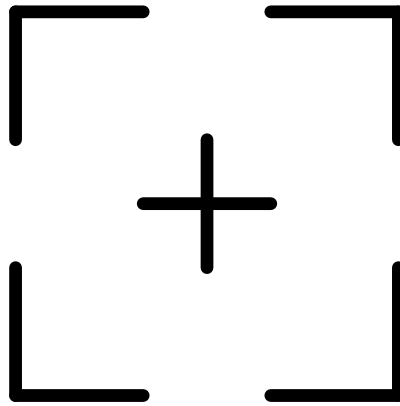


Fig. 2

La figuration des cinq *arkân* apparaît encore plus nettement dans l'autre forme du *gammadion* (fig. 2), où quatre équerres formant les angles (*arkân* au sens littéral du mot) d'un carré entourent une croix tracée au centre de celui-ci ; les sommets des équerres sont alors tournés vers l'extérieur, au lieu de l'être vers le centre comme dans le cas précédent⁶. On peut ici considérer la figure tout entière comme correspondant à la projection horizontale d'un édifice sur son plan de base : les quatre équerres correspondent alors aux pierres de base des quatre angles (qui doivent être en effet taillées « à l'équerre »), et la croix à la « pierre angulaire » du sommet, qui, bien que n'étant pas dans le même plan, se projette au centre de la base suivant la direction de l'axe vertical ; et l'assimilation symbolique du Christ à la « pierre angulaire » justifie encore plus expressément cette correspondance.

En effet, au point de vue du symbolisme chrétien, l'un et l'autre des *gammadia* sont également considérés comme représentant le Christ, figuré par la croix, au milieu des quatre Évangélistes, figurés par les équerres ; l'ensemble équivaut donc à la figuration bien connue du Christ lui-même au milieu des quatre animaux de la vision d'Ézéchiel et de l'*Apocalypse*⁷, qui sont les symboles les plus habituels des Évangélistes⁸. L'assimilation de ceux-ci aux pierres de base des quatre angles n'est d'ailleurs nullement en contradiction avec le fait que, d'autre part, saint Pierre est expressément désigné comme la « pierre de fondation » de l'Église ; il faut seulement voir là l'expression de deux points de vue différents, l'un se référant à la doctrine et l'autre à la constitution de l'Église ; et il n'est certes pas contestable que, en ce qui

⁵ Il faut d'ailleurs remarquer, à ce propos, que le tertre élevé au centre d'un pays correspond effectivement à l'autel ou au foyer placé au point central d'un édifice.

⁶ Les sommets des quatre équerres et le centre de la croix, étant les quatre angles et le centre du carré, correspondent aux « cinq points » par lesquels était déterminé traditionnellement l'emplacement d'un édifice.

⁷ Ces quatre animaux symboliques correspondent d'ailleurs aussi aux quatre *Mahârâjas* qui sont, dans les traditions hindoue et tibétaine, les régents des points cardinaux et des « quartiers » de l'espace.

⁸ L'ancienne tradition égyptienne figurait, suivant une disposition toute semblable, Horus au milieu de ses quatre fils ; du reste, dans les premiers temps du christianisme, Horus fut, en Égypte, pris très fréquemment comme un symbole du Christ.

concerne la doctrine chrétienne, les Évangiles en sont bien véritablement les fondements.

Dans la tradition islamique, on trouve aussi une figure semblablement disposée, comprenant le nom du Prophète au centre et ceux des quatre premiers *Kholafâ* aux angles ; ici encore, le Prophète, apparaissant comme *rukhn el-arkân*, doit être considéré, de la même façon que le Christ dans la figuration précédente, comme se situant à un niveau autre que celui de la base, et, par conséquent, il correspond aussi en réalité à la « pierre angulaire » du sommet. Il faut d'ailleurs remarquer que, des deux points de vue que nous venons d'indiquer en ce qui concerne le christianisme, cette figuration rappelle directement celui qui envisage saint Pierre comme « la pierre de fondation », car il est évident que saint Pierre, comme nous l'avons déjà dit, est aussi le *Khalîfah*, c'est-à-dire le « vicaire » ou le « substitut » du Christ. Seulement, on n'envisage dans ce cas qu'une seule « pierre de fondation », c'est-à-dire celle des quatre pierres de base des angles qui est posée en premier lieu, sans pousser les correspondances plus loin, alors que le symbole islamique dont il s'agit comporte ces quatre pierres de base ; la raison de cette différence est que les quatre premiers *Kholafâ* ont effectivement un rôle spécial sous le rapport de l'« histoire sacrée », tandis que, dans le christianisme, les premiers successeurs de saint Pierre n'ont aucun caractère qui puisse, d'une façon comparable, les distinguer nettement de tous ceux qui vinrent après eux. Nous ajouterons encore que, en correspondance avec ces cinq *arkân* manifestés dans le monde terrestre et humain, la tradition islamique envisage aussi cinq *arkân* célestes ou angéliques, qui sont *Jibrîl*, *Rufaîl*, *Mikaîl*, *Isrâfîl*, et enfin *Er-Rûh* ; ce dernier, qui est identique à *Metatron* comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, se situe également à un niveau supérieur aux quatre autres, qui sont comme ses reflets partiels dans diverses fonctions plus particularisées ou moins principielles, et, dans le monde céleste, il est proprement *rukhn el-arkân*, celui qui occupe, à la limite séparant *el-Khalq* d'*El-Haqq*, le « lieu » même par lequel seul peut s'effectuer la sortie du Cosmos.

XV

Le symbolisme du dôme

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre 1938.

Dans un article de la revue *The Indian Historical Quarterly* (mars 1938), Ananda K. Coomaraswamy a étudié la question du symbolisme du dôme, qui est trop importante, et d'ailleurs trop étroitement liée à certaines des considérations que nous avons nous-même développées précédemment, pour que nous n'en examinons pas spécialement les principaux aspects. Le premier point essentiel à noter à cet égard, en connexion avec la valeur proprement symbolique et initiatique de l'art architectural, c'est que tout édifice construit suivant des données strictement traditionnelles présente, dans la structure et la disposition des différentes parties dont il se compose, une signification « cosmique », qui est d'ailleurs susceptible d'une double application, conformément à la relation analogique du macrocosme et du microcosme, c'est-à-dire qu'elle se réfère à la fois au monde et à l'homme. Cela est vrai naturellement, en premier lieu, des temples ou autres édifices ayant une destination « sacrée » au sens le plus limité de ce mot ; mais, en outre, cela l'est même pour les simples habitations humaines, car il ne faut pas oublier qu'en réalité il n'y a rien de « profane » dans les civilisations intégralement traditionnelles, si bien que c'est seulement par l'effet d'une profonde dégénérescence qu'on a pu en arriver à construire des maisons sans se proposer rien d'autre que de répondre aux besoins purement matériels de leurs habitants, et que ceux-ci, de leur côté, ont pu se contenter de demeures conçues suivant des préoccupations aussi étroitement et basement utilitaires.

Il va de soi que la signification « cosmique » dont nous venons de parler peut être réalisée de multiples façons, correspondant à autant de points de vue, qui donneront ainsi naissance à des « types » architecturaux différents, dont certains seront particulièrement liés à telle ou telle forme traditionnelle ; mais nous n'avons à envisager présentement qu'un seul de ces « types », qui apparaît d'ailleurs comme un des plus fondamentaux, et qui est aussi, par là même, un des plus généralement répandus. Il s'agit d'une structure constituée essentiellement par une base à section carrée (peu importe ici que cette partie inférieure ait une forme cubique ou plus ou moins allongée), surmontée d'un dôme ou d'une coupole de forme plus ou moins rigoureusement hémisphérique. Parmi les exemples les plus caractéristiques, on peut

citer, avec Coomaraswamy, le *stûpa* bouddhique, et aussi, ajouterons-nous, la *qubbah* islamique, dont la forme générale est exactement semblable¹ ; il faut y rattacher aussi, entre autres cas où cette structure peut ne pas se distinguer aussi nettement à première vue, celui des églises chrétiennes dans lesquelles une coupole est édiflée au-dessus de la partie centrale². Il y a lieu de remarquer aussi qu'une arche, avec ses deux piliers rectilignes et le cintre qui repose sur ceux-ci, n'est en réalité pas autre chose que la coupe verticale d'une telle structure ; et, dans cette arche, la « clef de voûte » qui occupe le sommet correspond évidemment au point le plus élevé du dôme, sur la signification propre duquel nous aurons à revenir par la suite³.

Il est facile de se rendre compte, tout d'abord, que les deux parties de la structure que nous venons de décrire figurent la terre et le ciel, auxquels correspondent en effet respectivement la forme carrée et la forme circulaire (ou sphérique dans une construction à trois dimensions) ; et, bien que ce soit dans la tradition extrême-orientale que cette correspondance se trouve indiquée avec le plus d'insistance, elle est d'ailleurs fort loin de lui être exclusivement propre⁴. Puisque nous venons de faire allusion à la tradition extrême-orientale, il n'est pas sans intérêt de signaler à ce propos que, en Chine, le vêtement des anciens empereurs devait être rond par le haut et carré dans le bas ; ce vêtement, en effet, avait une signification symbolique (de même que toutes les actions de leur vie, qui étaient réglées selon les rites), et cette signification était précisément la même que celle dont nous considérons ici la réalisation architecturale⁵. Ajoutons tout de suite que, si dans celle-ci on regarde la construction tout entière comme « hypogée », ainsi qu'elle l'est parfois en effet,

¹ La destination de ces deux édifices est d'ailleurs également similaire puisque le *stûpa*, originairement tout au moins, était fait pour contenir des reliques, et que la *qubbah* est élevée sur le tombeau d'un *walî*.

² Si l'église a dans son ensemble la forme d'une croix latine, ainsi qu'il en est le plus habituellement, il convient de remarquer que cette croix peut être obtenue par le développement d'un cube dont toutes les faces sont rabattues sur son plan de base (ce point se trouve expressément indiqué dans le symbolisme maçonnique de *Royal Arch*) ; la face de base, qui demeure naturellement dans sa position primitive, correspond alors à la partie centrale au-dessus de laquelle s'élève la coupole.

³ Dans certaines figurations appartenant à la maçonnerie de *Royal Arch*, la signification « céleste » du cintre est formellement indiquée par la représentation sur celui-ci d'une partie du zodiaque, une des « portes solsticiales » étant alors placée à la « clef de voûte » ; cette « porte » devrait d'ailleurs être différente suivant que le point en question sera considéré comme une « entrée » ou comme une « sortie », conformément à ce que nous avons expliqué précédemment.

⁴ Dans l'initiation maçonnique, le passage *from square to arch* représente proprement un passage « de la Terre au Ciel » (d'où le terme d'exaltation pour désigner l'admission au grade de *Royal Arch*), c'est-à-dire du domaine des « petits mystères » à celui des « grands mystères », avec, pour ceux-ci, le double aspect « sacerdotal » et « royal », car le titre complet correspondant est *Holy (and) Royal Arch*, bien que, pour des raisons historiques que nous n'avons pas à examiner ici, l'« art sacerdotal » ait fini par s'y effacer en quelque sorte devant l'« art royal ». – Les formes circulaire et carrée sont aussi rappelées par le compas et l'équerre, qui servent à les tracer respectivement, et qui s'associent comme symboles de deux principes complémentaires, tels que le sont effectivement le Ciel et la Terre [cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, ch. XX et *La Grande Triade*, ch. III].

⁵ L'Empereur lui-même, étant ainsi vêtu, représentait l'« Homme véritable », médiateur entre le Ciel et la Terre, dont il unit dans sa propre nature les puissances respectives ; et c'est exactement en ce même sens qu'un maître maçon (qui devrait être aussi un « Homme véritable » s'il avait réalisé effectivement son initiation) « se retrouve toujours entre l'équerre et le compas ». – Signalons encore, à ce sujet, un des aspects du symbolisme de la tortue ; l'écaille inférieure, qui est plate, correspond à la Terre, et l'écaille supérieure, qui est arrondie en forme de dôme, correspond au Ciel ; l'animal lui-même, entre ces deux écailles, figure l'Homme entre le Ciel et la Terre, complétant ainsi la « Grande Triade » qui joue un rôle particulièrement important dans le symbolisme des organisations initiatiques taoïstes [cf. *La Grande Triade*, ch. XIV et XV].

littéralement dans certains cas et symboliquement dans d'autres, on se trouve ramené au symbolisme de la caverne comme image de l'ensemble du « cosmos ».

À cette signification générale, il s'en ajoute une autre encore plus précise : l'ensemble de l'édifice, envisagé de haut en bas, représente le passage de l'Unité principielle (à laquelle correspond le point central ou le sommet du dôme, dont toute la voûte n'est en quelque sorte qu'une expansion) au quaternaire de la manifestation élémentaire⁶ ; inversement, si on l'envisage de bas en haut, c'est le retour de cette manifestation à l'Unité. À ce propos, Coomaraswamy rappelle, comme ayant la même signification, le symbolisme védique des trois *Ribhus* qui, de la coupe (*pâtra*) unique de *Twashtri*, firent quatre coupes (et il va de soi que la forme de la coupe est hémisphérique comme celle du dôme) ; le nombre ternaire, intervenant ici comme un intermédiaire entre l'Unité et le quaternaire, signifie notamment, en ce cas, que c'est seulement par le moyen des trois dimensions de l'espace que l'« un » originel peut être fait « quatre », ce qui est exactement figuré par le symbole de la croix à trois dimensions. Le processus inverse est représenté de même par la légende du Bouddha qui, ayant reçu quatre bols à aumônes des *Mahârâjas* des quatre points cardinaux, en fit un seul bol, ce qui indique que, pour l'être « unifié », le « Graal » (pour employer le terme traditionnel occidental qui désigne évidemment l'équivalent de ce *pâtra*) est de nouveau unique comme il l'était au commencement, c'est-à-dire au point de départ de la manifestation cosmique⁷.

Avant d'aller plus loin, nous signalerons que la structure dont il s'agit est susceptible aussi d'être réalisée horizontalement : à un édifice de forme rectangulaire s'adjoindra une partie semi-circulaire qui sera placée à l'une de ses extrémités, celle qui est dirigée du côté auquel sera attachée la signification d'une correspondance « céleste », par une sorte de projection sur le plan horizontal de base ; ce côté, dans les cas les plus connus tout au moins, sera celui d'où vient la lumière, c'est-à-dire celui de l'Orient ; et l'exemple qui s'offre le plus immédiatement ici est celui d'une église terminée par une abside semi-circulaire. Un autre exemple est donné par la forme complète d'un temple maçonnique : on sait que la Loge proprement dite est un « carré long », c'est-à-dire en réalité un double carré, la longueur (d'Orient en Occident) étant le double de la largeur (du Nord au Midi)⁸ ; mais à ce double carré,

⁶ Le plan crucial d'une église est également une forme quaternaire ; le symbolisme numérique demeure donc le même dans ce cas que dans celui de la base carrée.

⁷ Au sujet de *Twashtri* et des trois *Ribhus*, considérés comme une triade d'« artistes », notons que, dans les règles établies par la tradition hindoue pour la construction d'un édifice, on trouve en quelque façon leur correspondance dans l'architecte (*sthapati*) et ses trois compagnons ou assistants, l'arpenteur (*sûtragrâhi*), le maçon (*vardhaki*) et le charpentier (*takshaka*) : on pourrait encore retrouver des équivalents de ce ternaire dans la maçonnerie, où il devient en outre, sous un aspect « inverse », celui des « mauvais compagnons » meurtriers d'Hiram.

⁸ D'après le *Critias* de Platon, le grand temple de Poseidonis, capitale de l'Atlantide, avait aussi pour base un double carré ; si l'on prend le côté du carré pour unité, la diagonale du double carré est égale à $\sqrt{5}$.

qui est le *Hikal* s'ajoute, à l'Orient, le *Debîr* en forme d'hémicycle⁹ ; et ce plan est d'ailleurs exactement aussi celui de la « basilique » romaine¹⁰.

Cela étant dit, revenons à la structure verticale : comme le fait remarquer Coomaraswamy, celle-ci doit être envisagée tout entière par rapport à un axe central ; il en est évidemment ainsi dans le cas d'une hutte dont le toit en forme de dôme est supporté par un poteau, joignant le sommet de ce toit au sol et aussi dans celui de certains *stûpas* dont l'axe est figuré à l'intérieur, et parfois se prolonge même par le haut au-delà du dôme. Cependant, il n'est pas nécessaire que cet axe soit toujours représenté ainsi matériellement, pas plus que ne l'est en réalité, en quelque lieu que ce soit, l'« Axe du Monde », dont il est l'image ; ce qui importe, c'est que le centre du sol occupé par l'édifice, c'est-à-dire le point qui est situé directement au-dessous du sommet du dôme, est toujours identifié virtuellement au « Centre du Monde » ; celui-ci, en effet, n'est pas un « lieu » au sens topographique et littéral du mot, mais en un sens transcendant et principiel, et, par suite, il peut se réaliser en tout « centre » régulièrement établi et consacré, d'où la nécessité des rites qui font de la construction d'un édifice une véritable imitation de la formation même du monde¹¹. Le point dont il s'agit est donc un véritable *omphalos* (*nâbhih prithivyâh*) ; dans de très nombreux cas, c'est là qu'est placé l'autel ou le foyer, suivant qu'il s'agit d'un temple ou d'une maison ; l'autel est d'ailleurs aussi un foyer en réalité, et inversement dans une civilisation traditionnelle, le foyer doit être regardé comme un véritable autel domestique ; symboliquement, c'est là que s'accomplit la manifestation d'*Agni*, et nous rappellerons à cet égard ce que nous avons dit de la naissance de l'*Avatâra* au centre de la caverne initiatique, car il est évident que la signification est encore ici la même, l'application seule en étant différente. Quand une ouverture est pratiquée au sommet du dôme, c'est par là que s'échappe au-dehors la fumée qui s'élève du foyer ; mais ceci encore, bien loin de n'avoir qu'une raison purement utilitaire comme des modernes pourraient se l'imaginer, a au contraire un sens symbolique très profond, que nous examinerons maintenant, en précisant encore la signification exacte de ce sommet du dôme dans les deux ordres macrocosmique et microcosmique.

⁹ Dans le Temple de Salomon, le *Hikal* était le « Saint » et le *Debîr* était le « Saint des Saints ».

¹⁰ Dans une mosquée, le *mîhrab*, qui est une niche semi-circulaire, correspond à l'abside d'une église, et il indique également la *qiblah*, c'est-à-dire l'orientation rituelle ; mais ici cette orientation, étant dirigée vers un centre qui est un point défini de la surface terrestre, est naturellement variable suivant les lieux.

¹¹ Parfois, le dôme lui-même peut ne pas exister dans la construction sans pourtant que le sens symbolique en soit altéré ; nous voulons faire allusion au type traditionnel d'une maison disposée en carré autour d'une cour intérieure ; la partie centrale est alors à ciel ouvert, mais, précisément, c'est la voûte céleste elle-même qui joue en ce cas le rôle d'un dôme naturel. Nous dirons incidemment, à ce propos, qu'il y a une certaine relation, dans une forme traditionnelle donnée, entre la disposition de la maison et la constitution de la famille ; ainsi, dans la tradition islamique, la disposition quadrilatérale de la maison (qui normalement devrait être entièrement fermée au-dehors, toutes les fenêtres s'ouvrant sur la cour intérieure) est en rapport avec la limitation du nombre des épouses à quatre au maximum, chacune d'elles ayant alors pour son domaine propre un des côtés du quadrilatère.

XVI

Le Dôme et la Roue

Publié dans les Études Traditionnelles, novembre 1938.

On sait que la roue est, d'une façon générale, un symbole du monde : la circonférence représente la manifestation, qui est produite par l'irradiation du centre ; ce symbolisme est d'ailleurs naturellement susceptible de significations plus ou moins particularisées, car, au lieu de s'appliquer à l'intégralité de la manifestation universelle, il peut aussi s'appliquer seulement à un certain domaine de manifestation. Un exemple particulièrement important de ce dernier cas est celui où deux roues se trouvent associées comme correspondant à des parties différentes de l'ensemble cosmique ; ceci se rapporte au symbolisme du chariot, tel qu'il se rencontre notamment, en de fréquentes occasions, dans la tradition hindoue ; Ananda K. Coomaraswamy a exposé ce symbolisme à diverses reprises, et encore, à propos du *chhatra* et de l'*ushnîsha*, dans un article de *The Poona Orientalist* (numéro d'avril 1938) auquel nous emprunterons quelques-unes des considérations qui vont suivre.

En raison de ce symbolisme, la construction d'un chariot est proprement, tout comme la construction architecturale dont nous venons de parler, la réalisation « artisanale » d'un modèle cosmique ; nous avons à peine besoin de rappeler que c'est en vertu de considérations de cet ordre que les métiers, dans une civilisation traditionnelle, possèdent une valeur spirituelle et un caractère véritablement « sacré », et que c'est par là qu'ils peuvent normalement servir de « support » à une initiation. Il y a d'ailleurs, entre les deux constructions dont il s'agit, un exact parallélisme, comme on le voit tout d'abord en remarquant que l'élément fondamental du chariot est l'essieu (*aksha*, mot identique à « axe »), qui représente ici l'« Axe du Monde », et qui ainsi équivaut au pilier (*skambha*) central d'un édifice, auquel tout l'ensemble de celui-ci doit être rapporté. Peu importe du reste, comme nous l'avons dit, que ce pilier soit figuré matériellement ou non ; semblablement, il est dit dans certains textes que l'essieu du chariot cosmique est seulement un « souffle séparateur » (*vyâna*), qui, occupant l'espace intermédiaire (*antariksha*, expliqué comme *antaryaksha*), maintient le Ciel et la Terre en leurs « lieux » respectifs¹, et qui d'ailleurs, en même

¹ À ceci correspond exactement, dans la tradition extrême-orientale, la comparaison du Ciel et de la Terre aux deux planches d'un soufflet. L'*antariksha* est aussi, dans la tradition hébraïque, le « firmament au milieu des eaux », séparant les eaux inférieures d'avec les eaux supérieures (*Genèse*, I, 6), l'idée exprimée en latin par le mot *firmamentum* correspond en outre au caractère « adamantin » qui est fréquemment attribué à l'« Axe du Monde ».

temps qu'il les sépare ainsi, les unit aussi comme un pont (*sêtu*) et permet de passer de l'un à l'autre². Les deux roues, qui sont placées aux deux extrémités de l'essieu, représentent alors en effet le Ciel et la Terre ; et l'essieu s'étend de l'une à l'autre, de même que le pilier central s'étend du sol au sommet de la voûte. Entre les deux roues, et supportée par l'essieu, est la « caisse » (*kosha*) du chariot, dont, à un autre point de vue, le plancher correspond aussi à la Terre, l'enveloppe latérale à l'espace intermédiaire, et le toit au Ciel ; le plancher du chariot cosmique étant carré ou rectangulaire, et son toit étant en forme de dôme, on retrouve ici la structure architecturale étudiée précédemment.

Si l'on considère les deux roues comme représentant le Ciel et la Terre, on pourrait peut-être objecter que, comme toutes deux sont également circulaires, la différence des formes géométriques qui leur correspondent le plus ordinairement n'apparaît plus dans ce cas ; mais rien n'empêche d'admettre qu'il y ait en cela un certain changement de point de vue, la forme circulaire se justifiant d'ailleurs de toute façon comme symbole des révolutions cycliques auxquelles est soumise toute manifestation, « terrestre » aussi bien que « céleste ». Cependant, on peut aussi, d'une certaine manière, retrouver la différence dont il s'agit, en supposant que, tandis que la roue « terrestre » est plane, la roue « céleste » a, comme le dôme, la forme d'une portion de sphère³ ; cette considération peut sembler étrange à première vue, mais, précisément, il existe en fait un objet symbolique qui unit en lui la structure de la roue et celle du dôme. Cet objet, dont la signification « céleste » n'est nullement douteuse, est le parasol (*chhatra*) : ses côtes sont manifestement similaires aux rayons de la roue, et, comme ceux-ci s'assemblent dans le moyeu, elles se réunissent également dans une pièce centrale (*karnikâ*) qui les supporte, et qui est décrite comme un « globe perforé » ; l'axe, c'est-à-dire le manche du parasol, traverse cette pièce centrale, de même que l'essieu du chariot pénètre dans le moyeu de la roue ; et le prolongement de cet axe au-delà du point de rencontre des côtes ou des rayons correspond en outre à celui de l'axe d'un *stûpa*, dans les cas où celui-ci s'élève en forme de mât au-dessus du sommet du dôme ; il est d'ailleurs évident que le parasol lui-même, par le rôle auquel il est destiné, n'est pas autre chose que l'équivalent « portatif », si l'on peut dire, d'un toit voûté.

C'est en raison de son symbolisme « céleste » que le parasol est un des insignes de la royauté ; il est même, à proprement parler, un emblème du *Chakravartî* ou monarque universel⁴ et, s'il est attribué aussi aux souverains ordinaires, c'est seulement en tant qu'ils représentent en quelque sorte celui-ci, chacun à l'intérieur de son propre domaine, participant ainsi à sa nature et s'identifiant à lui dans sa fonction cosmique⁵. Maintenant, il importe de remarquer que, par une stricte application du

² On retrouve ici très nettement les deux significations complémentaires du *barzakh* dans la tradition islamique.

³ Cette différence de forme est celle qui existe entre les deux écailles de la tortue, dont nous avons indiqué le symbolisme équivalent [voir *Le symbolisme du dôme*, note 5].

⁴ Nous rappellerons, à ce propos, que la désignation même de *Chakravartî* se rapporte aussi au symbolisme de la roue.

⁵ Nous avons fait allusion précédemment à la fonction cosmique reconnue à l'Empereur par la tradition extrême-orientale ; il va de soi que c'est encore de la même chose qu'il s'agit ici ; et, en connexion avec ce que nous

sens inverse de l'analogie, le parasol, dans l'usage ordinaire qui en est fait dans le « monde d'en bas », est une protection contre la lumière, tandis que, en tant qu'il représente le ciel, ses côtes sont au contraire les rayons mêmes de la lumière ; et, bien entendu, c'est en ce sens supérieur qu'il doit être considéré quand il est un attribut de la royauté. Une remarque semblable s'applique aussi à l'*ushnîsha*, entendu en son sens primitif comme une coiffure : celle-ci a communément pour rôle de protéger contre la chaleur, mais, quand elle est attribuée symboliquement au soleil, elle représente inversement ce qui irradie la chaleur (et ce double sens est contenu dans l'étymologie même du mot *ushnîsha*) ; ajoutons que c'est suivant sa signification « solaire » que l'*ushnîsha*, qui est proprement un turban⁶ et peut être aussi une couronne, ce qui est d'ailleurs la même chose au fond, est aussi, comme le parasol, un insigne de la royauté ; l'un et l'autre sont ainsi associés au caractère de « gloire » qui est inhérent à celle-ci, au lieu de répondre à un simple besoin pratique comme chez l'homme ordinaire.

D'autre part, tandis que l'*ushnîsha* enveloppe la tête, le parasol s'identifie à la tête elle-même ; dans sa correspondance « microcosmique », en effet, il représente le crâne et la chevelure ; il convient de remarquer, à cet égard, que, dans le symbolisme des diverses traditions, les cheveux représentent le plus souvent les rayons lumineux. Dans l'ancienne iconographie bouddhique, l'ensemble constitué par les empreintes de pieds, l'autel ou le trône⁷ et le parasol, correspondant respectivement à la Terre, à l'espace intermédiaire et au Ciel, figure d'une façon complète le corps cosmique du *Mahâpurusha* ou de l'« Homme universel »⁸. De même, le dôme, dans des cas tels que celui du *stûpa*, est aussi, à certains égards, une représentation du crâne humain⁹ ; et cette observation est particulièrement importante en raison du fait que l'ouverture par laquelle passe l'axe, qu'il s'agisse du dôme ou du parasol, correspond dans l'être

venons de dire sur la signification du parasol, nous ferons aussi remarquer que, en Chine, l'accomplissement des rites constituant le « culte du Ciel » était exclusivement réservé à l'Empereur [cf. *La Grande Triade*, ch. XVII].

⁶ Dans la tradition islamique, le turban, considéré plus spécialement comme la marque distinctive d'un *sheikh* (dans l'un ou l'autre des deux ordres exotérique et ésotérique), est désigné couramment comme *tâj el-Islâm* ; c'est donc une couronne (*tâj*), qui, dans ce cas, est le signe, non du pouvoir temporel comme celle des rois, mais d'une autorité spirituelle. Rappelons aussi, au sujet du rapport de la couronne avec les rayons solaires, la relation étroite qui existe entre son symbolisme et celui des cornes, et dont nous avons déjà parlé.

⁷ Le trône est, en tant que siège, équivalent en un sens à l'autel, celui-ci étant le siège d'*Agni* ; le chariot cosmique est aussi conduit par *Agni*, ou par le Soleil, qui a alors pour siège la « caisse » du chariot ; et, pour ce qui est du rapport de l'« Axe du Monde » avec l'*antariksha*, on peut encore remarquer que, quand l'autel ou le foyer est placé au-dessous de l'ouverture centrale de la voûte d'un édifice, la « colonne de fumée » d'*Agni* qui s'en élève et sort par cette ouverture représente cet « Axe du Monde ».

⁸ On peut aussi, à ce propos, se reporter à la description du corps « macrocosmique » de *Vaishvânara*, dans laquelle l'ensemble des sphères lumineuses célestes est assimilé à la partie supérieure de la tête, c'est-à-dire à la voûte crânienne (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XII).

⁹ A. K. Coomaraswamy nous a signalé que la même remarque s'applique aux « tumulus » préhistoriques, dont la forme paraît avoir souvent imité intentionnellement celle du crâne ; comme d'ailleurs le « tumulus » ou le tertre est une image artificielle de la montagne, la même signification doit s'être attachée aussi au symbolisme de celle-ci. À cet égard, il n'est pas sans intérêt de remarquer que le nom du *Golgotha* signifie précisément « crâne » de même que le mot *Calvarium* par lequel il a été traduit en latin ; d'après une légende qui eut cours au moyen âge, mais dont l'origine peut remonter beaucoup plus loin, cette désignation se rapporterait au crâne d'Adam qui aurait été enterré en ce lieu (ou qui en, un sens plus ésotérique, s'identifierait à la montagne elle-même), et ceci nous ramène encore à la considération de l'« Homme universel » ; c'est ce crâne qui est souvent figuré au pied de la croix ; et l'on sait que celle-ci est encore une des représentations de l'« Axe du Monde ».

humain au *brahma-randhra* ; nous aurons à revenir plus amplement sur ce dernier point.

XVII

La Porte étroite

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1938.

Au cours de son étude sur le symbolisme du dôme, Ananda K. Coomaraswamy a signalé un point qui est particulièrement digne d'attention en ce qui concerne la figuration traditionnelle des rayons solaires et sa relation avec l'« Axe du Monde » : dans la tradition védique, le soleil est toujours au centre de l'Univers, et non à son point le plus haut, bien que, d'un point quelconque, il apparaisse cependant comme étant au « sommet de l'arbre¹ » et cela est facile à comprendre si l'on considère l'Univers comme symbolisé par la roue, le soleil étant au centre de celle-ci et tout état d'être se trouvant sur sa circonférence². De n'importe quel point de cette dernière, l'« Axe du Monde » est à la fois un rayon du cercle et un rayon du soleil, et il passe géométriquement à travers le soleil pour se prolonger au-delà du centre et compléter le diamètre ; mais cela n'est pas tout, et il est aussi un « rayon solaire » dont le prolongement n'est susceptible d'aucune représentation géométrique. Il s'agit ici de la formule suivant laquelle le soleil est décrit comme ayant sept rayons ; de ceux-ci, six, opposés deux à deux, forment le *trivid vajra*, c'est-à-dire la croix à trois dimensions, ceux qui correspondent au Zénith et au Nadir coïncidant avec notre « Axe du Monde » (*skambha*), tandis que ceux qui correspondent au nord et au sud, à l'est et à l'ouest, déterminent l'extension d'un « monde » (*loka*) figuré par un plan horizontal. Quant au « septième rayon », qui passe à travers le soleil, mais en un autre sens que celui qui a été indiqué tout à l'heure, pour conduire aux mondes supra-solaires (considérés comme le domaine de l'« immortalité »), il correspond proprement au centre, et, par conséquent, il ne peut être représenté que par l'intersection même des branches de la croix à trois dimensions³ ; son prolongement au-delà du soleil n'est donc aucunement représentable, et ceci correspond précisément au caractère « incommunicable » et « inexprimable » de ce dont il s'agit. À notre point de vue, et à celui de tout être situé sur la « circonférence » de l'Univers ce rayon se termine dans le soleil même et s'identifie en quelque sorte avec lui en tant

¹ Nous avons indiqué en d'autres occasions la représentation du soleil, dans différentes traditions, comme le fruit de l'« Arbre de Vie ».

² Cette position centrale et par conséquent invariable du soleil lui donne ici le caractère d'un véritable « pôle », en même temps qu'elle le situe constamment au zénith par rapport à tout point de l'Univers.

³ Il est à remarquer que, dans les figurations symboliques du soleil à sept rayons, notamment sur d'anciennes monnaies indiennes, bien que ces rayons soient tous tracés forcément en disposition circulaire autour du disque central, le « septième rayon » est distingué des autres par une forme nettement différente.

que centre, car nul ne peut voir à travers le disque solaire par quelque moyen physique ou psychique que ce soit, et ce passage « au-delà du soleil » (qui est la « dernière mort » et le passage à l'« immortalité » véritable) n'est possible que dans l'ordre purement spirituel.

Maintenant, ce qu'il importe de remarquer pour rattacher ces considérations à celles que nous avons exposées précédemment est ceci : c'est par ce « septième rayon » que le « cœur » de tout être particulier est relié directement au soleil ; c'est donc lui qui est le « rayon solaire » par excellence, le *sushumnâ* par lequel cette connexion est établie d'une façon constante et invariable⁴ ; et c'est lui aussi qui est le *sûtrâtmâ* reliant tous les états de l'être entre eux et à son centre total⁵. Pour celui qui est retourné au centre de son propre être, ce « septième rayon » coïncide donc nécessairement avec l'« Axe du Monde » ; et c'est pour un tel être qu'il est dit que « le Soleil se lève toujours au Zénith et se couche au Nadir⁶ ». Ainsi, bien que l'« Axe du Monde » ne soit pas actuellement ce « septième rayon » pour un être quelconque, situé en tel ou tel point particulier de la circonférence, il l'est pourtant toujours virtuellement, en ce sens qu'il a la possibilité de s'y identifier par le retour au centre, en quelque état d'existence que ce retour soit d'ailleurs effectué. On pourrait dire encore que ce « septième rayon » est le seul « Axe » véritablement immuable, le seul qui, au point de vue universel, puisse être vraiment désigné par ce nom, et que tout « axe » particulier, relatif à une situation contingente, n'est réellement « axe » qu'en vertu même de cette possibilité d'identification avec lui ; et c'est là en définitive ce qui donne toute sa signification à n'importe quelle représentation symboliquement « localisée » de l'« Axe du Monde », comme, par exemple, celle que nous avons envisagée précédemment dans la structure des édifices construits suivant des règles traditionnelles, et spécialement de ceux qui sont surmontés d'un toit en forme de dôme, car c'est précisément à ce sujet du dôme que nous devons maintenant revenir encore.

Que l'axe soit figuré matériellement sous la forme de l'arbre ou du pilier central, ou qu'il soit représenté par la flamme montante et la « colonne de fumée » d'*Agni* dans le cas où le centre de l'édifice est occupé par l'autel ou le foyer⁷, il aboutit toujours exactement au sommet du dôme, et parfois même, comme nous l'avons déjà signalé, il le traverse et se prolonge au-delà en forme de mât, ou comme le manche du parasol dans un autre exemple dont le symbolisme est équivalent. Il est visible ici que ce sommet du dôme s'identifie au moyeu de la roue céleste du « chariot cosmique » ; et, comme nous avons vu que le centre de cette roue est

⁴ Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XX.

⁵ À ceci se rapporte, dans la tradition islamique, un des sens du mot *es-sirr*, littéralement le « secret », employé pour désigner ce qu'il y a de plus central en tout être, et en même temps sa relation directe avec le « Centre » suprême, en raison de ce caractère d'« incommunicabilité » dont nous venons de parler.

⁶ *Chhândogya Upanishad*, 3^{ème} Prapâthaka, 8^{ème} Khanda, shruti 10.

⁷ Dans le cas, que nous avons déjà signalé, d'une habitation disposée autour d'une cour intérieure à ciel ouvert (et ne recevant la lumière que de ce côté intérieur), le centre de cette cour est parfois occupé par une fontaine ; celle-ci représente alors la « Fontaine de Vie », qui sort du pied de l'« Arbre du Milieu » (bien que, naturellement, l'arbre puisse n'avoir pas ici de figuration matérielle).

occupé par le soleil, il en résulte que le passage de l'axe par ce point représente ce passage « au-delà du Soleil », et à travers lui, dont il a été question plus haut. Il en est encore de même lorsque, en l'absence d'une figuration matérielle de l'axe, le dôme est percé, à son sommet, d'une ouverture circulaire (par laquelle s'échappe, dans le cas que nous venons de rappeler, la fumée du foyer placé directement au-dessous) ; cette ouverture est une représentation du disque solaire lui-même en tant qu'« Œil du Monde », et c'est par elle que s'effectue la sortie du « cosmos », ainsi que nous l'avons expliqué dans les études que nous avons consacrées au symbolisme de la caverne⁸. De toute façon, c'est par cette ouverture centrale, et par elle seulement, que l'être peut passer au *Brahma-loka*, qui est un domaine essentiellement « extra-cosmique⁹ » ; et c'est elle qui est aussi la « porte étroite » qui, dans le symbolisme évangélique, donne pareillement accès au « Royaume de Dieu¹⁰ ».

La correspondance « microcosmique » de cette « porte solaire » est facile à trouver, surtout si l'on se réfère à la similitude du dôme avec le crâne humain, que nous avons mentionnée précédemment^{*} : le sommet du dôme est la « couronne » de la tête, c'est-à-dire le point où aboutit l'« artère coronale » subtile ou *sushumnâ*, qui est dans le prolongement direct du « rayon solaire » appelé également *sushumnâ*, et qui même n'en est en réalité, au moins virtuellement, que la portion axiale « intra-humaine », s'il est permis de s'exprimer ainsi. Ce point est l'orifice appelé *brahma-randhra*, par lequel s'échappe l'esprit de l'être en voie de libération, lorsque les liens qui l'unissaient au composé corporel et psychique humain (en tant que *jîvâtma*) ont été rompus¹¹ ; et il va de soi que cette voie est exclusivement réservée au cas de l'être « connaissant » (*vidwân*), pour qui l'« axe » s'est identifié effectivement au « septième rayon », et qui est dès lors prêt à sortir définitivement du « cosmos » en passant « au-delà du Soleil ».

⁸ Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, qui paraissent avoir conservé plus de données traditionnelles parfaitement reconnaissables qu'on ne le croit d'ordinaire, les différents « mondes » sont souvent représentés comme une série de cavernes superposées, et c'est en montant le long d'un arbre central que les êtres passent de l'un à l'autre ; naturellement, notre monde est lui-même une de ces cavernes, ayant le ciel pour voûte.

⁹ On pourra, à ce sujet, se référer aux descriptions du *dêva-yâna*, dont le *Brahma-loka* est l'aboutissement « au-delà du Soleil » (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXI).

¹⁰ Dans le symbolisme du tir à l'arc, le centre de la cible a également la même signification ; sans insister ici sur ce sujet, nous rappellerons seulement, à ce propos, que la flèche est encore un symbole « axial », et aussi une des figures les plus fréquentes du « rayon solaire ». Dans certains cas, un fil est attaché à la flèche et doit traverser la cible ; ceci rappelle d'une façon particulièrement frappante la figure évangélique du « trou de l'aiguille », et le symbole du fil (*sûtra*) se retrouve d'ailleurs aussi dans le terme de *sûtrâtma*.

^{*} [Voir *Le Dôme et la Roue*.]

¹¹ À ceci se rapporte, d'une façon très nette, le rite de trépanation posthume dont on a constaté l'existence dans de nombreuses sépultures préhistoriques, et qui s'est même conservé jusqu'à des époques beaucoup plus récentes chez certains peuples ; d'ailleurs, dans la tradition chrétienne, la tonsure des prêtres, dont la forme est aussi celle du disque solaire et de l'« œil » du dôme, se réfère manifestement au même symbolisme rituel.

XVIII

L'Œil qui voit tout

Publié dans les Études Traditionnelles, avril-mai 1948.

Un des symboles qui sont communs au christianisme et à la maçonnerie est le triangle dans lequel est inscrit le Tétragramme hébraïque¹, ou quelquefois seulement un *iod*, première lettre du Tétragramme, qui peut en être regardé ici comme une abréviation², et qui d'ailleurs, en vertu de sa signification principielle³, constitue aussi par lui-même un nom divin, et même le premier de tous suivant certaines traditions⁴. Parfois aussi, le *iod* lui-même est remplacé par un œil, qui est généralement désigné comme « Œil qui voit tout » (*The All-Seeing Eye*) ; la similitude de forme entre le *iod* et l'œil peut en effet se prêter à une assimilation, qui a d'ailleurs de nombreuses significations sur lesquelles, sans prétendre les développer ici entièrement, il peut être intéressant de donner tout au moins quelques indications.

Tout d'abord, il y a lieu de remarquer que le triangle dont il s'agit occupe toujours une position centrale⁵ et que de plus, dans la maçonnerie, il est expressément placé entre le soleil et la lune. Il résulte de là que l'œil contenu dans ce triangle ne devrait pas être représenté sous la forme d'un œil ordinaire droit ou gauche, puisque ce sont en réalité le soleil et la lune qui correspondent respectivement à l'œil droit et à l'œil gauche de l'« Homme Universel » en tant que celui-ci s'identifie au Macrocosme⁶. Pour que le symbolisme soit entièrement correct, cet œil devrait être un œil « frontal » ou « central » c'est-à-dire un « troisième œil », dont la

¹ Dans la maçonnerie, ce triangle est souvent désigné sous le nom de *delta*, parce que la lettre grecque ainsi appelée a effectivement une forme triangulaire ; mais nous ne pensons pas qu'il faille voir dans ce rapprochement une indication quelconque quant aux origines du symbole dont il s'agit ; d'ailleurs, il est évident que la signification de celui-ci est essentiellement ternaire, tandis que le *delta* grec, malgré sa forme, correspond à 4 par son rang alphabétique et sa valeur numérique.

² En hébreu, le tétragramme est parfois représenté aussi abréviativement par trois *iod*, qui ont un rapport manifeste avec le triangle lui-même ; lorsqu'ils sont disposés triangulairement, ils correspondent nettement aux trois points compagnonniques et maçonniques.

³ Le *iod* est regardé comme l'élément premier à partir duquel sont formées toutes les lettres de l'alphabet hébraïque.

⁴ Voir à ce sujet *La Grande Triade*, ch. XXV.

⁵ Dans les églises chrétiennes où il figure, ce triangle est placé normalement au-dessus de l'autel ; celui-ci étant d'ailleurs surmonté de la croix, l'ensemble de cette croix et du triangle reproduit assez curieusement le symbole alchimique du soufre.

⁶ Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XII. — À ce propos, et plus particulièrement en connexion avec le symbolisme maçonnique, il est bon de remarquer que les yeux sont proprement les « lumières » qui éclairent le microcosme.

ressemblance avec le *iod* est encore plus frappante ; et c'est effectivement ce « troisième œil » qui « voit tout » dans la parfaite simultanéité de l'éternel présent⁷. À cet égard, il y a donc dans les figurations ordinaires une inexactitude, qui y introduit une asymétrie injustifiable, et qui est due sans doute à ce que la représentation du « troisième œil » semble plutôt inusitée dans l'iconographie occidentale ; mais quiconque comprend bien ce symbolisme peut facilement la rectifier.

Le triangle droit se rapporte proprement au Principe ; mais, quand il est inversé par reflet dans la manifestation, le regard de l'œil qu'il contient apparaît en quelque sorte comme dirigé « vers le bas⁸ », c'est-à-dire du Principe vers la manifestation elle-même, et, outre son sens général d'« omniprésence », il prend alors plus nettement la signification spéciale de « Providence ». D'autre part, si ce reflet est envisagé plus particulièrement dans l'être humain, on doit noter que la forme du triangle inversé n'est autre que le schéma géométrique du cœur⁹ ; l'œil qui est en son centre est alors proprement l'« œil du cœur » (*aynul-qalb* de l'ésotérisme islamique), avec toutes les significations qui y sont impliquées. De plus, il convient d'ajouter que c'est par là que, suivant une autre expression connue, le cœur est « ouvert » (*el-qalbul-maftûh*) ; cette ouverture, œil ou *iod*, peut être figurée symboliquement comme une « blessure », et nous rappellerons à ce propos le cœur rayonnant de Saint-Denis d'Orques, dont nous avons déjà parlé précédemment¹⁰, et dont une des particularités les plus remarquables est précisément que la blessure, ou ce qui en présente extérieurement l'apparence, affecte visiblement la forme d'un *iod*.

Ce n'est pas tout encore : en même temps qu'il figure l'« œil du cœur » comme nous venons de le dire, le *iod*, suivant une de ses significations hiéroglyphiques, représente aussi un « germe », contenu dans le cœur assimilé symboliquement à un fruit ; et ceci peut d'ailleurs être entendu aussi bien au sens macrocosmique qu'au sens microcosmique¹¹. Dans son application à l'être humain, cette dernière remarque est à rapprocher des rapports du « troisième œil » avec le *luz*¹², dont l'« œil frontal » et l'« œil du cœur » représentent en somme deux « localisations » différentes, et qui est aussi le « noyau » ou le « germe d'immortalité¹³ ». Ce qui est encore très significatif à certains égards c'est que l'expression arabe *aynul-khuld* présente le

⁷ Au point de vue du « triple temps », la lune et l'œil gauche correspondent au passé, le soleil et l'œil droit à l'avenir, et le « troisième œil » au présent, c'est-à-dire à l'« instant » indivisible qui, entre le passé et l'avenir, est comme un reflet de l'éternité dans le temps.

⁸ On peut faire un rapprochement entre ceci et la signification du nom d'*Avalokitêshwara*, interprété habituellement comme « le Seigneur qui regarde en bas ».

⁹ En arabe, le cœur est *qalb*, et « inversé » se dit *maqlûb*, mot qui est un dérivé de la même racine.

¹⁰ Voir *Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé*.

¹¹ Voir *Aperçus sur l'initiation*, ch. XLVIII. — Au point de vue macrocosmique, l'assimilation dont il s'agit est équivalente à celle du cœur à l'« Œuf du Monde » ; dans la tradition hindoue, le « germe » contenu dans celui-ci est *Hiranyagarbha*.

¹² *Le Roi du Monde*, ch. VII.

¹³ À propos des symboles ayant un rapport avec le *luz*, nous ferons remarquer que la forme de la *mandorla* (« amande » ce qui est aussi la signification du mot *luz*) ou *vesica piscis* du moyen âge (cf. *La Grande Triade*, ch. II) évoque aussi celle du « troisième œil » ; la figure du Christ glorieux, à son intérieur, apparaît ainsi comme s'identifiant au « *Purusha* dans l'œil » de la tradition hindoue ; l'expression *insânul-ayn*, employée en arabe pour désigner la pupille de l'œil, se réfère également au même symbolisme.

double sens d'« œil d'immortalité » et de « fontaine d'immortalité » ; et ceci nous ramène à l'idée de la « blessure » dont nous parlions plus haut, car, dans le symbolisme chrétien, c'est aussi à la « fontaine d'immortalité » que se rapporte le double jet de sang et d'eau s'échappant de l'ouverture du cœur du Christ¹⁴. C'est cette « liqueur d'immortalité » qui, suivant la légende, fut recueillie dans le Graal par Joseph d'Arimathie ; et nous rappellerons enfin à ce sujet que la coupe elle-même est un équivalent symbolique du cœur¹⁵, et que, tout comme celui-ci, elle est aussi un des symboles qui sont schématisés traditionnellement par la forme du triangle inversé.

¹⁴ Le sang et l'eau sont ici deux complémentaires ; on pourrait dire, en employant le langage de la tradition extrême orientale, que le sang est *yang* et l'eau *yin* l'un par rapport à l'autre (sur la nature ignée du sang, cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIII).

¹⁵ En outre, la légende de l'émeraude tombée du front de Lucifer met aussi le Graal en relation directe avec le « troisième œil » (cf. *Le Roi du Monde*, ch. V). – Sur la « pierre tombée des cieux », voir également *Lapsit exillis*.

XIX

Le « quatre de chiffre »

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1948.

Parmi les anciennes marques corporatives, il en est une qui a un caractère particulièrement énigmatique : c'est celle à laquelle on donne le nom de « quatre de chiffre », parce qu'elle a en effet la forme du chiffre 4, auquel s'ajoutent souvent des lignes supplémentaires, horizontales ou verticales, et qui se combine généralement, soit avec divers autres symboles, soit avec des lettres ou des monogrammes, pour former un ensemble complexe dans lequel il occupe toujours la partie supérieure. Ce signe était commun à un grand nombre de corporations, sinon même à toutes, et nous ne savons pourquoi un écrivain occultiste, qui par surcroît en attribue fort gratuitement l'origine aux Cathares, a prétendu récemment qu'il appartenait en propre à une « société secrète » d'imprimeurs et de libraires ; il est exact qu'il se trouve dans beaucoup de marques d'imprimeurs, mais il n'est pas moins fréquent chez les tailleurs de pierres, les peintres de vitraux, les tapissiers, pour ne citer que quelques exemples qui suffisent à montrer que cette opinion est insoutenable. On a même remarqué que des particuliers ou des familles avaient fait figurer ce même signe sur leurs maisons, sur leurs pierres tombales ou dans leurs armoiries ; mais ici, dans certains cas, rien ne prouve qu'il ne doive pas être attribué à un tailleur de pierres plutôt qu'au propriétaire lui-même, et, dans les autres, il s'agit certainement de personnages qui étaient unis par quelques liens, parfois héréditaires, à certaines corporations¹. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le signe dont il s'agit a un caractère corporatif et est en relation directe avec les initiations du métier ; et même, à en juger par l'emploi qui en est fait, il y a tout lieu de penser que ce fut essentiellement une marque de maîtrise.

Quant à la signification du « quatre de chiffre », qui est évidemment ce qui offre pour nous le plus d'intérêt, les auteurs qui en ont parlé sont loin d'être d'accord entre eux, d'autant plus qu'ils semblent généralement ignorer qu'un symbole peut fort bien être réellement susceptible de plusieurs interprétations différentes, mais qui ne s'excluent nullement. Il n'y a là rien dont on doive s'étonner, quoi qu'en puissent penser ceux qui s'en tiennent à un point de vue profane, car non seulement la multiplicité des sens est, d'une façon générale, inhérente au symbolisme lui-même,

¹ Nous avons fait allusion ailleurs à des liens de ce genre à propos des maçons « acceptés » (*Aperçus sur l'initiation*, ch. XXIX).

mais de plus, dans ce cas comme dans bien d'autres, il peut y avoir eu superposition et même fusion de plusieurs symboles, en un seul. M. W. Deonna, ayant été jadis amené à citer le « quatre de chiffre » parmi d'autres symboles figurant sur des armes anciennes², et parlant à cette occasion, assez sommairement d'ailleurs, de l'origine et de la signification de cette marque, a mentionné l'opinion d'après laquelle elle représente ce qu'il appelle assez bizarrement « la valeur mystique du chiffre 4 » ; sans rejeter entièrement cette interprétation, il en préfère cependant une autre, et il suppose « qu'il s'agit d'un signe astrologique », celui de Jupiter. Celui-ci présente en effet, dans son aspect général, une ressemblance avec le chiffre 4 ; il est certain aussi que l'usage de ce signe peut avoir quelque rapport avec l'idée de « maîtrise » ; mais, malgré cela, nous pensons, contrairement à l'avis de M. Deonna, que ce n'est là qu'une association secondaire qui, si légitime qu'elle soit³, ne fait pourtant que s'adjoindre à la signification première et principale du symbole.

Il ne nous paraît pas douteux, en effet, qu'il s'agit avant tout d'un symbole quaternaire, non pas tant à cause de sa ressemblance avec le chiffre 4, qui pourrait en somme n'être qu'« adventice » en quelque sorte, que pour une autre raison plus décisive : ce chiffre 4, dans toutes les marques où il figure, a une forme qui est exactement celle d'une croix dont l'extrémité supérieure de la branche verticale et une des extrémités de la branche horizontale sont jointes par une ligne oblique ; or, il n'est pas contestable que la croix, sans préjudice de toutes ses autres significations, est essentiellement un symbole du quaternaire⁴. Ce qui confirme encore cette interprétation, c'est qu'il y a des cas où le « quatre de chiffre », dans son association avec d'autres symboles, tient manifestement une place qui est occupée par la croix dans d'autres figurations plus habituelles, identiques à celles-là à l'exception de cette seule différence ; il en est notamment ainsi quand le « quatre de chiffre » se rencontre dans la figure du « globe du Monde », ou encore quand il surmonte un cœur, ainsi qu'il arrive surtout fréquemment dans des marques d'imprimeurs⁵.

Ce n'est pas tout, et il y a encore autre chose qui n'est peut-être pas moins important, bien que M. Deonna se soit refusé à l'admettre : dans l'article auquel nous nous sommes référé plus haut, après avoir signalé qu'on a voulu « dériver cette marque du monogramme constantinien, déjà librement interprété et défiguré sur les documents mérovingiens et carolingiens⁶ », il dit que « cette hypothèse apparaît tout à fait arbitraire » et qu'« aucune analogie ne l'impose ». Nous sommes fort loin d'être

² *Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, numéro de juillet-octobre 1924.

³ Nous trouvons d'ailleurs un autre cas de la même association du symbolisme de Jupiter à celui du quaternaire dans la quatrième lame du Tarot.

⁴ La croix représente le quaternaire sous son aspect « dynamique » tandis que le carré le représente sous son aspect « statique ».

⁵ Le cœur surmonté d'une croix est naturellement, dans l'Iconographie chrétienne, la représentation du « Sacré-Cœur », qui est d'ailleurs, au point de vue symbolique, une image du « Cœur du Monde » ; il est à remarquer que, le schéma géométrique du cœur étant un triangle dont la pointe est dirigée vers le bas, celui du symbole entier n'est autre que le symbole alchimique du soufre dans une position inversée, qui représente l'accomplissement du « Grand Œuvre ».

⁶ Il faudrait d'ailleurs avoir soin de distinguer entre les déformations accidentelles, dues à l'incompréhension des symboles, et les déformations intentionnelles et significatives.

de cet avis ; il est d'ailleurs curieux de constater que, parmi les exemples reproduits par M. Deonna lui-même, il en est deux qui figurent le chrisme complet, dans lequel le P est remplacé purement et simplement par le « quatre de chiffre » ; cela n'aurait-il pas dû tout au moins l'inciter à plus de prudence ? Il faut aussi remarquer qu'on rencontre indifféremment deux orientations opposées du « quatre de chiffre⁷ » ; or, quand il est tourné vers la droite au lieu de l'être vers la gauche suivant la position normale du chiffre 4, il présente avec le P une similitude particulièrement frappante. Nous avons déjà expliqué⁸ qu'on distingue le chrisme simple et le chrisme dit « constantinien » : le premier est composé de six rayons opposés deux à deux à partir d'un centre, c'est-à-dire de trois diamètres, l'un vertical et les deux autres obliques, et, en tant que « Chrisme » il est regardé comme formé par l'union des deux lettres grecques I et X ; le second, qui est considéré de même comme réunissant les deux lettres X et P, en est immédiatement dérivé par l'adjonction, à la partie supérieure du diamètre vertical, d'une boucle destinée à transformer l'I en P, mais qui a aussi d'autres significations, et qui se présente du reste sous plusieurs formes diverses⁹, ce qui rend encore moins étonnant son remplacement par le « quatre de chiffre », qui n'est en somme qu'une variante de plus¹⁰. Tout cela s'éclaire d'ailleurs dès qu'on remarque que la ligne verticale, dans le chrisme aussi bien que dans le « quatre de chiffre », est en réalité une figure de l'« Axe du Monde » ; à son sommet, la boucle du P est, comme l'« œil » de l'aiguille, un symbole de la « porte étroite » ; et, pour ce qui est du « quatre de chiffre », il suffit de se rappeler son rapport avec la croix et le caractère également « axial » de celle-ci, et de considérer en outre que l'adjonction de la ligne oblique qui complète la figure en joignant les extrémités de deux des bras de la croix, et en fermant ainsi un des angles de celle-ci, combine ingénieusement à la signification quaternaire, qui n'existe pas dans le cas du chrisme, le même symbolisme de la « porte étroite » ; et l'on reconnaîtra qu'il y a là quelque chose de parfaitement approprié pour une marque de maîtrise.

⁷ Nous disons indifféremment, mais il se peut que cela ait correspondu à quelque différence de rites ou de corporations ; ajoutons incidemment à ce propos que, même si la présence d'un signe quaternaire dans les marques indiquait la possession du quatrième degré d'une organisation initiatique, ce qui n'est pas impossible, bien que ce soit sans doute difficile à établir, cela n'affecterait évidemment en rien la valeur symbolique inhérente à ce signe.

⁸ *Les symboles de l'analogie.*

⁹ Nous avons mentionné le cas où cette boucle du P prend la forme particulière du symbole égyptien de la « boucle d'Horus » ; dans ce cas, le P a en même temps une ressemblance particulièrement nette avec certaines aiguilles « préhistoriques » qui, comme l'a signalé Coomaraswamy, au lieu d'être perforées comme elles l'ont été plus tard, étaient simplement recourbées à une de leurs extrémités, de façon à former une sorte de boucle dans laquelle on passait le fil (cf. *Le « trou de l'aiguille »*).

¹⁰ À propos du Chrisme « constantinien », nous signalerons que la réunion des lettres initiales des quatre mots de l'inscription *In hoc signo vinces* qui l'accompagne donne IHSV, c'est-à-dire le nom de Jésus ; ce fait semble passer généralement inaperçu, mais il est expressément indiqué dans le symbolisme de l'« Ordre de la Croix-Rouge de Rome et de Constantin », qui est un *side-degree*, c'est-à-dire une « annexe » des hauts grades de la maçonnerie anglaise.

XX

Cologne ou Strasbourg ?

Publié dans le Voile d'Isis, janvier 1927.

La question qui a été envisagée dans le numéro d'octobre 1926 du *Voile d'Isis* doit, à ce qu'il nous semble, être divisée en deux : une question d'ordre historique et une question d'ordre symbolique ; et la divergence signalée ne porte, en somme, que sur le premier de ces deux points de vue. D'ailleurs, la contradiction n'est peut-être qu'apparente : si la cathédrale de Strasbourg est bien le centre officiel d'un certain rite compagnonnique, celle de Cologne ne serait-elle pas de même le centre d'un autre rite ? Et n'y aurait-il pas, précisément pour cette raison, deux chartes maçonniques distinctes, l'une datée de Strasbourg et l'autre de Cologne, ce qui pourrait avoir donné lieu à une confusion ? Ce serait à vérifier, et il faudrait savoir aussi si ces deux chartes portent la même date ou des dates différentes. La chose est intéressante surtout au point de vue historique ; celui-ci n'est pas pour nous le plus important, mais il n'est pas sans valeur non plus, parce qu'il est lié d'une certaine façon au point de vue symbolique lui-même : ce n'est pas arbitrairement, en effet, que tel ou tel lieu a été choisi comme centre par des organisations comme celles dont il s'agit.

Quoi qu'il en soit, nous sommes tout à fait d'accord avec M. Albert Bernet, lorsqu'il dit que le « point sensible » doit exister dans toutes les cathédrales qui ont été construites suivant les règles véritables de l'art, et aussi lorsqu'il déclare qu'« il faut surtout en user au point de vue symbolique ». Il y a, à ce sujet, un rapprochement curieux à faire : Wronski affirmait qu'il y a dans tout corps un point tel, que, s'il est atteint, le corps tout entier est par là même désagrégé aussitôt, volatilisé en quelque sorte, toutes ses molécules étant dissociées ; et il prétendait avoir trouvé le moyen de déterminer par le calcul la position de ce centre de cohésion. N'est-ce pas là, surtout si on l'envisage symboliquement comme nous pensons qu'on doit le faire, la même chose exactement que le « point sensible » des cathédrales ?

La question, sous sa forme la plus générale, est celle de ce qu'on pourrait appeler le « nœud-vital », existant dans tout composé, comme point de jonction de ses éléments constitutifs. La cathédrale construite selon les règles forme un véritable ensemble organique, et c'est pourquoi elle a, elle aussi, un « nœud vital ». Le problème qui se rapporte à ce point est le même que celui qu'exprimait, dans l'antiquité, le fameux symbole du « nœud gordien » ; mais, assurément, les maçons

modernes seraient bien surpris si on leur disait que leur épée peut jouer rituellement, à cet égard, le même rôle que celle d'Alexandre...

On peut dire encore que la solution effective du problème en question se rattache au « pouvoir des clefs » (*potestas ligandi et solvendi*) entendu dans sa signification hermétique même, qu'elle correspond à la seconde phase du *coagula, solve* des alchimistes. Il ne faut pas oublier que, comme nous le faisons remarquer dans l'article de *Regnabit* auquel se réfère M. Paul Redonnel, *Janus*, qui était chez les Romains le dieu de l'initiation aux Mystères, était en même temps le patron des *Collegia fabrorum*, des corporations d'artisans qui se sont continuées à travers tout le moyen âge et, par le compagnonnage, jusque dans les temps modernes ; mais bien peu nombreux sans doute sont ceux qui, aujourd'hui, comprennent encore quelque chose du symbolisme profond de la « Loge de Saint Jean ».

XXI

La Cité divine

Publié dans les Études Traditionnelles, septembre 1950.

Nous avons déjà parlé en plusieurs occasions du symbolisme de la « Cité divine » (*Brahma-pura* dans la tradition hindoue)¹ : on sait que ce qui est désigné proprement ainsi est le centre de l'être, représenté par le cœur qui lui correspond d'ailleurs effectivement dans l'organisme corporel, et que ce centre est la résidence de *Purusha*, identifié au Principe divin (*Brahma*) en tant que celui-ci est l'« ordonnateur interne » (*antar-yâmî*) qui régit tout l'ensemble des facultés de cet être par l'activité « non-agissante » qui est la conséquence immédiate de sa seule présence. Le nom de *Purusha* est interprété, pour cette raison, comme signifiant *puri-shaya*, c'est-à-dire celui qui réside ou repose (*shaya*) dans l'être comme dans une ville (*pura*) ; cette interprétation relève évidemment du *Nirukta*, mais A. K. Coomaraswamy a fait remarquer que, bien qu'il n'en soit pas ainsi dans la plupart des cas, elle pouvait aussi représenter en même temps une véritable dérivation étymologique², et ce point, à cause de tous les rapprochements auxquels il donne lieu, mérite que nous nous arrêtions un peu plus longuement.

Tout d'abord, il est à remarquer que le grec *polis* et le latin *civitas*, qui désignent la cité, correspondent respectivement, par leurs racines, aux deux éléments dont est formé le mot *puru-sha*, bien que, en raison de certains changements phonétiques d'une langue à l'autre, ceci puisse ne pas apparaître à première vue. En effet, la racine sanscrite *pri* ou *pur* devient dans les langues européennes *ple* ou *pel*³, de sorte que *pura* et *polis* sont strictement équivalents ; cette racine exprime, au point de vue qualitatif, l'idée de plénitude (sanskrit *puru* et *pûrna*, grec *pleos*, latin *plenus*, anglais *full*), et, au point de vue quantitatif, celle de pluralité (grec *polus*, latin *plus*, allemand *viel*). Une cité n'existe évidemment que par le rassemblement d'une pluralité d'individus qui l'habitent et en constituent la « population » (le mot *populus* étant également de même origine), ce qui pourrait déjà justifier l'emploi, pour la désigner, de termes tels que ceux dont il s'agit ; mais ce n'est cependant là que l'aspect le plus extérieur, et ce qui est beaucoup plus important quand on veut aller au

¹ Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III ; cf. aussi nos études sur *Le grain de sénévé* et *L'Éther dans le cœur*.

² *What is civilization ?* (Albert Schweitzer *Festschrift*) ; nous empruntons à cette étude une partie des considérations qui suivent, notamment en ce qui concerne le point de vue linguistique.

³ On sait que les lettres *r* et *l* sont phonétiquement très proches et se changent facilement d'une en l'autre.

fond des choses, c'est la considération de l'idée de plénitude. À cet égard, on sait que le plein et le vide, envisagés comme corrélatifs, sont une des représentations symboliques traditionnelles du complémentarisme du principe actif et du principe passif ; dans le cas présent, on peut dire que *Purusha* remplit par sa présence la « Cité divine » avec toutes ses extensions ou ses dépendances, c'est-à-dire l'intégralité de l'être, qui sans cette présence ne serait qu'un « champ » (*kshêtra*) vide, ou, en d'autres termes, une pure potentialité dépourvue de toute existence actualisée. C'est *Purusha* qui, selon les textes upanishadiques, éclaire « ce tout » (*sarvam idam*) par son rayonnement, image de son activité « non-agissante » par laquelle est réalisée toute manifestation, suivant la « mesure » même qui est déterminée par l'étendue effective de ce rayonnement⁴, de même que, dans le symbolisme apocalyptique de la tradition chrétienne, la « Jérusalem Céleste » est éclairée tout entière par la lumière de l'Agneau qui repose en son centre « comme immolé », donc dans un état de « non-agir⁵ ». Nous pouvons encore ajouter, à ce propos, que l'immolation de l'Agneau « dès le commencement du monde » est en réalité la même chose que le sacrifice védique de *Purusha* se divisant en apparence, à l'origine de la manifestation, pour résider à la fois dans tous les êtres et dans tous les mondes⁶, de sorte que, bien qu'étant toujours essentiellement un et contenant tout principiellement dans son unité même, il apparaît extérieurement comme multiple, ce qui correspond encore exactement aux deux idées de plénitude et de pluralité dont il a été question tout à l'heure ; et c'est aussi pourquoi il est dit qu'« il y a dans le monde deux *Purushas*, l'un destructible et l'autre indestructible : le premier est réparti entre tous les êtres ; le second est l'immuable⁷ ».

D'autre part, le latin *civitas* dérive d'une racine *kei* qui, dans les langues occidentales, équivaut à la racine sanscrite *shî* (d'où *shaya*) ; son sens premier est celui de repos (grec *keisthai*, être couché), dont celui de résidence, ou de demeure stable comme le sont celles d'une ville, n'est en somme qu'une conséquence directe. *Purusha*, reposant dans la « Cité divine », peut en être dit l'unique « citoyen » (*civis*)⁸, puisque la multitude des habitants qui la « peuplent » n'existe véritablement que par lui, étant tout entière produite par sa propre lumière et animée par son propre souffle (*prâna*), rayons lumineux et souffle vital n'étant d'ailleurs ici, en fait, que deux aspects du *sûtrâtma*. Si l'on considère la « Cité divine » (ou le « Royaume de Dieu » qui est « en nous », suivant la parole évangélique), dans son acception la plus stricte, comme étant uniquement le centre même de l'être, il va de soi que c'est *Purusha* seul qui y réside en réalité ; mais l'extension de ce terme à l'être tout entier, avec toutes ses facultés et tous ses éléments constitutifs, est également légitime pour les raisons que nous venons d'expliquer, et elle ne change rien à cet égard, puisque

⁴ Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III.

⁵ Nous rappellerons encore que la manifestation de la *Shekinah* ou « présence divine » est toujours représentée comme une lumière.

⁶ Voir *Rassembler ce qui est éparé*.

⁷ *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16 ; d'après la suite de ce texte, *Purushottama*, qui est identique à *Paramâtma*, est au-delà de ces deux aspects, car il est le Principe suprême, transcendant par rapport à toute manifestation : il n'est pas « dans le monde », mais ce sont au contraire tous les mondes qui sont en lui.

⁸ L'expression grecque équivalente *monos politês* a été appliquée à Dieu par Philon.

tout cela dépend entièrement de *Purusha* et tient de lui jusqu'à son existence même. Les fonctions vitales et les facultés de l'être sont souvent comparées, dans leur rapport avec *Purusha*, aux sujets ou aux serviteurs d'un roi, et il y a parmi elles une hiérarchie similaire à celle des différentes castes dans la société humaine⁹ ; le palais où réside le roi et d'où il dirige tout est le centre ou le cœur de la cité¹⁰, sa partie essentielle dont tout le reste n'est en quelque sorte que prolongements ou « extensions » (sens qui est aussi contenu dans la racine *kei*) ; mais, bien entendu, les sujets ne sont jamais vis-à-vis du roi dans un état de dépendance absolue comme celui dont il s'agit, parce que, bien que la fonction royale soit unique dans la cité et que la situation du « gouvernant » soit essentiellement autre que celle des « gouvernés¹¹ », le roi lui-même est cependant un être humain comme ses sujets, et non un principe d'un autre ordre. Aussi une autre image plus exacte est-elle donnée par le jeu des marionnettes, puisque celles-ci ne sont animées que par la volonté d'un homme qui les fait mouvoir à son gré (et le fil au moyen duquel il les fait mouvoir est naturellement encore un symbole du *sûtrâtmâ*) ; et l'on trouve à cet égard un « mythe » particulièrement frappant dans le *Kathâ-Sarit-Sâgara*¹². Il y est question d'une cité entièrement peuplée d'automates en bois, qui se comportent en tout comme des êtres vivants, sauf qu'il leur manque la parole ; au centre est un palais où réside un homme qui est l'« unique conscience » (*êkakam chêtanam*) de la cité et la cause de tous les mouvements de ces automates qu'il a fabriqués lui-même ; et il y a lieu de remarquer que cet homme est dit être un charpentier, ce qui l'assimile à *Vishwakarma*, c'est-à-dire au Principe divin en tant qu'il construit et ordonne l'Univers¹³.

Cette dernière remarque nous amène à préciser que le symbolisme de la « Cité divine » est susceptible d'une application « macrocosmique » aussi bien que d'une application « microcosmique », bien que ce soit celle-ci que nous avons envisagée presque exclusivement dans tout ce qui précède ; on pourrait même parler de plusieurs applications « macrocosmiques » à des niveaux différents, suivant qu'il s'agit d'un monde particulier, c'est-à-dire d'un état déterminé d'existence (et c'est à ce cas que se rapporte proprement le symbolisme de la « Jérusalem Céleste » que nous avons rappelé plus haut), ou de tout l'ensemble de la manifestation universelle. Dans tous les cas, que l'on considère le centre d'un monde ou le centre de tous les mondes, il y a en ce centre un Principe divin (le *Purusha* résidant dans le soleil, qui est le *Spiritus Mundi* des traditions occidentales) qui joue, pour tout ce qui est

⁹ Ce point de vue a été notamment développé par Platon dans sa *République*.

¹⁰ À l'origine, ce palais était en même temps un temple ; ce double caractère se retrouve encore parfois aux époques « historiques », et nous rappellerons notamment ici l'exemple du *Ming-Tang* en Chine (voir *La Grande Triade*, ch. XVI).

¹¹ Dans leur relation, le « gouvernant » est « en acte » et les « gouvernés » sont « en puissance », suivant le langage aristotélicien et scolastique ; c'est pourquoi, dans la conception traditionnelle, le roi et son royaume sont dans le rapport d'un principe actif et d'un principe passif ; mais, par contre, le roi, en tant qu'il exerce le pouvoir temporel, devient à son tour principe passif par rapport à l'autorité spirituelle (cf. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Indian Government*).

¹² Voir A. K. Coomaraswamy, « *Spiritual Paternity* » and the « *Puppet-Complex* », dans *Psychiatry*, numéro d'août 1945.

¹³ Voir *Maçons et Charpentiers*, dans les *Études Traditionnelles* de décembre 1946.

manifesté dans le domaine correspondant, le même rôle d'« ordonnateur interne » que le *Purusha* qui réside dans le cœur de chaque être pour tout ce qui est inclus dans les possibilités de cet être. Il n'y a alors qu'à transposer sans autre modification, pour l'appliquer à la multitude des êtres manifestés, ce qui, dans l'application « microcosmique », est dit des différentes facultés d'un être en particulier ; le symbolisme du soleil comme « Cœur du Monde¹⁴ » explique d'ailleurs pourquoi le *sûtrâtmâ* qui relie chaque être au *Purusha* central est alors représenté par le « rayon solaire » appelé *sushumnâ*¹⁵. Les diverses représentations du *sûtrâtmâ* montrent aussi que la division apparente de *Purusha*, dans l'ordre « macrocosmique » aussi bien que dans l'ordre « microcosmique », ne doit pas être conçue comme une fragmentation qui serait en contradiction avec son unité essentielle, mais comme une « extension » comparable à celle des rayons à partir du centre ; et en même temps, comme le *sûtrâtmâ* est assimilé à un fil (*sûtra*) par sa désignation même, ce symbolisme est aussi en rapport étroit avec celui du tissage¹⁶.

Il nous reste encore un point à indiquer brièvement : c'est que, pour être légitime et valable au point de vue traditionnel, c'est-à-dire en somme pour être vraiment « normale », la constitution et l'organisation de toute cité ou société humaine doit autant que possible prendre pour modèle la « Cité divine » ; nous disons autant que possible, car, dans les conditions actuelles de notre monde tout au moins, l'imitation de ce modèle (qui est proprement un « archétype ») sera forcément toujours imparfaite, comme le montre ce que nous avons dit plus haut au sujet de la comparaison de *Purusha* avec un roi ; mais, quoi qu'il en soit, c'est seulement dans la mesure où elle sera réalisée qu'on sera strictement en droit de parler de « civilisation ». C'est assez dire que tout ce qu'on appelle ainsi dans le monde moderne, et dont on prétend même faire « la civilisation » par excellence, ne saurait en être qu'une caricature, et même souvent tout le contraire sous bien des rapports ; non seulement une civilisation antitraditionnelle comme celle-là ne mérite pas ce nom en réalité, mais elle est même, en toute rigueur, l'antithèse de la véritable civilisation.

¹⁴ Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de « ce soleil que voient tous les hommes », mais du soleil spirituel « que peu connaissent par l'intellect » (*Atharva-Vêda*, X, 8, 14) et qui est représenté comme étant immuablement au zénith.

¹⁵ Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XX ; ce « rayon solaire » est aussi la même chose que la « corde d'or » dont parle Platon.

¹⁶ Voir *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV : nous rappellerons plus particulièrement ici le symbolisme de l'araignée au centre de sa toile, image du soleil dont les rayons, qui sont des émanations ou des « extensions » de lui-même (comme la toile de l'araignée est formée de sa propre substance), constituent en quelque sorte le « tissu » du monde, qu'ils actualisent à mesure qu'ils s'étendent dans toutes les directions à partir de leur source.

XXII

À propos des constructeurs du moyen-âge

Publié dans le Voile d'Isis, novembre 1929.

Un article de M. Armand Bédarride, paru dans le *Symbolisme* de mai 1929, et auquel nous avons déjà fait allusion dans notre chronique des revues, nous paraît susceptible de donner lieu à quelques réflexions utiles. Cet article, intitulé *Les Idées de nos Précurseurs*, concerne les corporations du moyen âge considérées comme ayant transmis quelque chose de leur esprit et de leurs traditions à la Maçonnerie moderne.

Notons tout d'abord, à ce propos, que la distinction entre « Maçonnerie opérative » et « Maçonnerie spéculative » nous paraît devoir être prise en un tout autre sens que celui qu'on lui attribue d'ordinaire. En effet, on s'imagine le plus souvent que les Maçons « opératifs » n'étaient que de simples ouvriers ou artisans, et rien de plus ni d'autre, et que le symbolisme aux significations plus ou moins profondes ne serait venu qu'assez tardivement, par suite de l'introduction, dans les organisations corporatives, de personnes étrangères à l'art de construire. Tel n'est d'ailleurs pas l'avis de M. Bédarride, qui cite un assez grand nombre d'exemples, notamment dans les monuments religieux, de figures dont le caractère symbolique est incontestable ; il parle en particulier des deux colonnes de la cathédrale de Wurtzbourg, « qui prouvent, dit-il, que les Maçons constructeurs du XIV^e siècle pratiquaient un symbolisme philosophique », ce qui est exact, à la condition, cela va de soi, de l'entendre au sens de « philosophie hermétique », et non pas dans l'acception courante où il ne s'agirait que de la philosophie profane, laquelle, du reste, n'a jamais fait le moindre usage d'un symbolisme quelconque. On pourrait multiplier les exemples indéfiniment ; le plan même des cathédrales est éminemment symbolique, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions ; et il faut ajouter aussi que, parmi les symboles usités au moyen âge, outre ceux dont les Maçons modernes ont conservé le souvenir tout en n'en comprenant plus guère la signification, il y en a bien d'autres dont ils n'ont pas la moindre idée¹.

¹ Nous avons eu dernièrement l'occasion de relever, à la cathédrale de Strasbourg et sur d'autres édifices d'Alsace, un assez grand nombre de marques de tailleurs de pierres, datant d'époques diverses, depuis le XII^e siècle

Il faut à notre avis, prendre en quelque sorte le contre-pied de l'opinion courante, et considérer la « Maçonnerie spéculative » comme n'étant, à bien des points de vue, qu'une dégénérescence de la « Maçonnerie opérative ». Cette dernière, en effet, était vraiment complète dans son ordre, possédant à la fois la théorie et la pratique correspondante, et sa désignation peut, sous ce rapport, être entendue comme une allusion aux « opérations » de l'« art sacré », dont la construction selon les règles traditionnelles était une des applications. Quant à la « Maçonnerie spéculative » qui a d'ailleurs pris naissance à un moment où les corporations constructives étaient en pleine décadence, son nom indique assez clairement qu'elle est confinée dans la « spéculation » pure et simple, c'est-à-dire dans une théorie sans réalisation ; assurément, ce serait se méprendre de la plus étrange façon que de regarder cela comme un « progrès ». Si encore il n'y avait eu là qu'un amoindrissement, le mal ne serait pas si grand qu'il l'est en réalité ; mais, comme nous l'avons dit déjà à diverses reprises, il y a eu en outre une véritable déviation au début du XVIII^e siècle, lors de la constitution de la Grande Loge d'Angleterre, qui fut le point de départ de toute la Maçonnerie moderne. Nous n'y insisterons pas davantage pour le moment, mais nous tenons à faire remarquer que, si l'on veut comprendre vraiment l'esprit des constructeurs du moyen âge, ces observations sont tout à fait essentielles ; autrement, on ne s'en ferait qu'une idée fausse ou tout au moins fort incomplète.

Une autre idée qu'il n'importe pas moins de rectifier, c'est celle d'après laquelle l'emploi de formes symboliques aurait été simplement imposé par des raisons de prudence. Que ces raisons aient existé parfois, nous ne le contestons pas, mais ce n'est là que le côté le plus extérieur et le moins intéressant de la question ; nous l'avons dit à propos de Dante et des « Fidèles d'Amour »², et nous pouvons le redire en ce qui concerne les corporations de constructeurs, d'autant plus qu'il a dû y avoir des liens assez étroits entre toutes ces organisations, de caractère en apparence si différent, mais qui toutes participaient aux mêmes connaissances traditionnelles³. Or le symbolisme est précisément le mode d'expression normal des connaissances de cet ordre ; c'est là sa véritable raison d'être, et cela dans tous les temps et dans tous les pays, même dans les cas où il n'y avait nullement lieu de dissimuler quoi que ce soit, et tout simplement parce qu'il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent s'exprimer autrement que sous cette forme.

La méprise qu'on commet trop souvent à cet égard, et dont nous trouvons jusqu'à un certain point l'écho dans l'article de M. Bédarride, nous paraît avoir deux motifs principaux, dont le premier est que, généralement, on conçoit assez mal ce qu'était le catholicisme au moyen âge. Il ne faudrait pas oublier que, comme il y a un ésotérisme musulman, il y avait aussi à cette époque un ésotérisme catholique, nous voulons dire un ésotérisme prenant sa base et son point d'appui dans les symboles et

jusqu'au début du XVII^e ; parmi ces marques, il en est de fort curieuses, et nous avons notamment trouvé le *swastika*, auquel M. Bédarride fait allusion, dans une des tourelles de la flèche de Strasbourg.

² Voir le *Voile d'Isis* de février 1929.

³ Les Compagnons du « Rite de Salomon » ont conservé jusqu'à nos jours le souvenir de leur connexion avec l'Ordre du Temple.

les rites de la religion catholique, et se superposant à celle-ci sans s'y opposer en aucune façon ; et il n'est pas douteux que certains Ordres religieux furent fort loin d'être étrangers à cet ésotérisme. Si la tendance de la plupart des catholiques actuels est de nier l'existence de ces choses, cela prouve seulement qu'ils ne sont pas mieux informés à cet égard que le reste de nos contemporains.

Le second motif de l'erreur que nous signalons, c'est qu'on s' imagine que ce qui se cache sous les symboles, ce sont presque uniquement des conceptions sociales ou politiques⁴ ; il s'agit de bien autre chose que cela en réalité. Les conceptions de cet ordre ne pouvaient avoir, aux yeux de ceux qui possédaient certaines connaissances, qu'une importance somme toute très secondaire, celle d'une application possible parmi beaucoup d'autres ; nous ajouterons même que, partout où elles en sont arrivées à prendre une trop grande place et à devenir prédominantes, elles ont été invariablement une cause de dégénérescence et de déviation⁵. N'est-ce pas là, précisément, ce qui a fait perdre à la Maçonnerie moderne la compréhension de ce qu'elle conserve encore de l'ancien symbolisme et des traditions dont, malgré toutes ses insuffisances, elle semble être, il faut bien le dire, l'unique héritière dans le monde occidental actuel. Si l'on nous objecte, comme preuve des préoccupations sociales des constructeurs, les figures satiriques et plus ou moins licencieuses qu'on rencontre parfois dans leurs œuvres, la réponse est bien simple : ces figures sont surtout destinées à dérouter les profanes, qui s'arrêtent à l'apparence extérieure et ne voient pas ce qu'elles dissimulent de plus profond. Il y a là quelque chose qui est d'ailleurs loin d'être particulier aux constructeurs ; certains écrivains, comme Boccace, Rabelais surtout et bien d'autres encore, ont pris le même masque et usé du même procédé. Il faut croire que ce stratagème a bien réussi, puisque, de nos jours encore, et sans doute plus que jamais, les profanes s'y laissent prendre.

Si l'on veut aller au fond des choses, il faut voir dans le symbolisme des constructeurs l'expression de certaines sciences traditionnelles, se rattachant à ce qu'on peut, d'une façon générale, désigner par le nom d'« hermétisme ». Seulement, il ne faudrait pas croire, parce que nous parlons ici de « sciences », qu'il s'agit de quelque chose de comparable à la science profane, seule connue de presque tous les modernes ; il semble qu'une assimilation de ce genre se soit faite dans l'esprit de M. Bédarride, qui parle de « la forme changeante des connaissances positives de la science », ce qui s'applique proprement et exclusivement à la science profane, et qui, prenant à la lettre des images purement symboliques, croit y découvrir des idées « évolutionnistes » et même « transformistes », idées qui sont en contradiction absolue avec toute donnée traditionnelle. Nous avons développé longuement, dans plusieurs de nos ouvrages, la distinction essentielle de la science sacrée ou traditionnelle et de la science profane ; nous ne pouvons songer à reproduire ici toutes

⁴ Cette façon de voir est en grande partie celle d'Aroux et de Rossetti, en ce qui concerne l'interprétation de Dante, et on la rencontre aussi en bien des passages de l'*Histoire de la Magie* d'Éliphas Lévi.

⁵ L'exemple de certaines organisations musulmanes, dans lesquelles des préoccupations politiques ont en quelque sorte étouffé la spiritualité originelle, est très net à cet égard.

ces considérations, mais du moins avons-nous jugé bon d'attirer l'attention une fois de plus sur ce point capital.

Nous n'ajouterons que quelques mots pour conclure : ce n'est pas sans raison que Janus, chez les Romains, était à la fois le dieu de l'initiation aux mystères et le dieu des corporations d'artisans ; ce n'est pas sans raison non plus que les constructeurs du moyen âge conservèrent les deux fêtes solsticiales de ce même Janus, devenues, avec le Christianisme, les deux Saint-Jean d'hiver et d'été ; et, quand on connaît la connexion de saint Jean avec le côté ésotérique du Christianisme, ne voit-on pas immédiatement par là que, sous une adaptation requise par les circonstances et par les « lois cycliques », c'est bien toujours de la même initiation aux mystères qu'il s'agit effectivement ?

XXIII

La triple enceinte druidique

Publié dans le Voile d'Isis, juin 1929.

M. Paul Le Cour a signalé, dans *Atlantis*, (juillet-août 1928), un curieux symbole tracé sur une pierre druidique découverte vers 1800 à Suèvres (Loir-et-Cher), et qui avait été étudiée précédemment par M. E.-C. Florance, président de la Société d'Histoire naturelle et d'Anthropologie du Loir-et-Cher. Celui-ci pense même que la localité où fut trouvée cette pierre pourrait avoir été le lieu de la réunion annuelle des druides, situé, d'après César, aux confins du pays des Carnutes¹. Son attention fut attirée par le fait que le même signe se rencontre sur un cachet d'oculiste gallo-romain, trouvé vers 1870 à Villefranche-sur-Cher (Loir-et-Cher) ; et il émit l'idée que ce qu'il représentait pouvait être une triple enceinte sacrée. Ce symbole est en effet formé de trois carrés concentriques, reliés entre eux par quatre lignes à angle droit (fig. 1).

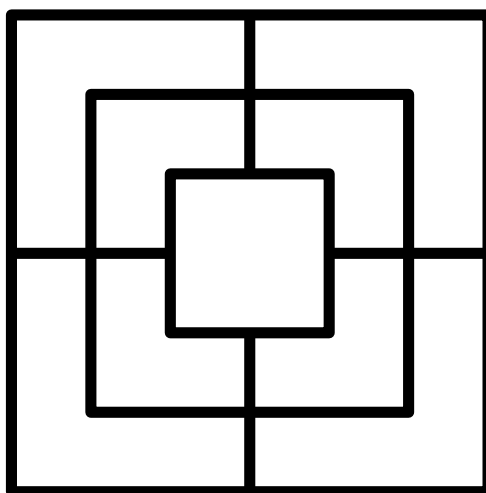


Fig. 1

Au moment même où paraissait l'article d'*Atlantis*, on signalait à M. Florance le même symbole gravé sur une grosse pierre de soubassement d'un contrefort de l'église de Sainte-Gemme (Loir-et-Cher), pierre qui paraît d'ailleurs avoir une

¹ César dit : *in finibus Carnutum* ; l'interprétation nous semble prêter à quelque doute, car *finis* ne signifie pas toujours « confins », mais désigne souvent le pays lui-même. D'autre part, il ne semble pas qu'on ait trouvé à Suèvres rien qui rappelle l'*Omphalos*, qui, dans le *Mediolanon* ou *Medionemeton* de la Gaule, devait, suivant l'usage des peuples celtiques, être figuré par un menhir.

provenance antérieure à la construction de cette église, et qui pourrait même remonter également au druidisme. Il est certain, du reste, que, comme beaucoup d'autres symboles celtiques, et notamment celui de la roue, cette figure est demeurée en usage jusqu'au moyen âge, puisque M. Charbonneau-Lassay l'a relevée parmi les « graffiti » du donjon de Chinon², conjointement avec une autre non moins ancienne, formée de huit rayons et circonscrite par un carré (fig. 2), qui se trouve sur le « bétyle » de Kermaria étudié par M. J. Loth³ et auquel nous avons eu déjà l'occasion de faire allusion ailleurs⁴. M. Le Cour indique que le symbole du triple carré se trouve aussi à Rome, dans le cloître de San-Paolo, datant du XIII^e siècle, et que, d'autre part, il était connu dans l'antiquité ailleurs que chez les Celtes, puisque lui-même l'a relevé plusieurs fois à l'Acropole d'Athènes, sur les dalles du Parthénon et sur celles de l'Erechthéion.

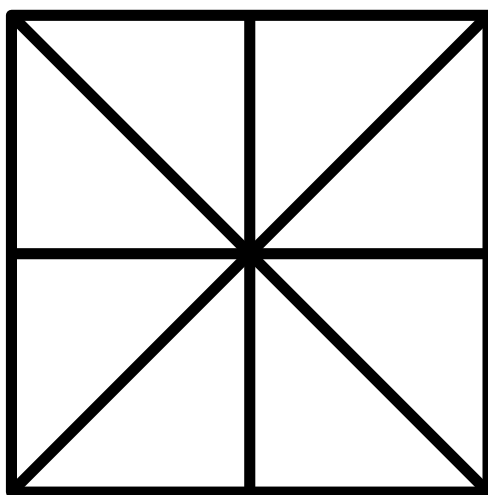


Fig. 2

L'interprétation du symbole en question comme figurant une triple enceinte nous paraît fort juste ; et M. Le Cour, à ce propos, établit un rapprochement avec ce que dit Platon, qui, parlant de la métropole des Atlantes, décrit le palais de Poséidon comme édifié au centre de trois enceintes concentriques reliées entre elles par des canaux, ce qui forme en effet une figure analogue à celle dont il s'agit, mais circulaire au lieu d'être carrée.

Maintenant, quelle peut être la signification de ces trois enceintes ? Nous avons tout de suite pensé qu'il devait s'agir de trois degrés d'initiation, de telle sorte que leur ensemble aurait été en quelque sorte la figure de la hiérarchie druidique ; et le fait que cette même figure se retrouve ailleurs que chez les Celtes indiquerait qu'il y avait, dans d'autres formes traditionnelles, des hiérarchies constituées sur le même modèle, ce qui est parfaitement normal. La division de l'initiation en trois grades est d'ailleurs la plus fréquente et, pourrions-nous dire, la plus fondamentale ; toutes les autres ne représentent en somme, par rapport à celle-là, que des subdivisions ou des

² *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon.*

³ L'« Omphalos » chez les Celtes, dans la *Revue des Études anciennes*, juillet-août-septembre 1915.

⁴ *Le Roi du Monde*, ch. IX ; L'« Omphalos », symbole du Centre, dans *Regnabit*, juin 1926.

développements plus ou moins compliqués. Ce qui nous a donné cette idée, c'est que nous avons eu autrefois connaissance de documents qui, dans certains systèmes maçonniques de hauts grades, décrivent précisément ces grades comme autant d'enceintes successives tracées autour d'un point central⁵ ; assurément, ces documents sont incomparablement moins anciens que les monuments dont il est ici question, mais on peut néanmoins y trouver un écho de traditions qui leur sont fort antérieures, et en tout cas, ils nous fournissaient en la circonstance un point de départ pour d'intéressants rapprochements.

Il faut bien remarquer que l'explication que nous proposons ainsi n'est nullement incompatible avec certaines autres, comme celle qu'envisage M. Le Cour, et qui rapporterait les trois enceintes aux trois cercles de l'existence reconnus par la tradition celtique ; ces trois cercles, qui se retrouvent sous une autre forme dans le christianisme, sont d'ailleurs la même chose que les « trois mondes » de la tradition hindoue. Dans celle-ci, d'autre part, les cercles célestes sont parfois représentés comme autant d'enceintes concentriques entourant le *Mêru*, c'est-à-dire la Montagne sacrée qui symbolise le « Pôle » ou l'« Axe du Monde », et c'est là encore une concordance des plus remarquables. Loin de s'exclure, les deux explications s'harmonisent parfaitement, et l'on pourrait même dire qu'elles coïncident en un certain sens, car, s'il s'agit d'initiation réelle, ses degrés correspondent à autant d'états de l'être, et ce sont ces états qui, dans toutes les traditions, sont décrits comme autant de mondes différents, car il doit être bien entendu que la « localisation » n'a qu'un caractère purement symbolique. Nous avons déjà expliqué, à propos de Dante, que les cieux sont proprement des « hiérarchies spirituelles », c'est-à-dire des degrés d'initiation⁶ ; et il va de soi qu'ils se rapportent en même temps aux degrés de l'existence universelle, car, comme nous le disions alors⁷, en vertu de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, le processus initiatique reproduit rigoureusement le processus cosmogonique. Nous ajouterons que, d'une façon générale, le propre de toute interprétation vraiment initiatique est de n'être jamais exclusive, mais, au contraire, de comprendre synthétiquement en elle-même toutes les autres interprétations possibles ; c'est d'ailleurs pourquoi le symbolisme, avec ses sens multiples et superposés, est le moyen d'expression normal de tout véritable enseignement initiatique.

Avec cette même explication, le sens des quatre lignes disposées en forme de croix et reliant les trois enceintes devient immédiatement fort clair : ce sont bien des canaux, par lesquels l'enseignement de la doctrine traditionnelle se communique de haut en bas, à partir du grade suprême qui en est le dépositaire, et se répartit hiérarchiquement aux autres degrés. La partie centrale de la figure correspond donc à la « fontaine d'enseignement » dont parlent Dante et les « Fidèles d'Amour⁸ », et la

⁵ M Le Cour note que le point central est marqué sur la plupart des figures qu'il a vues à l'Acropole d'Athènes.

⁶ *L'Ésotérisme de Dante*, ch. II.

⁷ *Ibid.*, ch. VI.

⁸ Voir notre article dans le *Voile d'Isis*, février 1929.

disposition cruciale des quatre canaux qui en partent identifie ceux-ci aux quatre fleuves du *Pardes*.

À ce propos, il convient de noter qu'il y a, entre les deux formes circulaire et carrée de la figure des trois enceintes, une nuance importante à observer : elles se rapportent respectivement au symbolisme du Paradis terrestre et à celui de la Jérusalem céleste, suivant ce que nous avons expliqué dans un de nos ouvrages⁹. En effet, il y a toujours analogie et correspondance entre le commencement et la fin d'un cycle quelconque, mais, à la fin, le cercle est remplacé par le carré, et ceci indique la réalisation de ce que les hermétistes désignaient symboliquement comme la « quadrature du cercle »¹⁰ : la sphère, qui représente le développement des possibilités par l'expansion du point primordial et central, se transforme en un cube lorsque ce développement est achevé et que l'équilibre final est atteint pour le cycle considéré¹¹. Pour appliquer plus spécialement ces considérations à la question qui nous occupe présentement, nous dirons que la forme circulaire doit représenter le point de départ d'une tradition, ce qui est bien le cas en ce qui concerne l'Atlantide¹², et la forme carrée son point d'aboutissement, correspondant à la constitution d'une forme traditionnelle dérivée. Dans le premier cas, le centre de la figure serait alors la source de la doctrine, tandis que, dans le second, il en serait plus proprement le réservoir, l'autorité spirituelle ayant surtout ici un rôle de conservation ; mais, naturellement, le symbolisme de la « fontaine d'enseignement » s'applique à l'un et l'autre cas¹³.

⁹ *Le Roi du Monde*, ch. XI ; sur les rapports du Paradis terrestre et de la Jérusalem céleste, voir aussi *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VIII.

¹⁰ Cette quadrature ne peut être obtenue dans le « devenir » ou dans le mouvement même du cycle, puisqu'elle exprime la fixation résultant du « passage à la limite » ; et, tout mouvement cyclique étant proprement indéfini, la limite ne peut être atteinte en parcourant successivement et analytiquement tous les points correspondant à chaque moment du développement de la manifestation.

¹¹ Il serait facile de faire ici un rapprochement avec le symbole maçonnique de la « pierre cubique », qui se rapporte également à l'idée d'achèvement et de perfection, c'est-à-dire à la réalisation de la plénitude des possibilités impliquées dans un certain état.

¹² Il faut d'ailleurs bien préciser que la tradition atlantéenne n'est cependant pas la tradition primordiale pour le présent Manvantara, et qu'elle n'est elle-même que secondaire par rapport à la tradition hyperboréenne ; ce n'est que relativement qu'on peut la prendre comme point de départ, en ce qui concerne une certaine période qui n'est qu'une des subdivisions du Manvantara.

¹³ L'autre figure que nous avons reproduite plus haut (fig. 2) se présente souvent aussi sous la forme circulaire : c'est alors une des variétés les plus habituelles de la roue, et cette roue à huit rayons est à certains égards un équivalent du lotus à huit pétales, plus particulier aux traditions orientales, de même que la roue à six rayons équivaut au lis qui a six pétales (voir nos articles sur *Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives* et sur *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, dans *Regnabit*, novembre 1925 et mai 1926).

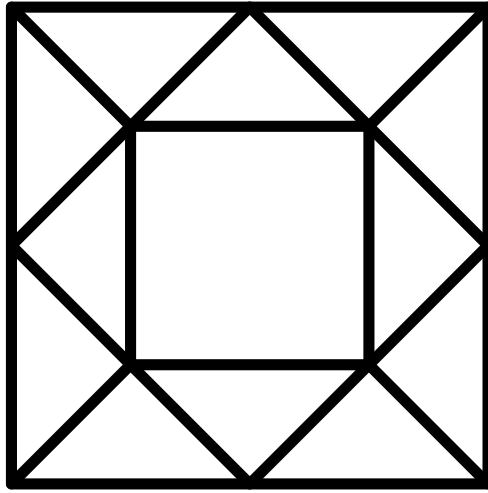


Fig. 3

Au point de vue du symbolisme numérique, il faut encore remarquer que l'ensemble des trois carrés forme le duodénaire. Disposés autrement (fig. 3), ces trois carrés, auxquels s'adjoignent encore quatre lignes en croix, constituent la figure suivant laquelle les anciens astrologues inscrivaient le zodiaque¹⁴ ; cette figure était d'ailleurs regardée comme celle de la Jérusalem céleste avec ses douze portes, trois sur chacun des côtés, et il y a là un rapport évident avec la signification que nous venons d'indiquer pour la forme carrée. Sans doute y aurait-il encore bien d'autres rapprochements à envisager, mais nous pensons que ces quelques notes, si incomplètes soient-elles, contribueront déjà à apporter quelque lumière sur la mystérieuse question de la triple enceinte druidique.

¹⁴ Les quatre lignes en croix sont alors placées diagonalement par rapport aux deux carrés extrêmes, et l'espace compris entre ceux-ci se trouve divisé en douze triangles rectangles égaux.

XXIV

Les Gardiens de la Terre sainte

Publié dans le Voile d'Isis, août-septembre 1929.

Parmi les attributions des ordres de chevalerie, et plus particulièrement des Templiers, une des plus connues, mais non des mieux comprises en général, est celle de « gardiens de la Terre sainte ». Assurément, si l'on s'en tient au sens le plus extérieur, on trouve une explication immédiate de ce fait dans la connexion qui existe entre l'origine de ces Ordres et les Croisades, car, pour les Chrétiens comme pour les Juifs, il semble bien que la « Terre sainte » ne désigne rien d'autre que la Palestine. Pourtant, la question devient plus complexe lorsqu'on s'aperçoit que diverses organisations orientales, dont le caractère initiatique n'est pas douteux, comme les Assacis et les Druses, ont pris également ce même titre de « gardiens de la Terre sainte ». Ici, en effet, il ne peut plus s'agir de la Palestine ; et il est d'ailleurs remarquable que ces organisations présentent un assez grand nombre de traits communs avec les ordres de chevalerie occidentaux, que même certaines d'entre elles aient été historiquement en relation avec ceux-ci. Que faut-il donc entendre en réalité par la « Terre sainte », et à quoi correspond exactement ce rôle de « gardiens » qui semble attaché à un genre d'initiation déterminé, que l'on peut appeler l'initiation « chevaleresque » en donnant à ce terme une extension plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire, mais que les analogies existant entre les différentes formes de ce dont il s'agit suffiraient amplement à légitimer ?

Nous avons déjà montré ailleurs, et notamment dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, que l'expression de « Terre sainte » a un certain nombre de synonymes : « Terre pure », « Terre des Saints », « Terre des Bienheureux », « Terre des vivants », « Terre d'Immortalité », que ces désignations équivalentes se rencontrent dans les traditions de tous les peuples, et qu'elles s'appliquent toujours essentiellement à un centre spirituel dont la localisation dans une région déterminée peut d'ailleurs, suivant les cas, être entendue littéralement ou symboliquement, ou à la fois dans l'un et l'autre sens. Toute « Terre sainte » est encore désignée par des expressions comme celles de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde », et ceci demande quelques explications, car ces désignations uniformes, quoique diversement appliquées, pourraient facilement entraîner à certaines confusions.

Si nous considérons par exemple la tradition hébraïque, nous voyons qu'il est parlé, dans le *Sepher Ietsirah*, du « saint Palais » ou « Palais intérieur », qui est le véritable « Centre du Monde », au sens cosmogonique de ce terme ; et nous voyons

aussi que ce « saint Palais » a son image dans le monde humain par la résidence en un certain lieu de la *Shekinah*, qui est la « présence réelle » de la Divinité¹. Pour le peuple d'Israël, cette résidence de la *Shekinah* était le Tabernacle (*Mishkan*), qui, pour cette raison, était considéré par lui comme le « Cœur du Monde », parce qu'il était effectivement le centre spirituel de sa propre tradition. Ce centre, d'ailleurs, ne fut pas tout d'abord un lieu fixe ; quand il s'agit d'un peuple nomade, comme c'était le cas, son centre spirituel doit se déplacer avec lui, tout en demeurant cependant toujours le même au cours de ce déplacement. « La résidence de la *Shekinah*, dit M. Vulliaud, n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage². Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde³. » On peut remarquer qu'il y a ici une série d'extensions donnée graduellement à l'idée du centre dans les applications qui en sont faites successivement, de sorte que l'appellation de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde » est finalement étendue à la Terre d'Israël tout entière, en tant que celle-ci est considérée comme la « Terre sainte » ; et il faut ajouter que, sous le même rapport, elle reçoit aussi, entre autres dénominations, celle de « Terre des Vivants ». Il est parlé de la « Terre des Vivants comprenant sept terres », et M. Vulliaud observe que « cette Terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples⁴ », ce qui est exact au sens littéral, bien qu'une interprétation symbolique soit également possible. Cette expression de « Terre des Vivants » est exactement synonyme de « séjour d'immortalité », et la liturgie catholique l'applique au séjour céleste des élus, qui était en effet figuré par la Terre promise, puisque Israël, en pénétrant dans celle-ci, devait voir la fin de ses tribulations. À un autre point de vue encore, la Terre d'Israël, en tant que centre spirituel, était une image du Ciel, car, selon la tradition judaïque, « tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste⁵ ».

Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit pareillement de tous les peuples possesseurs d'une tradition véritablement orthodoxe ; et, en fait, le peuple d'Israël n'est pas le seul qui ait assimilé son pays au « Cœur du Monde » et qui l'ait regardé comme une image du Ciel, deux idées qui, du reste, n'en font qu'une en réalité. L'usage du même symbolisme se retrouve chez d'autres peuples qui possédaient également une « Terre sainte », c'est-à-dire un pays où était établi un centre spirituel ayant pour eux un rôle comparable à celui du Temple de Jérusalem pour les Hébreux. À cet égard, il en est de la « Terre sainte » comme de l'*Omphalos*, qui était toujours

¹ Voir nos articles sur *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque* et *La Terre sainte et le Cœur du Monde*, dans la revue *Regnabit*, juillet-août et septembre-octobre 1926. [Articles repris pour une part, dans *Le Roi du Monde* (1927), ch. III et VI, et pour une autre, dans *Le Symbolisme de la Croix* (1931), ch. IV et VII.]

² Il est bon de noter que les expressions qui sont employées ici évoquent l'assimilation qui a été fréquemment établie entre la construction du Temple, envisagée dans sa signification idéale, et le « Grand Œuvre » des hermétistes.

³ *La Kabbale juive*, t. I, p. 509.

⁴ *Ibid.*, t. II, p. 116.

⁵ *Ibid.*, t. I, p. 501.

l'image visible du « Centre du Monde » pour le peuple habitant la région où il était placé⁶.

Le symbolisme dont il s'agit se rencontre notamment chez les anciens Égyptiens ; en effet, suivant Plutarque, « les Égyptiens donnent à leur contrée le nom de *Chémia*⁷, et la comparent à un cœur⁸ ». La raison qu'en donne cet auteur est assez étrange : « Cette contrée est chaude en effet, humide, contenue dans les parties méridionales de la terre habitée, étendue au Midi, comme dans le corps de l'homme le cœur s'étend à gauche », car « les Égyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme étant la droite et le Midi, la gauche⁹ ». Ce ne sont là que des similitudes assez superficielles, et la vraie raison doit être tout autre, puisque la même comparaison avec le cœur a été appliquée également à toute terre à laquelle était attribué un caractère sacré et « central » au sens spirituel, quelle que soit sa situation géographique. D'ailleurs, au rapport de Plutarque lui-même, le cœur, qui représentait l'Égypte, représentait en même temps le Ciel : « Les Égyptiens, dit-il, figurent le Ciel, qui ne saurait vieillir puisqu'il est éternel, par un cœur posé sur un brasier dont la flamme entretient l'ardeur¹⁰. » Ainsi, tandis que le cœur est lui-même figuré par un vase qui n'est autre que celui que les légendes du moyen âge occidental devaient désigner comme le « Saint Graal », il est à son tour, et simultanément, l'hiéroglyphe de l'Égypte et celui du Ciel.

La conclusion à tirer de ces considérations, c'est qu'il y a autant de « Terres saintes » particulières qu'il existe de formes traditionnelles régulières, puisqu'elles représentent les centres spirituels qui correspondent respectivement à ces différentes formes ; mais, si le même symbolisme s'applique uniformément à toutes ces « Terres saintes », c'est que ces centres spirituels ont tous une constitution analogue, et souvent jusque dans des détails très précis, parce qu'ils sont autant d'images d'un même centre unique et suprême, qui seul est vraiment le « Centre du Monde », mais dont ils prennent les attributs comme participant de sa nature par une communication directe, en laquelle réside l'orthodoxie traditionnelle, et comme le représentant effectivement, d'une façon plus ou moins extérieure, pour des temps et des lieux déterminés. En d'autres termes, il existe une « Terre sainte » par excellence, prototype de toutes les autres, centre spirituel auquel tous les autres sont subordonnés, siège de la tradition primordiale dont toutes les traditions particulières sont dérivées par adaptation à telles ou telles conditions définies qui sont celles d'un

⁶ Voir notre article sur *Les pierres de foudre*.

⁷ *Kêmi*, en langue égyptienne, signifie « terre noire », désignation dont l'équivalent se retrouve aussi chez d'autres peuples ; de ce mot est venu celui d'alchimie (*al* n'étant que l'article en arabe), qui désignait originellement la science hermétique, c'est-à-dire la science sacerdotale de l'Égypte.

⁸ *Isis et Osiris*, 33 ; traduction Mario Meunier, p. 116.

⁹ *Ibid.*, 32, p. 112. Dans l'Inde, c'est au contraire le Midi qui est désigné comme le « côté de la droite » (*dakshina*) ; mais, en dépit des apparences, cela revient au même, car il faut entendre par là le côté qu'on a à sa droite quand on se tourne vers l'Orient, et il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple, et inversement, ainsi que cela a lieu pour deux personnes placées l'une en face de l'autre.

¹⁰ *Isis et Osiris*, 10, p. 49. On remarquera que ce symbole, avec la signification qui lui est donnée ici, semble pouvoir être rapproché de celui du phénix.

peuple ou d'une époque. Cette « Terre sainte » par excellence, c'est la « contrée suprême », suivant le sens du terme sanscrit *Paradêsha*, dont les Chaldéens ont fait *Pardes* et les Occidentaux *Paradis* ; c'est en effet le « Paradis terrestre », qui est bien le point de départ de toute tradition, ayant en son centre la source unique d'où partent les quatre fleuves coulant vers les quatre points cardinaux¹¹, et qui est aussi le « séjour d'immortalité » comme il est facile de s'en rendre compte en se reportant aux premiers chapitres de la Genèse¹².

Nous ne pouvons songer à revenir ici sur toutes les questions concernant le Centre suprême et que nous avons déjà traitées ailleurs plus au moins complètement : sa conservation d'une façon plus ou moins cachée suivant les périodes, du commencement à la fin du cycle, c'est-à-dire depuis le « Paradis terrestre » jusqu'à la « Jérusalem céleste » qui en représentent les deux phases extrêmes ; les noms multiples sous lesquels il est désigné, comme ceux de *Tula*, de *Luz*, de *Salem*, d'*Agartha* ; les différents symboles qui le figurent, comme la montagne, la caverne, l'île et bien d'autres encore, en relation immédiate, pour la plupart, avec le symbolisme du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde ». À ces figurations, nous pouvons joindre aussi celles qui en font une ville, une citadelle, un temple ou un palais, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage plus spécialement ; et c'est ici l'occasion de rappeler, en même temps que le Temple de Salomon qui se rattache plus directement à notre sujet, la triple enceinte dont nous avons parlé récemment comme représentant la hiérarchie initiatique de certains centres traditionnels¹³, et aussi le mystérieux labyrinthe, qui, sous une forme plus complexe, se rattache à une conception similaire, avec cette différence que ce qui y est mis surtout en évidence est l'idée d'un « cheminement » vers le centre caché¹⁴.

Nous devons maintenant ajouter que le symbolisme de la « Terre sainte » a un double sens : qu'il soit rapporté au Centre suprême ou à un centre subordonné, il représente non seulement ce centre lui-même, mais aussi, par une association qui est d'ailleurs toute naturelle, la tradition qui en émane ou qui y est conservée, c'est-à-dire, dans le premier cas, la tradition primordiale, et, dans le second, une certaine

¹¹ Cette source est identique à la « fontaine d'enseignement » à laquelle nous avons eu précédemment l'occasion de faire ici même différentes allusions.

¹² C'est pourquoi la « fontaine d'enseignement » est en même temps la « fontaine de jouvence » (*fons juventutis*), parce que celui qui y boit est affranchi de la condition temporelle ; elle est d'ailleurs située au pied de l'« Arbre de Vie » (voir notre étude sur *Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »* dans le *Voile d'Isis*, février 1929) et ses eaux s'identifient évidemment à l'« élixir de longue vie » des hermétistes (l'idée de « longévité » ayant ici la même signification que dans les traditions orientales) ou au « breuvage d'immortalité », dont il est partout question sous des noms divers.

¹³ Voir notre article sur *La triple enceinte druidique* ; nous y avons signalé précisément le rapport de cette figure, sous ses deux formes circulaire et carrée, avec le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste ».

¹⁴ Le labyrinthe crétois était le palais de *Minos*, nom identique à celui de *Manu*, donc désignant le législateur primordial. D'autre part, on peut comprendre, par ce que nous disons ici, la raison pour laquelle le parcours du labyrinthe tracé sur le dallage de certaines églises, au moyen âge, était regardé comme remplaçant le pèlerinage en Terre Sainte pour ceux qui ne pouvaient l'accomplir ; il faut se souvenir que le pèlerinage est précisément une des figures de l'initiation, de sorte que le « pèlerinage en Terre Sainte » est, au sens ésotérique, la même chose que la « recherche de la Parole perdue » ou la « quête du Saint Graal ».

forme traditionnelle particulière¹⁵. Ce double sens se retrouve pareillement, et d'une façon très nette, dans le symbolisme du « Saint Graal », qui est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*) ; ce dernier aspect désigne manifestement la tradition, tandis que l'autre concerne plus directement l'état correspondant à la possession effective de cette tradition, c'est-à-dire l'« état édénique » s'il s'agit de la tradition primordiale ; et celui qui est parvenu à cet état est, par là même, réintégré dans le *Pardes*, de telle sorte qu'on peut dire que sa demeure est désormais dans le « Centre du Monde¹⁶ ».

Ce n'est pas sans motif que nous rapprochons ici ces deux symbolismes, car leur étroite similitude montre que, lorsqu'on parle de la « chevalerie du Saint Graal » ou des « gardiens de la Terre sainte », ce qu'on doit entendre par ces deux expressions est exactement la même chose ; il nous reste à expliquer, dans la mesure du possible, en quoi consiste proprement la fonction de ces « gardiens », fonction qui fut en particulier celle des Templiers¹⁷.

Pour bien comprendre ce qu'il en est, il faut distinguer entre les détenteurs de la tradition, dont la fonction est de la conserver et de la transmettre, et ceux qui en reçoivent seulement, à un degré ou à un autre, une communication et, pourrions-nous dire, une participation.

Les premiers, dépositaires et dispensateurs de la doctrine, se tiennent à la source, qui est proprement le centre même ; de là, la doctrine se communique et se répartit hiérarchiquement aux divers degrés initiatiques, suivant les courants représentés par les fleuves du *Pardes*, ou, si l'on veut reprendre la figuration que nous avons étudiée ici récemment, par les canaux qui, allant de l'intérieur vers l'extérieur, relie entre elles les enceintes successives qui correspondent à ces divers degrés.

Tous ceux qui participent à la tradition ne sont donc pas parvenus au même degré et ne remplissent pas la même fonction ; il faudrait même faire une distinction entre ces deux choses, qui, bien que se correspondant généralement d'une certaine façon, ne sont pourtant pas strictement solidaires, car il peut se faire qu'un homme soit intellectuellement qualifié pour atteindre les degrés les plus élevés, mais ne soit pas apte par là même à remplir toutes les fonctions dans l'organisation initiatique. Ici, ce sont seulement les fonctions que nous avons à envisager ; et, à ce point de vue,

¹⁵ Analogiquement, au point de vue cosmogonique, le « Centre du Monde » est le point originel d'où est proféré le Verbe créateur, et il est aussi le Verbe lui-même.

¹⁶ Il importe de se rappeler, à ce propos, que, dans toutes les traditions, les lieux symbolisent essentiellement des états. D'autre part, nous ferons remarquer qu'il y a une parenté évidente entre le symbolisme du vase ou de la coupe et celui de la fontaine dont il a été question plus haut ; on a vu aussi que, chez les Égyptiens, le vase était l'hiéroglyphe du cœur, centre vital de l'être. Rappelons enfin ce que nous avons déjà dit en d'autres occasions au sujet du vin comme substitut du *soma* védique et comme symbole de la doctrine cachée ; en tout cela, sous une forme ou sous une autre, il s'agit toujours du « breuvage d'immortalité » et de la restauration de l'« état primordial ».

¹⁷ Saint-Yves d'Alveydre emploie, pour désigner les « gardiens » du Centre suprême, l'expression de « Templiers de l'*Agartha* » ; les considérations que nous exposons ici feront voir la justesse de ce terme, dont lui-même n'avait peut-être pas saisi pleinement toute la signification.

nous dirons que les « gardiens » se tiennent à la limite du centre spirituel, pris dans son sens le plus étendu, ou à la dernière enceinte, celle par laquelle ce centre est à la fois séparé du « monde extérieur » et mis en rapport avec celui-ci. Par conséquent, ces « gardiens » ont une double fonction : d'une part, ils sont proprement les défenseurs de la « Terre sainte », en ce sens qu'ils en interdisent l'accès à ceux qui ne possèdent pas les qualifications requises pour y pénétrer, et ils constituent ce que nous avons appelé sa « couverture extérieure », c'est-à-dire qu'ils la cachent aux regards profanes ; d'autre part, ils assurent pourtant aussi certaines relations régulières avec le dehors, ainsi que nous l'expliquerons par la suite.

Il est évident que le rôle de défenseur est, pour parler le langage de la tradition hindoue, une fonction de Kshatriyas ; et, précisément, toute initiation « chevaleresque » est essentiellement adaptée à la nature propre des hommes qui appartiennent à la caste guerrière, c'est-à-dire des Kshatriyas. De là viennent les caractères spéciaux de cette initiation, le symbolisme particulier dont elle fait usage, et notamment l'intervention d'un élément affectif, désigné très explicitement par le terme d'« Amour » ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour n'avoir pas à nous y arrêter davantage¹⁸. Mais, dans le cas des Templiers, il y a quelque chose de plus à considérer : bien que leur initiation ait été essentiellement « chevaleresque », ainsi qu'il convenait à leur nature et à leur fonction, ils avaient un double caractère, à la fois militaire et religieux ; et il devait en être ainsi s'ils étaient, comme nous avons bien des raisons de le penser, parmi les « gardiens » du Centre suprême, où l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel sont réunis dans leur principe commun, et qui communique la marque de cette réunion à tout ce qui lui est rattaché directement. Dans le monde occidental, où le spirituel prend la forme spécifiquement religieuse, les véritables « gardiens de la Terre sainte », tant qu'ils y eurent une existence en quelque sorte « officielle », devaient être des chevaliers, mais des chevaliers qui fussent des moines en même temps ; et, effectivement, c'est bien là ce que furent les Templiers.

Ceci nous amène directement à parler du second rôle des « gardiens » du Centre suprême, rôle qui consiste, disions-nous tout à l'heure, à assurer certaines relations extérieures, et surtout, ajouterons-nous, à maintenir le lien entre la tradition primordiale et les traditions secondaires et dérivées. Pour qu'il puisse en être ainsi, il faut qu'il y ait, pour chaque forme traditionnelle, une ou plusieurs organisations constituées dans cette forme même, selon toutes les apparences, mais composées d'hommes ayant la conscience de ce qui est au-delà de toutes les formes, c'est-à-dire de la doctrine unique qui est la source et l'essence de toutes les autres, et qui n'est pas autre chose que la tradition primordiale.

Dans le monde de tradition judéo-chrétienne, une telle organisation devait assez naturellement prendre pour symbole le Temple de Salomon ; celui-ci, d'ailleurs, ayant depuis longtemps cessé d'exister matériellement, ne pouvait avoir

¹⁸ Voir *Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »*, dans le *Voile d'Isis*, février 1929.

alors qu'une signification tout idéale, comme étant une image du Centre suprême, ainsi que l'est tout centre spirituel subordonné ; et l'étymologie même du nom de Jérusalem indique assez clairement qu'elle n'est qu'une image visible de la mystérieuse *Salem* de Melchissédec. Si tel fut le caractère des Templiers, ils devaient pour remplir le rôle qui leur était assigné et qui concernait une certaine tradition déterminée, celle de l'Occident, demeurer attachés extérieurement à la forme de cette tradition ; mais, en même temps, la conscience intérieure de la véritable unité doctrinale devait les rendre capables de communiquer avec les représentants des autres traditions¹⁹ : c'est ce qui explique leurs relations avec certaines organisations orientales, et surtout, comme il est naturel, avec celles qui jouaient par ailleurs un rôle similaire au leur.

D'autre part, on peut comprendre, dans ces conditions, que la destruction de l'ordre du Temple ait entraîné pour l'Occident la rupture des relations régulières avec le « Centre du Monde » ; et c'est bien au XIV^e siècle qu'il faut faire remonter la déviation qui devait inévitablement résulter de cette rupture, et qui est allée en s'accroissant graduellement jusqu'à notre époque.

Ce n'est pas à dire pourtant que tout lien ait été brisé d'un seul coup ; pendant assez longtemps, des relations purent être maintenues dans une certaine mesure, mais seulement d'une façon cachée, par l'intermédiaire d'organisations comme celle de la *Fede Santa* ou des « Fidèles d'Amour », comme la « Massenie du Saint-Graal » et sans doute bien d'autres encore, toutes héritières de l'esprit de l'ordre du Temple, et pour la plupart rattachées à lui par une filiation plus ou moins directe. Ceux qui conservèrent cet esprit vivant et qui inspirèrent ces organisations sans jamais se constituer eux-mêmes en aucun groupement défini, ce furent ceux qu'on appela, d'un nom essentiellement symbolique, les Rose-Croix ; mais un jour vint où ces Rose-Croix eux-mêmes durent quitter l'Occident, dont les conditions étaient devenues telles que leur action ne pouvait plus s'y exercer, et, dit-on, ils se retirèrent alors en Asie, résorbés en quelque sorte vers le Centre suprême dont ils étaient comme une émanation. Pour le monde occidental, il n'y a plus de « Terre Sainte » à garder, puisque le chemin qui y conduit est entièrement perdu désormais ; combien de temps cette situation durera-t-elle encore, et faut-il même espérer que la communication pourra être rétablie tôt ou tard ? C'est là une question à laquelle il ne nous appartient pas d'apporter une réponse ; outre que nous ne voulons risquer aucune prédiction, la solution ne dépend que de l'Occident lui-même, car c'est en revenant à des conditions normales et en retrouvant l'esprit de sa propre tradition, s'il en a encore en lui la possibilité, qu'il pourra voir s'ouvrir de nouveau la voie qui mène au « Centre du Monde ».

¹⁹ Ceci se rapporte à ce qu'on a appelé symboliquement le « don des langues » ; sur ce sujet, nous renverrons à notre article contenu dans le numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré aux Rose-Croix [repris dans *Aperçus sur l'initiation*, ch. XXXVII].

XXV

À propos des deux saints Jean

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1949.

Bien que l'été soit généralement considéré comme une saison joyeuse et l'hiver comme une saison triste, par là même que le premier représente en quelque sorte le triomphe de la lumière et le second celui de l'obscurité, les deux solstices correspondants n'en ont pas moins, en réalité, un caractère exactement opposé à celui-là ; il peut sembler qu'il y ait là un paradoxe assez étrange, et pourtant il est bien facile de comprendre qu'il en soit ainsi dès lors qu'on a quelque connaissance des données traditionnelles sur la marche du cycle annuel. En effet, ce qui a atteint son maximum ne peut plus que décroître, et ce qui est parvenu à son minimum ne peut au contraire que commencer aussitôt à croître¹ ; c'est pourquoi le solstice d'été marque le début de la moitié descendante de l'année, et le solstice d'hiver, inversement, celui de sa moitié ascendante ; et c'est aussi ce qui explique, au point de vue de sa signification cosmique, cette parole de saint Jean-Baptiste, dont la naissance coïncide avec le solstice d'été : « Il faut qu'il croisse (le Christ né au solstice d'hiver) et que je diminue². » On sait que, dans la tradition hindoue, la phase ascendante est mise en rapport avec le *dêva-yâna*, et la phase descendante avec le *pitri-yâna* ; par suite, dans le Zodiaque, le signe du Cancer, correspondant au solstice d'été, est la « porte des hommes », qui donne accès au *pitri-yâna*, et le signe du Capricorne, correspondant au solstice d'hiver, est la « porte des dieux », qui donne accès au *dêva-yâna*. En réalité, c'est la moitié ascendante du cycle annuel qui est la période « joyeuse », c'est-à-dire bénéfique ou favorable, et sa moitié descendante qui est la période « triste », c'est-à-dire maléfique ou défavorable ; et le même caractère appartient naturellement à la porte solsticielle qui ouvre chacune de ces deux périodes en lesquelles l'année se trouve divisée par le sens même de la marche du soleil.

On sait d'autre part que, dans le christianisme, ce sont les fêtes des deux saints Jean qui sont en rapport direct avec les deux solstices³ ; et ce qui est assez

¹ Cette idée se trouve notamment exprimée à plusieurs reprises, sous des formes diverses, dans le *Tao-te-King* ; elle est rapportée plus particulièrement, dans la tradition extrême-orientale, aux vicissitudes du *yin* et du *yang*.

² *Saint Jean*, III, 30.

³ Elles se situent en réalité un peu après la date exacte des deux solstices, ce qui en fait apparaître encore plus nettement le caractère, puisque la descente et la montée sont alors déjà commencées effectivement ; à ceci correspond, dans le symbolisme védique, le fait que les portes du *pitri-loka* et du *dêva-loka* sont dites être situées respectivement, non pas au sud et au nord exactement, mais vers le sud-ouest et vers le nord-est.

remarquable, bien que nous ne l'ayons jamais vu signalé nulle part, c'est que ce que nous venons de rappeler est exprimé d'une certaine façon par le double sens qui se trouve inclus dans le nom même de Jean⁴. En effet, le mot *hanan*, en hébreu, a à la fois le sens de « bienveillance » et de « miséricorde » et celui de « louange » (et il est au moins curieux de constater que, en français même, des mots comme « grâce » et « merci » ont aussi exactement la même double signification) ; par suite, le nom *Jahanan* peut signifier « miséricorde de Dieu » et aussi « louange à Dieu ». Or, il est facile de se rendre compte que le premier de ces deux sens paraît convenir tout particulièrement à saint Jean-Baptiste et le second à saint Jean l'Évangéliste ; on peut d'ailleurs dire que la miséricorde est évidemment « descendante » et la louange « ascendante », ce qui nous ramène encore à leur rapport avec les deux moitiés du cycle annuel⁵.

En relation avec les deux saints Jean et leur symbolisme solsticial, il est intéressant aussi de considérer un symbole* qui semble être particulier à la maçonnerie anglo-saxonne, ou qui du moins ne s'est conservé que dans celle-ci : c'est un cercle avec un point au centre, compris entre deux tangentes parallèles ; et ces tangentes sont dites représenter les deux saints Jean. Le cercle est en effet ici la figure du cycle annuel, et sa signification solaire est d'ailleurs rendue plus manifeste par la présence du point central, puisque la même figure est aussi en même temps le signe astrologique du soleil ; et les deux droites parallèles sont les tangentes à ce cercle aux deux points solsticiaux, marquant ainsi leur caractère de « points-limites », parce que ces points sont en effet comme les bornes que le soleil ne peut jamais dépasser au cours de sa marche ; c'est parce que ces lignes correspondent ainsi aux deux solstices qu'on peut dire aussi qu'elles représentent par là même les deux saints Jean. Il y a cependant dans cette figuration, une anomalie au moins apparente : le diamètre solsticial du cycle annuel doit, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, être regardé comme relativement vertical par rapport au diamètre équinoxial, et c'est d'ailleurs seulement de cette façon que les deux moitiés du cycle, allant d'un solstice à l'autre, peuvent réellement apparaître respectivement comme ascendante et descendante, les points solsticiaux étant alors le point le plus haut et le point le plus bas du cercle ; dans ces conditions, les tangentes aux extrémités du diamètre solsticial, étant perpendiculaires à celui-ci, seront nécessairement horizontales. Or, dans le symbole que nous envisageons en ce moment, les deux tangentes sont au contraire figurées comme verticales ; il y a donc, dans ce cas spécial, une certaine modification apportée au symbolisme général du cycle annuel et

⁴ Nous voulons parler ici de la signification étymologique de ce nom en hébreu ; quant au rapprochement entre Jean et Janus, il est bien entendu que c'est une assimilation phonétique qui n'a évidemment aucun rapport avec l'étymologie, mais qui n'en est pas moins importante pour cela au point de vue symbolique, puisque, en fait, les fêtes des deux saints Jean ont pris réellement la place de celles de Janus aux deux solstices d'été et d'hiver.

⁵ Nous rappellerons ici, en la rattachant plus spécialement aux idées de « tristesse » et de « joie » que nous indiquons plus haut, la figure « folklorique » bien connue, mais sans doute généralement peu comprise, de « Jean qui pleure et Jean qui rit », qui est au fond une représentation équivalente à celle des deux visages de Janus ; « Jean qui pleure » est celui qui implore la miséricorde de Dieu, c'est-à-dire saint Jean-Baptiste, et « Jean qui rit » est celui qui lui adresse des louanges, c'est-à-dire saint Jean l'Évangéliste.

* [Cf. *Le symbolisme solsticial de Janus*, note finale.]

qui s'explique d'ailleurs assez simplement, car il est évident qu'elle n'a pu être amenée que par une assimilation qui s'est établie entre ces deux lignes parallèles et les deux colonnes ; ces dernières, qui naturellement ne peuvent être que verticales, ont du reste aussi, par leur situation respective au nord et au midi, et tout au moins à un certain point de vue, un rapport effectif avec le symbolisme solsticial.

Cet aspect de deux colonnes se voit surtout nettement dans le cas du symbole des « colonnes d'Hercule⁶ » ; le caractère de « héros solaire » d'Hercule et la correspondance zodiacale de ses douze travaux sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; et il est bien entendu que c'est précisément ce caractère solaire qui justifie la signification solsticiale des deux colonnes auxquelles est attaché son nom. Dès lors qu'il en est ainsi, la devise *non plus ultra* qui est rapportée à ces colonnes apparaît comme ayant une double signification : elle n'exprime pas seulement, suivant l'interprétation habituelle qui se réfère au point de vue terrestre et qui est d'ailleurs valable dans son ordre, qu'elles marquent les limites du monde « connu », c'est-à-dire en réalité qu'elles sont les bornes que, pour des raisons qu'il pourrait être intéressant de rechercher, il n'était pas permis aux voyageurs de dépasser ; mais elle indique en même temps, et sans doute faudrait-il dire avant tout, que, au point de vue céleste, elles sont les limites que le soleil ne peut pas franchir et entre lesquelles, comme entre les deux tangentes dont il était question tout à l'heure, s'accomplit intérieurement sa marche annuelle⁷. Ces dernières considérations peuvent paraître assez éloignées de notre point de départ, mais à vrai dire il n'en est rien, puisqu'elles contribuent à l'explication d'un symbole qui est expressément référé aux deux saints Jean ; et d'ailleurs on peut dire que, dans la forme chrétienne de la tradition, tout ce qui concerne le symbolisme solsticial est aussi par là même plus ou moins directement en rapport avec les deux saints Jean.

⁶ Dans la représentation géographique qui place ces deux colonnes de part et d'autre de l'actuel détroit de Gibraltar, il est évident que c'est celle qui est située en Europe qui est la colonne du nord, et celle qui est située en Afrique qui est la colonne du midi.

⁷ Sur d'anciennes monnaies espagnoles, on voit une figuration des colonnes d'Hercule, reliées par une sorte de banderole sur laquelle est inscrite la devise *non plus ultra* ; or, fait qui semble assez peu connu et que nous signalerons ici à titre de curiosité, c'est de cette figuration qu'est dérivé le signe usuel du dollar américain ; mais toute l'importance y a été donnée à la banderole qui n'était primitivement qu'un accessoire, et qui a été changée en la lettre S dont elle avait à peu près la forme, tandis que les deux colonnes, qui constituaient l'élément essentiel, se trouvaient réduites à deux petits traits parallèles, verticaux comme les deux tangentes au cercle dans le symbole maçonnique que nous venons d'expliquer ; et la chose n'est pas dépourvue d'une certaine ironie, puisque justement la « découverte » de l'Amérique a annulé en fait l'ancienne application géographique du *non plus ultra*.

XXVI

Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples

Publié dans Vers l'Unité, mars 1927.

M. Émile Dermenghem, à qui l'on devait déjà une remarquable étude sur *Joseph de Maistre mystique*, a publié un manuscrit inédit du même auteur : c'est un mémoire adressé en 1782, à l'occasion du Convent de Wilhelmsbad, au duc Ferdinand de Brunswick (*Eques a Victoria*), Grand-Maître du Régime Écossais Rectifié. Celui-ci, désirant « porter l'ordre et la sagesse dans l'anarchie maçonnique », avait, en septembre 1780, adressé à toutes les Loges de son obédience le questionnaire suivant : « 1° L'Ordre a-t-il pour origine une société ancienne et quelle est cette société ? 2° Y a-t-il réellement des Supérieurs Inconnus et lesquels ? 3° Quelle est la fin véritable de l'Ordre ? 4° Cette fin est-elle la restauration de l'Ordre des Templiers ? 5° De quelle façon le cérémonial et les rites doivent-ils être organisés pour être aussi parfaits que possible ? 6° L'Ordre doit-il s'occuper des sciences secrètes ? » C'est pour répondre à ces questions que Joseph de Maistre composa un mémoire particulier, distinct de la réponse collective de la *Loge La Parfaite Sincérité* de Chambéry à laquelle il appartenait, et où, en sa qualité de « Grand Profès » ou membre du plus haut grade du Régime Rectifié (sous le nom d'*Eques a Floribus*), il se proposait d'exprimer « les vues de quelques Frères plus heureux que d'autres, qui paraissent destinés à contempler des vérités d'un ordre supérieur » ; ce mémoire est même, comme le dit M. Dermenghem, « le premier ouvrage important qui soit sorti de sa plume ».

Joseph de Maistre n'admet pas l'origine templière de la Maçonnerie, et il méconnaît l'intérêt réel de la question qui s'y rapporte ; il va même jusqu'à écrire : « Qu'importe à l'univers la destruction de l'Ordre des T. ? ». Cela importe beaucoup, au contraire, puisque c'est de là que date la rupture de l'Occident avec sa propre tradition initiatique, rupture qui est véritablement la première cause de toute la déviation intellectuelle du monde moderne ; cette déviation, en effet, remonte plus haut que la Renaissance, qui en marque seulement une des principales étapes, et il faut aller jusqu'au XIV^e siècle pour en trouver le point de départ. Joseph de Maistre, qui d'ailleurs n'avait alors qu'une connaissance assez vague des choses du moyen âge, ignorait quels avaient été les moyens de transmission de la doctrine initiatique et

les représentants de la véritable hiérarchie spirituelle ; il n'en affirme pas moins nettement l'existence de l'une et de l'autre, ce qui est déjà beaucoup, car il faut bien se rendre compte de ce qu'était, à la fin du XVIII^e siècle, la situation des multiples organisations maçonniques, y compris celles qui prétendaient donner à leurs membres une initiation réelle et ne pas se borner à un formalisme tout extérieur : toutes cherchaient à se rattacher à quelque chose dont la nature exacte leur était inconnue, à retrouver une tradition dont les signes existaient encore partout, mais dont le principe était perdu ; aucune ne possédait plus les « véritables caractères », comme on disait à cette époque, et le Convent de Wilhelmsbad fut une tentative pour rétablir l'ordre au milieu du chaos des Rites et des grades. « Certainement, dit Joseph de Maistre, l'Ordre n'a pu commencer par ce que nous voyons. Tout annonce que la Franc-Maçonnerie vulgaire est une branche détachée et peut-être corrompue d'une tige ancienne et respectable. » C'est la stricte vérité ; mais comment savoir quelle fut cette tige ? Il cite un extrait d'un livre anglais où il est question de certaines confréries de constructeurs, et il ajoute : « Il est remarquable que ces sortes d'établissements coïncident avec la destruction des T. » Cette remarque aurait pu lui ouvrir d'autres horizons, et il est étonnant qu'elle ne l'ait pas fait réfléchir davantage, d'autant plus que le seul fait de l'avoir écrite ne s'accorde guère avec ce qui précède ; ajoutons d'ailleurs que ceci ne concerne qu'un des côtés de la question si complexe des origines de la Maçonnerie.

Un autre côté de cette même question est représenté par les essais de rattachement de la Maçonnerie aux Mystères antiques : « Les Frères les plus savants de notre Régime pensent qu'il y a de fortes raisons de croire que la vraie Maçonnerie n'est que la *Science de l'homme* par excellence, c'est-à-dire la connaissance de son origine et de sa destinée. Quelques-uns ajoutent que cette Science ne diffère pas essentiellement de l'ancienne initiation grecque ou égyptienne ». Joseph de Maistre objecte qu'il est impossible de savoir exactement ce qu'étaient ces anciens Mystères et ce qui y était enseigné, et il semble ne s'en faire qu'une idée assez médiocre, ce qui est peut-être encore plus étonnant que l'attitude analogue qu'il a adoptée à l'égard des Templiers. En effet, alors qu'il n'hésite pas à affirmer très justement qu'on retrouve chez tous les peuples « des restes de la Tradition primitive », comment n'est-il pas amené à penser que les Mystères devaient précisément avoir pour but principal de conserver le dépôt de cette même Tradition ? Et pourtant, en un certain sens, il admet que l'initiation dont la Maçonnerie est l'héritière remonte « à l'origine des choses », au commencement du monde : « La vraie religion a bien plus de dix-huit siècles : elle naquit le jour que naquirent les jours. » Là encore, ce qui lui échappe, ce sont les moyens de transmission, et il est permis de trouver qu'il prend un peu trop facilement son parti de cette ignorance ; il est vrai qu'il n'avait que vingt-neuf ans lorsqu'il écrivit ce mémoire.

La réponse à une autre question prouve encore que l'initiation de Joseph de Maistre, malgré le haut grade qu'il possédait, était loin d'être parfaite ; et combien d'autres Maçons des grades les plus élevés, alors comme aujourd'hui, étaient exactement dans le même cas ou même en savaient encore beaucoup moins ! Nous voulons parler de la question des « Supérieurs Inconnus » ; voici ce qu'il en dit :

« Avons-nous des Maîtres ? Non, nous n'en avons point. La preuve est courte, mais décisive. C'est que nous ne les connaissons pas... Comment pourrions-nous avoir contracté quelque engagement tacite envers des Supérieurs cachés, puisque dans le cas où ils se seraient fait connaître, ils nous auraient peut-être déplu, et nous nous serions retirés ? » Il ignore évidemment de quoi il s'agit en réalité, et quel peut être le mode d'action des véritables « Supérieurs Inconnus » ; quant au fait que ceux-ci n'étaient pas connus des chefs mêmes de la Maçonnerie, tout ce qu'il prouve, c'est que le rattachement effectif à la vraie hiérarchie initiatique n'existait plus, et le refus de reconnaître ces Supérieurs devait faire disparaître la dernière chance qui pouvait encore subsister de le rétablir.

La partie la plus intéressante du mémoire est sans doute celle qui contient la réponse aux deux dernières questions ; et il faut y noter tout d'abord ce qui concerne les cérémonies. Joseph de Maistre, pour qui « la forme est une grande chose », ne parle cependant pas du caractère essentiellement symbolique du rituel et de sa portée initiatique, ce qui est une lacune regrettable ; mais il insiste sur ce qu'on pourrait appeler la valeur pratique de ce même rituel, et ce qu'il en dit est d'une grande vérité psychologique : « Trente ou quarante personnes silencieusement rangées le long des murs d'une chambre tapissée en noir ou en vert, distinguées elles-mêmes par des habits singuliers et ne parlant qu'avec permission, raisonneront sagement sur tout objet proposé. Faites tomber les tapisseries et les habits, éteignez une bougie de neuf, permettez seulement de déplacer les sièges : vous allez voir ces mêmes hommes se précipiter les uns sur les autres, ne plus s'entendre, ou parler de la gazette et des femmes ; et le plus raisonnable de la société sera rentré chez lui avant de réfléchir qu'il a fait comme les autres... Gardons-nous surtout de supprimer le serment, comme quelques personnes l'ont proposé, pour des raisons bonnes peut-être, mais qu'on ne sait pas comprendre. Les théologiens qui ont voulu prouver que notre serment est illicite ont bien mal raisonné. Il est vrai que l'autorité civile peut seule ordonner et recevoir le serment dans les différents actes de la société ; mais l'on ne peut disputer à un être intelligent le droit de certifier par le serment une détermination intérieure de son libre arbitre. Le souverain n'a d'empire que sur les actions. Mon bras est à lui ; ma volonté est à moi »

Ensuite vient une sorte de plan de travaux pour les différents grades, dont chacun doit avoir son objet particulier, et c'est là ce sur quoi nous voulons insister plus spécialement ici ; mais, tout d'abord, il importe de dissiper une confusion. Comme la division adoptée par Joseph de Maistre ne comporte que trois grades, M. Dermenghem semble avoir compris qu'il s'agissait, dans son intention, de réduire la Maçonnerie aux trois grades symboliques ; cette interprétation est inconciliable avec la constitution même du Régime Écossais Rectifié, lequel est essentiellement un Rite de hauts grades. M. Dermenghem n'a pas remarqué que Joseph de Maistre écrit « grades ou classes » ; à la vérité, c'est bien de trois classes qu'il s'agit, chacune d'elles pouvant se subdiviser en plusieurs grades proprement dits. Voici comment cette répartition paraît s'établir : la première classe comprend les trois grades symboliques : la seconde classe correspond aux grades capitulaires, dont le plus important et peut-être même le seul pratiqué en fait dans le Régime Rectifié est celui

d'Écossais de Saint André ; enfin, la troisième classe est formée par les grades supérieurs de Novice, Écuyer, et Grand Profès ou Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte. Ce qui prouve encore que c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre, c'est que, en parlant des travaux de la troisième classe, l'auteur du mémoire s'écrie : « Quel vaste champ ouvert au zèle et à la persévérance des G. P. ! » Il s'agit évidemment des Grands Profès, dont il était, et non des simples Maîtres de la « Loge bleue » ; il n'est donc nullement question ici de supprimer les hauts grades, mais au contraire de leur donner des buts en rapport avec leur caractère propre.

Le but assigné à la première classe est tout d'abord la pratique de la bienfaisance, « qui doit être l'objet *apparent* de tout l'Ordre » ; mais cela ne suffit pas, et il faut y joindre un second but qui est déjà plus intellectuel : « Non seulement on formera le cœur du Maçon dans le premier grade, mais on éclairera son esprit en l'appliquant à l'étude de la morale et de la politique qui est la morale des États. On discutera dans les Loges des questions intéressantes sur ces deux sciences, et l'on demandera même de temps à autre l'avis des Frères par écrit... Mais le grand objet des Frères sera surtout de se procurer une connaissance approfondie de leur patrie, de ce qu'elle possède et de ce qui lui manque, des causes de détresse et des moyens de régénération. »

« La seconde classe de la Maçonnerie devrait avoir pour but, suivant le système proposé, l'instruction des gouvernements et la réunion de toutes les sectes chrétiennes. » En ce qui concerne le premier point, « on s'occuperait avec un soin infatigable à écarter les obstacles de toute espèce interposés par les passions entre la vérité et l'oreille de l'autorité... Les limites de l'État ne pourraient borner l'activité de cette seconde classe, et les Frères des différentes nations pourraient quelquefois, par un accord de zèle, opérer les plus grands biens. » Et voici pour le second objet : « Ne serait-il pas digne de nous de nous proposer l'avancement du Christianisme comme un des buts de notre Ordre ? Ce projet aurait deux parties, car il faut que chaque communion travaille par elle-même et travaille à se rapprocher des autres... Il faut établir des comités de correspondance composés surtout des prêtres des différentes communions que nous aurons agrégés et initiés. Nous travaillerons lentement mais sûrement. Nous n'entreprendrons aucune conquête qui ne soit propre à perfectionner le *Grand Œuvre*... Tout ce qui peut contribuer à l'avancement de la religion, à l'extirpation des opinions dangereuses, en un mot à élever le trône de la vérité sur les ruines de la superstition et du pyrrhonisme, sera du ressort de cette classe. »

Enfin, la troisième classe aura pour objet ce que Joseph de Maistre appelle le « Christianisme transcendant » qui, pour lui, est « la révélation de la révélation » et constitue l'essentiel de ces « sciences secrètes » auxquelles il était fait allusion dans la dernière question ; par là, on pourra « trouver la solution de plusieurs difficultés pénibles dans les connaissances que nous possédons. » Et il précise en ces termes : « Les Frères admis à la classe supérieure auront pour objet de leurs études et de leurs réflexions les plus profondes, les recherches de fait et les connaissances métaphysiques... Tout est mystère dans les deux Testaments, et les élus de l'une et l'autre loi n'étaient que de *vrais initiés*. Il faut donc interroger cette vénérable

Antiquité et lui demander comment elle entendait les *allégories sacrées*. Qui peut douter que ces sortes de recherches ne nous fournissent des armes victorieuses contre les écrivains modernes qui s'obstinent à ne voir dans l'Écriture que le sens littéral ? Ils sont déjà réfutés par la seule expression des *Mystères de la Religion* que nous employons tous les jours sans en pénétrer le sens. Ce mot de *mystère* ne signifiait dans le principe qu'une vérité cachée sous des types par ceux qui la possédaient. » Est-il possible d'affirmer plus nettement et plus explicitement l'existence de l'ésotérisme en général, et de l'ésotérisme chrétien en particulier ? À l'appui de cette affirmation sont rapportées diverses citations d'auteurs ecclésiastiques et juifs, empruntées au *Monde Primitif* de Court de Gébelin. Dans ce vaste champ de recherches, chacun trouvera d'ailleurs à s'employer suivant ses aptitudes : « Que les uns s'enfoncent courageusement dans les études d'érudition qui peuvent multiplier nos titres et éclaircir ceux que nous possédons. Que d'autres que leur génie appelle aux contemplations métaphysiques cherchent dans la nature même des choses les preuves de notre doctrine. Que d'autres enfin (et plaise à Dieu qu'il en existe beaucoup !) nous disent ce qu'ils ont appris de cet Esprit qui souffle où il veut, comme il veut et quand il veut. » L'appel à l'inspiration directe, exprimé dans cette dernière phase, n'est pas ce qu'il y a ici de moins remarquable.

Ce projet ne fut jamais appliqué, et on ne sait même pas si le duc de Brunswick put en prendre connaissance ; il n'est pourtant pas aussi chimérique que certains pourraient le penser, et nous le croyons très propre à susciter des réflexions intéressantes, aujourd'hui aussi bien qu'à l'époque où il fut conçu : c'est pourquoi nous avons tenu à en donner d'assez longs extraits. En somme, l'idée générale qui s'en dégage pourrait être formulée ainsi : sans prétendre aucunement nier ou supprimer les différences et les particularités nationales, dont il faut au contraire, en dépit de ce que prétendent les internationalistes actuels, prendre conscience tout d'abord aussi profondément que possible, il s'agit de restaurer l'unité, supranationale plutôt qu'internationale, de l'ancienne Chrétienté, unité détruite par les sectes multiples qui ont « déchiré la robe sans couture » puis de s'élever de là à l'universalité, en réalisant le Catholicisme au vrai sens de ce mot, au sens où l'entendait également Wronski, pour qui ce Catholicisme ne devait avoir une existence pleinement effective que lorsqu'il serait parvenu à intégrer les traditions contenues dans les Livres sacrés de tous les peuples. Il est essentiel de remarquer que l'union telle que l'envisage Joseph de Maistre doit être accomplie avant tout dans l'ordre purement intellectuel ; c'est aussi ce que nous avons toujours affirmé pour notre part, car nous pensons qu'il ne peut y avoir de véritable entente entre les peuples, surtout entre ceux qui appartiennent à des civilisations différentes, que celle qui se fonderait sur des principes au sens propre de ce mot. Sans cette base strictement doctrinale, rien de solide ne pourra être édifié ; toutes les combinaisons politiques et économiques seront toujours impuissantes à cet égard, non moins que les considérations sentimentales, tandis que, si l'accord sur les principes est réalisé, l'entente dans tous les autres domaines devra en résulter nécessairement.

Sans doute la Maçonnerie de la fin du XVIII^e siècle n'avait-elle déjà plus en elle ce qu'il fallait pour accomplir ce « Grand Œuvre », dont certaines conditions

échappaient d'ailleurs très probablement à Joseph de Maistre lui-même ; est-ce à dire qu'un tel plan ne pourra jamais être repris sous une forme ou sous une autre, par quelque organisation ayant un caractère vraiment initiatique et possédant le « fil d'Ariane » qui lui permettrait de se guider dans le labyrinthe des formes innombrables sous lesquelles est cachée la Tradition unique, pour retrouver enfin la « Parole perdue » et faire sortir « la Lumière des Ténèbres, l'Ordre du Chaos » ? Nous ne voulons aucunement préjuger de l'avenir, mais certains signes permettent de penser que, malgré les apparences défavorables du monde actuel, la chose n'est peut-être pas tout à fait impossible ; et nous terminerons en citant une phrase quelque peu prophétique qui est encore de Joseph de Maistre, dans le II^e entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* : « Il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée qui doit frapper tous les observateurs. Des oracles redoutables annoncent déjà que *les temps sont arrivés*. »

XXVII

À propos des pèlerinages

Publié dans le Voile d'Isis, juin 1930.

La récente reproduction, dans le *Voile d'Isis*, du remarquable article de M. Grillot de Givry sur les lieux de pèlerinages nous amène à revenir sur cette question à laquelle nous avons déjà fait ici quelques allusions, ainsi que M. Clavelle le rappelait dans sa présentation de cet article.

Notons tout d'abord que le mot latin *peregrinus*, d'où vient « pèlerin », signifie à la fois « voyageur » et « étranger ». Cette simple remarque donne lieu déjà à des rapprochements assez curieux : en effet, d'une part, parmi les Compagnons, il en est qui se qualifient de « passants » et d'autres d'« étrangers », ce qui correspond précisément aux deux sens de *peregrinus* (lesquels se trouvent d'ailleurs aussi dans l'hébreu *gershôn*) ; d'autre part, dans la Maçonnerie, même moderne et « spéculative », les épreuves symboliques de l'initiation sont appelées « voyages ». D'ailleurs, dans beaucoup de traditions diverses, les différents stades initiatiques sont souvent décrits comme les étapes d'un voyage ; parfois, c'est d'un voyage ordinaire qu'il s'agit, parfois aussi d'une navigation, ainsi que nous l'avons signalé en d'autres occasions. Ce symbolisme du voyage est peut-être d'un usage plus répandu encore que celui de la guerre, dont nous parlions dans notre dernier article ; l'un et l'autre, du reste, ne sont pas sans présenter entre eux un certain rapport, qui s'est même traduit parfois extérieurement dans les faits historiques ; nous pensons notamment ici au lien étroit qui exista, au moyen âge, entre les pèlerinages en Terre Sainte et les Croisades. Ajoutons encore que, même dans le langage religieux le plus ordinaire, la vie terrestre, considérée comme une période d'épreuves, est souvent assimilée à un voyage, et même qualifiée plus expressément de pèlerinage, le monde céleste, but de ce pèlerinage, étant aussi identifié symboliquement à la « Terre Sainte » ou « Terre des Vivants »¹.

L'état d'« errance », si l'on peut dire, ou de migration, est donc, d'une façon générale, un état de « probation » ; et, ici encore, nous pouvons remarquer que tel est bien en effet son caractère dans des organisations comme le Compagnonnage. En

¹ Pour ce qui concerne le symbolisme de la « Terre Sainte » nous renvoyons à notre étude sur le *Roi du Monde*, et aussi à notre article paru dans le numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré aux Templiers [*Les gardiens de la Terre sainte*].

outre, ce qui est vrai à cet égard pour des individus peut l'être aussi, dans certains cas tout au moins pour des peuples pris collectivement : un exemple très net est celui des Hébreux errant pendant quarante ans dans le désert avant d'atteindre la Terre promise. Il faut d'ailleurs faire ici une distinction, car cet état, essentiellement transitoire, ne doit pas être confondu avec l'état nomade qui est normal à certains peuples : même arrivés à la Terre promise, et jusqu'au temps de David et de Salomon, les Hébreux furent un peuple nomade, mais, évidemment, ce nomadisme n'avait pas le même caractère que leur pérégrination dans le désert². Il y a même lieu d'envisager un troisième cas d'« errance », que l'on peut désigner plus proprement par le mot de « tribulation » : c'est celui des Juifs après leur dispersion, et aussi selon toute vraisemblance, celui des Bohémiens ; mais ceci nous entraînerait trop loin, et nous dirons seulement que ce cas aussi est applicable également à des collectivités et à des individus. On voit par là combien ces choses sont complexes et combien il peut y avoir de distinctions à faire parmi des hommes se présentant extérieurement sous les mêmes apparences, confondus avec les pèlerins au sens ordinaire de ce mot, d'autant plus qu'il faut encore ajouter ceci : il arrive parfois que des initiés, parvenus au but, des « adeptes » même, reprennent, pour des raisons spéciales, cette même apparence de « voyageurs ».

Mais revenons aux pèlerins : on sait que leurs signes distinctifs étaient la coquille (dite de saint Jacques) et le bâton ; ce dernier, qui a aussi un étroit rapport avec la canne compagnonique, est naturellement un attribut du voyageur, mais il a bien d'autres significations, et peut-être consacrerons-nous quelque jour à cette question une étude spéciale. Quant à la coquille, en certaines régions, elle était appelée « creusille » et ce mot doit être rapproché de celui de « creuset » ce qui nous ramène à l'idée d'épreuves, envisagée plus particulièrement selon un symbolisme alchimique, et entendue dans le sens de la « purification », la *Katharsis* des Pythagoriciens, qui était précisément la phase préparatoire de l'initiation³.

La coquille étant regardée plus spécialement comme l'attribut de saint Jacques, nous sommes amenés à faire à ce propos une remarque concernant le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle. Les routes que suivaient autrefois les pèlerins sont souvent appelées, aujourd'hui encore, « chemins de saint Jacques » ; mais cette expression a en même temps une tout autre application : le « chemin de saint Jacques », en effet dans le langage des paysans, c'est aussi la Voie Lactée ; et ceci semblera peut-être moins inattendu si l'on observe que Compostelle, étymologiquement, n'est pas autre chose que le « champ étoilé ». Nous rencontrons ici une autre idée, celle des « voyages célestes » d'ailleurs en corrélation avec les voyages terrestres ; c'est encore là un point sur lequel il ne nous est pas possible d'insister présentement, et nous indiquerons seulement que l'on peut pressentir par là

² La distinction des peuples nomades (pasteurs) et sédentaires (agriculteurs), qui remonte aux origines mêmes de l'humanité terrestre, a une grande importance pour la compréhension des caractères spéciaux des différentes formes traditionnelles.

³ On pourra se reporter ici à ce que nous avons dit dans *Le Roi du Monde* sur la désignation des initiés, dans des traditions diverses, par des termes se rapportant à l'idée de « pureté ».

une certaine correspondance entre la situation géographique des lieux de pèlerinages et l'ordonnance même de la sphère céleste ; ici, la « géographie sacrée » à laquelle nous avons fait allusion s'intégrera donc dans une véritable « cosmographie sacrée ».

Encore à propos des routes de pèlerinages, il convient de rappeler que M. Joseph Bédier a eu le mérite de reconnaître le lien existant entre les sanctuaires qui en marquaient les étapes et la formation des chansons de geste. Ce fait pourrait être généralisé, nous semble-t-il, et l'on pourrait dire la même chose en ce qui concerne la propagation d'une multitude de légendes dont la réelle portée initiatique est malheureusement presque toujours méconnue des modernes. En raison de la pluralité de leurs sens, les récits de ce genre pouvaient s'adresser à la fois à la foule des pèlerins ordinaires et... aux autres ; chacun les comprenait suivant la mesure de sa propre capacité intellectuelle, et quelques-uns seulement en pénétraient la signification profonde, ainsi qu'il arrive pour tout enseignement initiatique. Il y a lieu de noter aussi que, si divers que fussent les gens qui parcouraient les routes, y compris les colporteurs et même les mendiants, il s'établissait entre eux, pour des raisons sans doute assez difficiles à définir, une certaine solidarité se traduisant par l'adoption en commun d'un langage conventionnel spécial, « argot de la Coquille, ou « langage des pérégrins ». Chose intéressante, M. Léon Daudet a fait remarquer dans un de ses récents livres que beaucoup de mots et de locutions appartenant à ce langage se rencontrent chez Villon et chez Rabelais⁴ ; et, au sujet de ce dernier, il indique aussi, ce qui est assez digne de remarque au même point de vue, que, pendant plusieurs années, « il pérégrina à travers le Poitou, province à ce moment-là célèbre par les mystères et les farces qu'on y interprétait et aussi par les légendes qui y couraient ; dans *Pantagruel*, on retrouve trace de ces légendes, de ces farces, et un certain nombre de termes appartenant en propre aux Poitevins »⁵. Si nous citons cette dernière phrase, c'est que, outre qu'il y est fait mention de ces légendes dont nous parlions tout à l'heure, elle soulève encore une autre question en liaison avec ce dont il s'agit ici, celle des origines du théâtre : celui-ci, tout d'abord, fut d'une part essentiellement ambulant, et d'autre part revêtu d'un caractère religieux, au moins quant à ses formes extérieures, – caractère religieux qui est à rapprocher de celui des pèlerins et des gens qui en prenaient les apparences. Ce qui donne encore plus d'importance à ce fait, c'est qu'il n'est pas particulier à l'Europe du moyen âge ; l'histoire du théâtre dans la Grèce antique est tout à fait analogue, et l'on pourrait aussi trouver des exemples similaires dans la plupart des pays d'Orient.

Mais il faut nous borner, et nous envisagerons seulement encore un dernier point, à propos de l'expression de « nobles voyageurs » appliquée aux initiés, ou tout au moins à certains d'entre eux, précisément en raison de leurs pérégrinations. Là-dessus, M. O. V. de L. Milosz a écrit ce qui suit : « Les « nobles voyageurs », c'est le nom secret des initiés de l'antiquité, transmis par la tradition orale à ceux du moyen âge et des temps modernes. Il a été prononcé pour la dernière fois en public le 30 mai

⁴ *Les Horreurs de la Guerre*, pp. 145, 147 et 167.

⁵ *Ibid.* p. 173.

1786, à Paris, au cours d'une séance du Parlement consacrée à l'interrogatoire d'un accusé célèbre (Cagliostro), victime du pamphlétaire Théveneau de Morande. Les pérégrinations des initiés ne se distinguaient des ordinaires voyages d'études que par le fait que leur itinéraire coïncidait rigoureusement, sous ses apparences de course aventureuse, avec les aspirations et les aptitudes les plus secrètes de l'adepte. Les exemples les plus illustres de ces pèlerinages nous sont offerts par Démocrite, initié aux secrets de l'alchimie par les prêtres égyptiens et le mage Ostanès, comme aux doctrines asiatiques par ses séjours en Perse et, selon quelques historiens, aux Indes ; Thalès, formé dans les temples d'Égypte et de Chaldée ; Pythagore, qui visita tous les pays connus des anciens (et très vraisemblablement l'Inde et la Chine) et dont le séjour en Perse fut marqué par les entretiens qu'il y eut avec le mage Zaratas, en Gaule par sa collaboration avec les Druides, enfin en Italie par ses discours à l'Assemblée des Anciens de Crotona. À ces exemples, il conviendrait d'ajouter les séjours de Paracelse en France, Autriche, Allemagne, Espagne et Portugal, Angleterre, Hollande, Danemark, Suède, Hongrie, Pologne, Lithuanie, Valachie, Carniole, Dalmatie, Russie et Turquie, ainsi que les voyages de Nicolas Flamel en Espagne, où Maître Canches lui apprit à déchiffrer les fameuses figures hiéroglyphiques du Livre d'Abraham Juif. Le poète Robert Browning a défini la nature secrète de ces pèlerinages scientifiques dans une strophe singulièrement riche d'intuition : « Je vois mon chemin comme l'oiseau sa route sans trace ; quelque jour, Son jour d'heur, j'arriverai. Il me guide, Il guide l'oiseau. » Les années de voyage de Wilhelm Meister ont la même signification initiatique »⁶. Nous avons tenu à reproduire ce passage en entier, malgré sa longueur, en raison des exemples intéressants qu'il renferme ; sans doute pourrait-on en trouver encore beaucoup d'autres plus ou moins connus, mais ceux-là sont particulièrement caractéristiques, encore qu'ils ne se rapportent peut-être pas tous au même cas parmi ceux que nous avons distingués plus haut, et qu'il ne faille pas confondre les « voyages d'études », même réellement initiatiques avec les missions spéciales des adeptes ou même de certains initiés d'un moindre degré.

Pour en revenir à l'expression de « nobles voyageurs », ce sur quoi nous voulons surtout attirer l'attention, c'est que l'épithète « nobles » semble indiquer qu'elle doit désigner, non pas toute initiation indistinctement, mais plus proprement une initiation de *Kshatriyas*, ou ce qu'on peut appeler l'« art royal » suivant le vocable conservé jusqu'à nos jours par la Maçonnerie. En d'autres termes, il s'agirait alors d'une initiation se rapportant, non à l'ordre métaphysique pur, mais à l'ordre cosmologique et aux applications qui s'y rattachent, ou à tout ce qui en Occident, a été compris sous l'appellation générale d'« hermétisme »⁷. S'il en est ainsi, M. Clavelle a eu parfaitement raison de dire que, tandis que saint Jean correspond au point de vue purement métaphysique de la Tradition, saint Jacques correspondrait plutôt au point de vue des « sciences traditionnelles » ; et, même sans évoquer le

⁶ *Les Arcanes*, pp. 81-82.

⁷ Sur la distinction des deux initiations sacerdotale et royale, nous renverrons à notre dernier livre, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

rapprochement, cependant fort plausible, avec le « maître Jacques » du compagnonnage, bien des indices concordants tendraient à prouver que cette correspondance est effectivement justifiée. C'est bien à ce domaine, que l'on peut qualifier d'« intermédiaire », que se réfère en effet tout ce qui s'est propagé par la voie des pèlerinages, aussi bien que les traditions du Compagnonnage ou celles des Bohémiens. La connaissance des « petits mystères » qui est celle des lois du « devenir » s'acquiert en parcourant la « roue des choses » mais la connaissance des « grands mystères » étant celle des principes immuables, exige la contemplation immobile dans la « grande solitude » au point fixe qui est le centre de la roue, le pôle invariable autour duquel s'accomplissent, sans qu'il y participe, les révolutions de l'Univers manifesté.

XXVIII

Maçons et charpentiers

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1946.

Il y a toujours eu, parmi les initiations de métier, une sorte de querelle de préséance entre les maçons et tailleurs de pierre et les charpentiers ; et, si l'on envisage les choses, non pas sous le rapport de l'importance actuelle de ces deux professions dans la construction des édifices, mais sous celui de leur ancienneté respective, il est bien certain que les charpentiers peuvent effectivement revendiquer le premier rang. En effet, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, les constructions, d'une façon très générale, furent en bois avant d'être en pierre, et c'est ce qui explique que, dans l'Inde notamment, on ne retrouve aucune trace de celles qui remontent au-delà d'une certaine époque. De tels édifices étaient évidemment moins durables que ceux qui sont construits en pierre ; aussi l'emploi du bois correspond-il, chez les peuples sédentaires, à un état de moindre fixité que celui de la pierre, ou, si l'on veut, à un moindre degré de « solidification », ce qui est bien en accord avec le fait qu'il se rapporte à une étape antérieure dans le cours du processus cyclique¹.

Cette remarque, si simple qu'elle puisse paraître en elle-même, est fort loin d'être sans importance pour la compréhension de certaines particularités du symbolisme traditionnel : c'est ainsi que, dans les plus anciens textes de l'Inde, toutes les comparaisons se référant au symbolisme constructif sont toujours empruntées au charpentier, à ses outils et à son travail ; et *Vishwakarma*, le « Grand Architecte » lui-même, est désigné aussi par le nom de *Twashtri*, qui est littéralement le « Charpentier ». Il va de soi que le rôle de l'architecte (*Sthapati*, qui d'ailleurs est primitivement le maître charpentier) n'est en rien modifié par là, puisque, sauf l'adaptation exigée par la nature des matériaux employés, c'est toujours du même « archétype » ou du même « modèle cosmique » qu'il doit s'inspirer, et cela qu'il s'agisse de la construction d'un temple ou d'une maison, de celle d'un char ou d'un navire (et, dans ces derniers cas, le métier de charpentier n'a jamais rien perdu de son importance première, du moins jusqu'à l'emploi tout moderne des métaux qui

¹ Voir les considérations que nous avons exposées à ce sujet dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, notamment ch. XXI et XXII. — Naturellement, le changement dont il s'agit ne peut pas être regardé comme s'étant produit simultanément chez tous les peuples, mais il y a toujours là des étapes correspondantes dans le cours de l'existence de ceux-ci.

représentent le dernier degré de la « solidification »)². Évidemment aussi, que certaines parties de l'édifice soient réalisées en bois ou en pierre, cela ne change rien, sinon à leur forme extérieure, du moins à leur signification symbolique ; peu importe à cet égard, par exemple, que l'« œil » du dôme, c'est-à-dire son ouverture centrale, soit recouvert par une pièce de bois ou par une pierre travaillée d'une certaine façon, l'une et l'autre constituant également et dans un sens identique le « couronnement » de l'édifice, suivant ce que nous avons exposé dans de précédentes études ; et à plus forte raison en est-il de même pour les pièces de la charpente qui sont demeurées telles après que la pierre a été substituée au bois pour la plus grande partie de la construction, comme les poutres qui, partant de cet œil du dôme, représentent les rayons solaires avec toutes leurs correspondances symboliques³. On peut donc dire que le métier du charpentier et celui du maçon, parce qu'il procède en définitive d'un même principe, fournissent deux langages pareillement appropriés à l'expression des mêmes vérités d'ordre supérieur ; la différence n'est qu'une simple question d'adaptation secondaire, comme l'est toujours la traduction d'une langue dans une autre ; mais, bien entendu, quand on a affaire à un certain symbolisme déterminé, comme dans le cas des textes traditionnels de l'Inde auxquels nous faisons allusion plus haut, il faut, pour en comprendre entièrement le sens et la valeur, savoir d'une façon précise quel est, de ces deux langages, celui auquel il se rapporte proprement.

À ce propos, nous signalerons un point qui nous paraît avoir une importance toute particulière ; on sait que, en grec, le mot *hulê* signifie primitivement « bois », et qu'il est en même temps celui qui sert à désigner le principe substantiel ou la *materia prima* du Cosmos, et aussi par une application dérivée de celle-là, toute *materia secunda*, c'est-à-dire tout ce qui joue en un sens relatif, dans tel ou tel cas, un rôle analogue à celui du principe substantiel de toute manifestation⁴. Ce symbolisme, suivant lequel ce dont le monde est fait est assimilé au bois, est d'ailleurs très général dans les plus anciennes traditions, et, par ce que nous venons de dire, il est facile d'en comprendre la raison par rapport au symbolisme constructif : en effet, dès lors que c'est du « bois » que sont tirés les éléments de la construction cosmique, le « Grand Architecte » doit être regardé avant tout comme un « maître charpentier », comme il l'est effectivement en pareil cas, et comme il est naturel qu'il le soit là où les constructeurs humains, dont l'art, au point de vue traditionnel, est essentiellement une « imitation » de celui du « Grand Architecte », sont eux-mêmes des charpentiers⁵. Il

² Il est bien entendu que des métiers tels que ceux du charron et du menuisier doivent être regardés comme n'étant que des particularisations ou des « spécialisations » ultérieures de celui du charpentier, qui, dans son acception la plus générale, qui est en même temps la plus ancienne, comprend tout ce qui concerne le travail du bois.

³ Si même, plus tard encore, ces poutres sont remplacées dans certains cas par des « nervures » en pierre (et nous pensons surtout ici aux voûtes gothiques), cela encore ne change rien au symbolisme. — En anglais, le mot *beam* signifie à la fois « rayon » et « poutre », et, comme M. Coomaraswamy l'a fait remarquer en diverses occasions, ce double sens n'a assurément rien de fortuit ; il est malheureusement intraduisible en français, où cependant, par contre, on parle couramment des « rais » ou des « rayons » d'une roue, qui jouent par rapport au moyeu de celle-ci le même rôle que les poutres en question par rapport à l'« œil » du dôme.

⁴ Il est assez curieux que, en espagnol, le mot *madera*, dérivé directement de *materia*, soit encore employé pour désigner le bois, et même plus spécialement le bois de charpente.

⁵ Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter que, au 22^{ème} degré de la Maçonnerie écossaise, qui représente, suivant l'interprétation hermétique, « la préparation des matériaux nécessaires au Grand œuvre », ces matériaux sont

n'est pas sans importance non plus, en ce qui concerne plus spécialement la tradition chrétienne, de remarquer, comme l'a fait déjà M. Coomaraswamy, qu'on peut facilement comprendre par là que le Christ devait apparaître comme le « fils du charpentier » ; les faits historiques, comme nous l'avons dit bien souvent, ne sont en somme qu'un reflet de réalités d'un autre ordre, et c'est cela seul qui leur donne toute la valeur dont ils sont susceptibles ; aussi y a-t-il là un symbolisme beaucoup plus profond qu'on ne le pense d'ordinaire (si tant est que l'immense majorité des Chrétiens aient même encore, si vaguement que ce soit, l'idée qu'il puisse y avoir là un symbolisme quelconque). Que d'ailleurs ce ne soit là qu'une filiation apparente, cela même est encore exigé par la cohérence du symbolisme, puisqu'il s'agit en cela de quelque chose qui n'est en rapport qu'avec l'ordre extérieur de la manifestation, et non point avec l'ordre principiel ; c'est de la même façon exactement que, dans la tradition hindoue, *Agni*, en tant qu'il est l'*Avatâra* par excellence, a aussi *Twashtri* pour père adoptif lorsqu'il prend naissance dans le Cosmos ; et comment pourrait-il en être autrement quand ce Cosmos lui-même n'est pas autre chose, symboliquement, que l'œuvre même du « maître charpentier » ?

figurés, non par les pierres comme dans les grades qui constituent l'initiation proprement maçonnique, mais par le bois de construction ; on pourrait donc voir dans ce grade, quelle que puisse être en fait son origine historique, comme une sorte de « vestige » de l'initiation des charpentiers, d'autant plus que la hache, qui en est le symbole ou l'attribut principal, est essentiellement un outil de charpentier. – Il faut d'ailleurs remarquer que le symbolisme de la hache est ici tout différent de celui, beaucoup plus énigmatique, suivant lequel, dans la *Craft Masonry*, elle est associée à la « pierre cubique à pointe », et dont nous avons donné l'explication dans un précédent article (*Un hiéroglyphe du Pôle*, dans le n° de mai 1937). Il convient de rappeler aussi, d'autre part, la relation symbolique que la hache a, d'une façon générale, avec le *vajra* (cf. nos articles sur *Les pierres de foudre*, dans le n° de mai 1929, et sur *Les armes symboliques*, dans le n° d'octobre 1936).

XXIX

Heredom

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre 1947.

Ayant vu récemment des notes sur le mot *Heredom*¹ qui, tout en indiquant quelques-unes des explications qui en ont été proposées, n'apportent aucune conclusion quant à son origine réelle, il nous a paru qu'il pouvait n'être pas sans intérêt de réunir ici quelques remarques sur ce sujet. On sait que ce mot énigmatique (qui est parfois écrit aussi *Herodom*, et dont on trouve même diverses autres variantes qui, à vrai dire, semblent plus ou moins incorrectes) est employé comme désignation d'un haut grade maçonnique, et aussi, par extension, de l'ensemble du Rite dont ce grade constitue l'élément le plus caractéristique. À première vue, il peut sembler que *Heredom* ne soit pas autre chose qu'une forme légèrement altérée de *heirdom*, c'est-à-dire « héritage » ; dans l'« Ordre Royal d'Écosse », l'héritage dont il s'agit serait celui des Templiers qui, suivant la « légende », s'étant réfugiés en Écosse après la destruction de leur Ordre, y auraient été accueillis par le roi Robert Bruce et auraient fondé la Mère-Loge de Kilwinning². Cependant, cette étymologie est fort loin de tout expliquer, et il est très possible que ce sens soit seulement venu s'adjoindre secondairement, par suite d'une similitude phonétique, à un mot dont la véritable origine était toute différente.

Nous en dirons autant de l'hypothèse suivant laquelle *Heredom* serait dérivé du grec *hieros domos*, « demeure sacrée » ; assurément, cela non plus n'est pas dépourvu de signification, et peut même se prêter à des considérations moins « extérieures » qu'une allusion d'ordre simplement historique. Cependant, une telle étymologie n'en est pas moins fort douteuse ; elle nous fait d'ailleurs penser à celle par laquelle on a parfois prétendu faire du nom de Jérusalem, à cause de sa forme grecque *Hierosolyma*, un composé hybride dans lequel entrerait aussi le mot *hieros*, alors qu'il s'agit en réalité d'un nom purement hébraïque, signifiant « demeure de la paix » ou, si l'on prend pour sa première partie une racine un peu différente (*yara* au lieu de *yarah*), « vision de la paix ». Cela nous rappelle aussi l'interprétation du symbole du grade de *Royal Arch*, qui est un triple *tau*, comme formé par la superposition des

¹ *The Speculative Mason*, n° d'octobre 1947.

² Il nous paraît tout à fait inutile de faire intervenir ici l'héritage des Stuarts comme le voulait Ragon ; même s'il est vrai que certains aient fait cette application, celle-ci ne pourrait être en tout cas que tardive et occasionnelle, et elle serait presque aussi détournée que celle par laquelle Hiram aurait été, dit-on aussi, considéré comme figurant Charles I^{er} d'Angleterre.

deux lettres T et H, qui seraient alors les initiales des mots *Templum Hierosolymae* ; et, précisément, le *hieros domos* dont il s'agit serait également, pour ceux qui ont envisagé cette hypothèse, le Temple de Jérusalem. Nous ne voulons certes pas dire que des rapprochements de ce genre, qu'ils soient basés sur la consonance des mots ou sur la forme des lettres et des symboles, soient forcément privés de tout sens et de toute raison d'être, et il en est même qui sont loin d'être sans intérêt et dont la valeur traditionnelle n'est pas contestable; mais il est évident qu'il faudrait avoir bien soin de ne jamais confondre ces sens secondaires, qui peuvent d'ailleurs être plus ou moins nombreux, avec le sens originel qui, lorsqu'il s'agit d'un mot, est le seul auquel peut s'appliquer proprement le nom d'étymologie.

Ce qui est peut-être le plus singulier, c'est qu'on a prétendu assez souvent faire de *Heredom* le nom d'une montagne d'Écosse ; or il est à peine besoin de dire que, en fait, il n'a jamais existé aucune montagne portant ce nom, ni en Écosse ni en aucun autre pays; mais l'idée de la montagne doit être ici associée à celle d'un « lieu saint », ce qui nous ramène d'une certaine façon au *hieros domos*. Cette montagne supposée n'a d'ailleurs pas dû être constamment située en Écosse, car une telle localisation ne serait guère conciliable, par exemple, avec l'affirmation qui se trouve dans les rituels de la Maçonnerie adonhiramite, et suivant laquelle la première Loge fut tenue dans « la vallée profonde où règnent la paix, les vertus (ou la vérité) et l'union, vallée qui était comprise entre les trois montagnes Moriah, Sinaï et *Heredon (sic)* ». Maintenant, si l'on se reporte aux anciens rituels de la Maçonnerie opérative, qui constituent assurément une « source » plus sûre et traditionnellement plus authentique³, on y constate ceci, qui rend cette dernière assertion encore plus étrange : les trois montagnes sacrées y étaient le Sinaï, le Moriah et le Thabor ; ces « hauts lieux » étaient représentés dans certains cas par les places occupées par les trois principaux officiers de la Loge, de sorte que l'emplacement même de celle-ci pouvait alors être assimilé en effet à une « vallée » située entre ces trois montagnes. Celles-ci correspondent assez manifestement à trois « révélations » successives : celle de Moïse, celle de David et de Salomon (on sait que le Moriah est la colline de Jérusalem sur laquelle fut édifié le Temple), et celle du Christ ; il y a donc dans leur association quelque chose qui est assez facilement compréhensible ; mais où, quand et comment a bien pu s'opérer la curieuse substitution de *Heredom* au Thabor (incompatible du reste avec l'identification de ce *hieros domos* au Temple de Jérusalem, puisqu'il est ici distingué expressément du mont Moriah) ? Nous ne nous chargeons pas de résoudre cette énigme, n'ayant d'ailleurs pas à notre disposition les éléments nécessaires, mais nous tenons du moins à la signaler à l'attention.

Pour en revenir maintenant à la question de l'origine du mot *Heredom*, il importe de remarquer que, dans l'« Ordre Royal d'Écosse », il est d'usage d'écrire certains mots par leurs seules consonnes, à la façon de l'hébreu et de l'arabe, de sorte que *Heredom*, ou ce qu'on a pris l'habitude de prononcer ainsi, est toujours écrit en

³ C'est dans les rituels adonhiramites qu'on rencontre, entre autres bizarreries, la *Shekinah* transformée en « le *Stekenna* », évidemment par une erreur due à l'ignorance de quelque copiste ou « arrangeur » de rituels manuscrits plus anciens ; cela montre suffisamment que de tels documents ne peuvent être utilisés sans quelques précautions.

réalité H.R.D.M. ; il va de soi que les voyelles peuvent alors être variables, ce qui rend d'ailleurs compte des différences orthographiques qui ne sont pas dues à de simples erreurs. Or H.R.D.M. peut parfaitement se lire *Harodim*, nom d'un des grades supérieurs de la Maçonnerie opérative ; ces grades de *Harodim* et de *Menatzchim*, qui étaient naturellement inconnus des fondateurs de la Maçonnerie « spéculative »⁴, rendaient apte à exercer les fonctions de surintendant des travaux⁵. Le nom de *Harodim* convenait donc fort bien à la désignation d'un haut grade, et ce qui nous paraît de beaucoup le plus vraisemblable, c'est que, pour cette raison, il aura été appliqué après coup à une des formes les plus anciennement connues, mais cependant évidemment récente par rapport à la Maçonnerie opérative, du grade maçonnique de Rose-Croix.

⁴ Ceux-ci possédaient seulement le grade de compagnon en qualité de Maçons « acceptés » ; quant à Anderson, il avait dû, selon toute vraisemblance, recevoir l'initiation spéciale des Chapelains dans une *Lodge of Jakin* (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXIX).

⁵ On pourrait peut-être en trouver comme un vestige, à cet égard, dans la désignation du grade d'« intendant des Bâtiments ». 8^{ème} degré du Rite Écossais Ancien et Accepté.

XXX

Le Compagnonnage et les Bohémiens

Publié dans le Voile d'Isis, octobre 1928.

Dans un article de M. G. Milcent, publié dans le journal *Le Compagnonnage* de mai 1926, et reproduit dans le *Voile d'Isis* de novembre 1927, nous avons noté cette phrase : « Ce qui m'a surpris et même rendu un peu sceptique, c'est quand le C. Bernet nous dit qu'il préside annuellement, aux Saintes-Maries-de-la-Mer, à l'élection du Roi des Bohémiens. » Il y a longtemps que nous avons fait la même remarque, mais nous n'avions pas voulu tout d'abord soulever la question ; maintenant qu'elle a été posée ainsi publiquement, nous n'avons plus aucune raison de ne pas en dire quelques mots, d'autant plus que cela pourrait contribuer à élucider certains points qui ne sont pas sans intérêt.

D'abord, ce n'est pas un Roi qu'élisent les Bohémiens, mais une Reine, et ensuite cette élection ne se renouvelle pas tous les ans ; ce qui a lieu annuellement, c'est seulement, avec ou sans élection, la réunion des Bohémiens dans la crypte de l'église des Saintes-Maries-de-la-Mer. D'autre part, il est fort possible que certains, sans appartenir à la race bohémienne, soient admis, en raison de leurs qualités ou de leurs fonctions, à assister à cette réunion et aux rites qui s'y accomplissent ; mais, quant à « y présider », c'est là une tout autre affaire, et le moins que nous en puissions dire est que cela est d'une extrême invraisemblance. Comme l'assertion en question s'est rencontrée, en premier lieu, dans une interview parue il y a assez longtemps déjà dans l'*Intransigeant*, nous voulons croire que ce qu'elle renferme d'inexact doit être mis tout simplement sur le compte du journaliste qui, comme il arrive bien souvent, aura forcé la note pour piquer la curiosité de son public, aussi ignorant que lui-même des questions dont il s'agit, et par conséquent incapable de s'apercevoir de ses erreurs. Aussi n'entendons-nous pas insister là dessus plus qu'il ne convient ; ce n'est pas là qu'est le véritable intérêt de l'affaire, mais bien dans la question beaucoup plus générale des rapports qui peuvent exister entre les Bohémiens et les organisations compagnonniques.

M. Milcent, dans son article, continue en disant « que les Bohémiens pratiquent le rite juif et qu'il pourrait y avoir des rapports avec les C. tailleurs de pierre Étrangers du Devoir de Liberté ». La première partie de cette phrase nous paraît contenir encore une inexactitude, ou tout au moins une équivoque : il est vrai que la

Reine des Bohémiens porte le nom ou plutôt le titre de *Sarah*, qui est aussi le nom donné à la sainte qu'ils reconnaissent pour leur patronne et dont le corps repose dans la crypte des Saintes-Maries : il est vrai aussi que ce titre, forme féminine de *Sar*, est hébraïque et signifie « princesse » ; mais cela est-il suffisant pour qu'on puisse, à ce propos, parler de « rite juif » ? Le Judaïsme appartient en propre à un peuple chez qui la religion est étroitement solidaire de la race ; or les Bohémiens, quelle que puisse être leur origine, n'ont certainement rien de commun avec la race juive ; mais n'y aurait-il pas, malgré cela, des rapports dus à certaines affinités d'un ordre plus mystérieux ?

Quand on parle des Bohémiens, il est indispensable de faire une distinction qu'on oublie trop souvent : il y a en réalité deux sortes de Bohémiens qui semblent tout à fait étrangères l'une à l'autre et se traitent même plutôt en ennemies ; elles n'ont pas les mêmes caractères ethniques, ne parlent pas la même langue et n'exercent pas les mêmes métiers. Il y a les Bohémiens orientaux ou *Zingaris*, qui sont surtout montreurs d'ours et chaudronniers ; et il y a les Bohémiens méridionaux ou *Gitans*, appelés « Caraques » dans le Languedoc et en Provence, et qui sont presque exclusivement marchands de chevaux ; ce sont ces derniers seuls qui s'assemblent aux Saintes-Maries. Le marquis de Baroncelli-Javon, dans une très curieuse étude sur Les Bohémiens des Saintes-Maries-de-la-Mer, indique de nombreux traits qui leur sont communs avec les Peaux-Rouges d'Amérique, et il n'hésite pas, en raison de ces rapprochements et aussi par l'interprétation de leurs propres traditions, à leur attribuer une origine atlantéenne ; si ce n'est là qu'une hypothèse, elle est en tout cas assez digne de remarque. Mais voici autre chose que nous n'avons vu signaler nulle part, et qui n'est pas moins extraordinaire : comme il y a deux sortes de Bohémiens, il y a aussi deux sortes de Juifs, *Ashkenazim* et *Sephardim*, pour lesquelles on pourrait faire des remarques analogues en ce qui concerne les différences de traits physiques, de langue, d'aptitudes, et qui, elles non plus, n'entretiennent pas toujours les rapports les plus cordiaux, chacune ayant volontiers la prétention de représenter seule le pur Judaïsme, soit sous le rapport de la race, soit sous celui de la tradition. Il y a même, au sujet de la langue, une similitude assez frappante : ni les Juifs ni les Bohémiens n'ont, à vrai dire, une langue complète qui leur appartienne en propre, du moins pour l'usage courant ; ils se servent des langues des régions où ils vivent, en y mêlant certains mots qui leur sont spéciaux, mots hébreux pour les Juifs, et, pour les Bohémiens, mots provenant aussi d'une langue ancestrale et qui en sont les derniers restes ; cette particularité peut d'ailleurs s'expliquer par les conditions d'existence des peuples qui sont forcés de vivre dispersés parmi des étrangers. Mais voici qui est plus difficilement explicable : il se trouve que les régions parcourues par les Bohémiens orientaux et par les Bohémiens méridionaux sont précisément les mêmes que celles qu'habitent respectivement les *Ashkenazim* et les *Sephardim* : ne serait-ce pas une attitude par trop « simpliste » que celle qui se bornerait à ne voir là qu'une pure coïncidence ?

Ces remarques conduisent à penser que, s'il n'y a pas de rapports ethniques entre les Bohémiens et les Juifs, il y en a peut-être d'autres, des rapports que, sans en préciser davantage la nature, nous pouvons qualifier de traditionnels. Or ceci nous

ramène directement au sujet de cette note, dont nous ne nous sommes écarté qu'en apparence : les organisations compagnonniques, pour lesquelles la question ethnique ne se pose évidemment pas, ne pourraient-elles pas, elles aussi, avoir des rapports du même ordre, soit avec les Juifs, soit avec les Bohémiens, soit même à la fois avec les uns et les autres ? Nous n'avons pas, pour le moment tout au moins, l'intention de chercher à expliquer l'origine et la raison de ces rapports ; nous nous contenterons d'appeler l'attention sur quelques points plus précis. Les Compagnons ne sont-ils pas divisés en plusieurs rites rivaux, et qui se sont souvent trouvés en hostilité plus ou moins ouverte ? Leurs voyages ne comportent-ils pas des itinéraires suivant les rites, et avec des points d'attache également différents ? N'ont-ils pas en quelque sorte une langue spéciale, dont le fond est assurément formé par la langue ordinaire, mais qui se distingue de celle-ci par l'introduction de termes particuliers, exactement comme dans le cas des Juifs et des Bohémiens ? Ne se sert-on pas du nom de « jargon » pour désigner la langue conventionnelle en usage dans certaines sociétés secrètes, et notamment dans le Compagnonnage, et les Juifs ne donnent-ils pas aussi parfois le même nom à la langue qu'ils parlent ? D'autre part, dans certaines campagnes, les Bohémiens ne sont-ils pas connus sous l'appellation de « passants » sous laquelle ils sont d'ailleurs confondus avec les colporteurs, et qui est, comme on sait, une désignation s'appliquant également aux Compagnons ? Enfin, la légende du « Juif errant » ne serait-elle pas, comme beaucoup d'autres, d'origine compagnonnique ?

Nous pourrions sans doute multiplier encore ces points d'interrogation, mais nous estimons que ceux-là suffisent, et que des recherches dirigées dans ce sens pourraient éclairer singulièrement certaines énigmes. Peut-être pourrions-nous, du reste, revenir nous-même sur la question s'il y a lieu et apporter encore certaines indications complémentaires ; mais les Compagnons d'aujourd'hui s'intéressent-ils vraiment à tout ce qui touche à leurs traditions ?

XXXI

À propos des « Rose-Croix lyonnais »

Publié dans le Voile d'Isis, janvier 1930.

Les études sur Martinès de Pasqually et ses disciples se multiplient en ce moment d'assez curieuse façon : après le livre de M. Le Forestier dont nous parlions ici le mois dernier, voici que M. Paul Vulliaud, à son tour, vient de faire paraître un volume intitulé *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII^e siècle*¹. Ce titre ne nous semble d'ailleurs pas très justifié, car, à vrai dire, si l'on met à part l'introduction, il n'est aucunement question de Rose-Croix dans cet ouvrage ; aurait-il été inspiré par la fameuse dénomination de « Réau-Croix », dont M. Vulliaud, du reste, ne s'est pas préoccupé de chercher l'explication ? C'est bien possible ; mais l'emploi de ce terme n'implique aucune filiation historique entre les Rose-Croix proprement dits et les Élus Coëns, et, en tout cas, il n'y a aucune raison d'englober sous le même vocable des organisations telles que la Stricte Observance et le Régime Écossais Rectifié, qui, ni dans leur esprit ni dans leur forme, n'avaient assurément aucun caractère rosicrucien. Nous irons même plus loin : dans les Rites maçonniques où il existe un « grade de Rose-Croix », celui-ci n'a emprunté au Rosicrucianisme qu'un symbole, et qualifier ses possesseurs de « Rose-Croix » sans plus d'explications, serait une assez fâcheuse équivoque ; il y a quelque chose du même genre dans le titre adopté par M. Vulliaud. Pour celui-ci, d'autres termes encore, comme celui d'« Illuminés » par exemple, ne semblent pas avoir non plus un sens bien précis ; ils apparaissent un peu au petit bonheur et se substituent indifféremment les uns aux autres, ce qui ne peut que créer des confusions dans l'esprit du lecteur, qui aura pourtant déjà bien assez de peine à s'y reconnaître dans la multitude des Rites et des Ordres existant à l'époque en question. Nous ne voulons cependant pas croire que M. Vulliaud lui-même ne s'y soit pas très bien reconnu, et nous préférons voir, dans cet emploi inexact du vocabulaire technique, une conséquence presque obligée de l'attitude « profane » qu'il se plaît à afficher, ce qui n'a pas été sans nous causer quelque surprise, car, jusqu'ici, nous n'avions rencontré des gens mettant une sorte de gloire à se dire « profanes » que dans les milieux universitaires et « officiels », pour lesquels,

¹ « Bibliothèque des Initiations modernes ». É. Nourry, éditeur.

croyons-nous, M. Vulliaud n'a pas beaucoup plus d'estime que nous n'en avons nous-même.

Cette attitude a encore une autre conséquence : c'est que M. Vulliaud a cru devoir adopter presque constamment un ton ironique qui est assez gênant, et qui risque de donner l'impression d'une partialité dont un historien devrait se garder soigneusement. Déjà, le *Joseph de Maistre Franc-Maçon* du même auteur donnait un peu trop la même impression ; serait-il donc si difficile à un non-Maçon (nous ne disons pas un « profane ») d'aborder les questions de cet ordre sans employer un langage de polémique qu'il conviendrait de laisser aux publications spécifiquement antimaçonniques ? À notre connaissance, il n'y a que M. Le Forestier qui fasse exception ; et nous regrettons de ne pas trouver une autre exception en M. Vulliaud, que ses études habituelles auraient dû pourtant disposer à plus de sérénité.

Tout cela, bien entendu, n'enlève rien à la valeur ni à l'intérêt des nombreux documents publiés par M. Vulliaud, quoique d'ailleurs quelques-uns de ceux-ci ne soient pas aussi complètement inédits qu'il a pu le croire² ; et nous ne pouvons nous empêcher de nous étonner qu'il ait consacré un chapitre aux « Sommeils » sans même mentionner qu'il a déjà paru sur ce sujet, et précisément sous ce titre, un ouvrage de M. Émile Dermenghem. Par contre, nous croyons que les extraits des « cahiers initiatiques » transcrits par Louis-Claude de Saint-Martin sont vraiment inédits ; le caractère étrange de ces cahiers soulève d'ailleurs bien des questions qui n'ont jamais été éclaircies. Nous avons eu jadis l'occasion de voir quelques-uns de ces documents ; les griffonnages bizarres et inintelligibles dont ils sont remplis nous ont donné très nettement l'impression que l'« agent inconnu » qui en fut l'auteur n'était rien d'autre qu'un somnambule (nous ne disons pas un « médium », ce qui serait un grave anachronisme) ; ils représenteraient donc tout simplement le résultat d'expériences du même genre que les « Sommeils » ce qui diminue beaucoup leur portée « initiatique ». En tout cas, ce qu'il y a de certain, c'est que cela n'a absolument rien à voir avec les Élus Coëns, qui d'ailleurs, à ce moment, avaient déjà cessé d'exister en tant qu'organisation ; et nous ajouterons qu'il n'y a là rien non plus qui se rapporte directement au Régime Écossais Rectifié, malgré qu'il y soit fréquemment question de la « Loge de la Bienfaisance ». La vérité, pour nous, est que Willermoz et d'autres membres de cette Loge, qui s'intéressaient au magnétisme, avaient dû former entre eux une sorte de « groupe d'études », comme on dirait aujourd'hui, auquel ils avaient donné le titre quelque peu ambitieux de « Société des Initiés » : ce titre, qui figure dans les documents, ne saurait s'expliquer autrement, et il montre très clairement, par l'emploi même du mot « société », que le groupement en question, bien que composé de Maçons, n'avait en lui-même aucun caractère maçonnique. Actuellement encore, il arrive fréquemment que des Maçons constituent, pour un but quelconque, ce qu'on appelle un « groupe fraternel », dont les réunions sont dépourvues de toute forme rituelle ; la « Société des Initiés » ne dut

² Ainsi les cinq « Instructions » dans le chapitre IX ont déjà été publiées en 1914 dans la *France Antimaçonnique* ; rendons à chacun ce qui lui appartient.

pas être autre chose que cela ; elle est du moins la seule solution plausible que nous puissions voir à cette question assez obscure.

Nous pensons que les documents qui se rapportent aux Élus Coëns ont une autre importance au point de vue initiatique, malgré les lacunes qui ont toujours existé à cet égard dans l'enseignement de Martinès et que nous signalions dans notre dernier article. M. Vulliaud a tout à fait raison d'insister sur l'erreur de ceux qui ont voulu faire de Martinès un kabbaliste ; ce qu'il y a chez lui d'inspiration incontestablement judaïque n'implique en effet aucune connaissance de ce qui doit être proprement désigné par le terme de Kabbale, qu'on emploie trop souvent à tort et à travers. Mais, d'autre part, la mauvaise orthographe et le style défectueux de Martinès, que M. Vulliaud souligne un peu trop complaisamment, ne prouvent rien contre la réalité de ses connaissances dans un certain ordre ; il ne faut pas confondre l'instruction profane et le savoir initiatique ; un initié d'un ordre très élevé (ce que ne fut certainement pas Martinès) peut même être tout à fait illettré, et cela se voit assez souvent en Orient. Il semble d'ailleurs que M. Vulliaud se soit complu à présenter sous son plus mauvais jour le personnage énigmatique et complexe de Martinès ; M. Le Forestier s'est montré assurément beaucoup plus impartial ; et, après tout cela, il reste encore bien des points à élucider.

Ces obscurités persistantes prouvent la difficulté de ces études sur des choses qui semblent parfois avoir été embrouillées à plaisir ; aussi faut-il savoir gré à M. Vulliaud d'y avoir apporté sa contribution, et, bien qu'il s'abstienne de formuler aucune conclusion, son travail fournit tout au moins une documentation nouvelle en grande partie et, dans son ensemble, fort intéressante³. Aussi, puisque ce travail doit avoir une suite, nous souhaitons que M. Vulliaud ne la fasse pas trop longtemps attendre à ses lecteurs, qui y trouveront certainement encore beaucoup de choses curieuses et dignes d'attention, et peut-être le point de départ de réflexions que l'auteur, se renfermant dans son rôle d'historien, ne veut pas exprimer lui-même.

³ Signalons en passant une erreur historique qui est vraiment trop grosse pour n'être pas l'effet d'une simple distraction : M. Vulliaud écrit qu'« Albéric Thomas, par opposition à Papus, fonda avec quelques autres le Rite de Misraïm » (note de la p. 42) ; or ce Rite fut fondé en Italie vers 1805 et introduit en France en 1814 par les frères Bédarride.

XXXII

L'énigme de Martinès de Pasqually

Publié dans les Études Traditionnelles, mai à juillet 1936.

L'histoire des organisations initiatiques est souvent fort difficile à éclaircir, et cela se comprend facilement par la nature même de ce dont il s'agit, car il y a là trop d'éléments qui échappent nécessairement aux moyens d'investigation dont disposent les historiens ordinaires. Il n'y a même pas besoin, pour s'en rendre compte, de remonter à des époques très reculées ; il suffit de considérer le XVIII^e siècle, où l'on voit, coexistant encore avec les manifestations de l'esprit moderne dans ce qu'il a de plus profane et de plus anti-traditionnel, ce qui semble bien être les derniers vestiges de divers courants initiatiques ayant existé jadis dans le monde occidental, et au cours duquel apparaissent des personnages qui ne sont pas moins énigmatiques que les organisations auxquelles ils se rattachaient ou qu'ils ont inspirées. Un de ces personnages est Martinès de Pasqually ; et, à propos des ouvrages publiés en ces dernières années sur lui et sur son Ordre des Élus Coëns par MM. R. Le Forestier et P. Vulliaud, nous avons eu déjà l'occasion de remarquer combien de points de sa biographie demeuraient obscurs en dépit de tous les documents mis au jour¹. M. Gérard van Rijnberk vient encore de faire paraître sur ce sujet un autre livre², qui contient également une documentation intéressante et en grande partie inédite ; mais devons-nous dire que, malgré cela, ce livre pose peut-être encore plus de questions qu'il n'en résout³ ?

L'auteur fait d'abord remarquer l'incertitude qui règne sur le nom même de Martinès, et il énumère les multiples variantes qu'on trouve dans les écrits où il en est question ; il est vrai qu'il ne faut pas attacher à ces différences une importance excessive, car, au XVIII^e siècle, on ne respectait guère l'orthographe des noms

¹ *Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coëns* (n° de décembre 1929) ; *À propos des « Rose-Croix lyonnais »* (n° de janvier 1930).

² *Un thaumaturge au XVIII^e siècle : Martinès de Pasqually, sa vie, son œuvre, son Ordre* (Felix Alcan, Paris).

³ Signalons incidemment une petite erreur : M. van Rijnberk, en parlant de ses prédécesseurs, attribue à M. René Philippon les notices historiques signées « Un Chevalier de la Rose Croissante » et servant de préfaces aux éditions du *Traité de la Réintégration des Êtres* de Martinès de Pasqually et des *Enseignements secrets de Martinès de Pasqually* de Branz von Baader publiées dans la « Bibliothèque Rosicrucienne ». Étonné de cette affirmation, nous avons posé la question à M. Philippon lui-même ; celui-ci nous a répondu qu'il a seulement traduit l'opuscule de von Baader, et que, comme nous le pensions, les deux notices en question sont en réalité d'Albéric Thomas.

propres ; mais il ajoute : « Quant à l'homme lui-même qui, mieux que tout autre, aurait dû connaître l'orthographe exacte de son propre nom ou de son pseudonyme de chef d'initiation, il a toujours signé : Don Martinès de Pasqually (une seule fois : de Pascally de La Tour). Dans l'unique acte authentique que l'on connaît, l'acte de baptême de son fils, son nom est ainsi formulé : Jaques Delivon Joacin Latour de La Case, don Martinets de Pasqually. » Il est inexact que l'acte en question, qui a été publié par Papus⁴, soit « l'unique acte authentique que l'on connaît », car deux autres, qui ont sans doute échappé à l'attention de M. von Rijnberk, ont été publiés ici même⁵ : l'acte de mariage de Martinès, et le « certificat de catholicité » qui lui fut délivré lors de son départ pour Saint-Domingue. Le premier porte : « Jaque Delyoron Joachin Latour De la Case Martinès Depasqually, fils légitime de feu M. Delatour de la Case et de dame Suzanne Dumas de Rainau »⁶ ; et le second porte simplement : « Jacques Pasqually de Latour » ; quant à la signature de Martinès lui-même, elle est, sur le premier, « Don Martinès Depasqually » et, sur le second, « Depasqually de la Tour ». Le fait que son père, dans l'acte de Mariage, est nommé simplement « Delatour de la Case » (de même d'ailleurs que son fils dans l'acte de baptême, bien qu'une note marginale l'appelle « de Pasqually » sans doute parce que ce nom était plus connu), paraît venir à l'appui de ce qu'écrit ensuite M. van Rijnberk : « On serait tenté d'en déduire que son véritable nom était de La Case, ou de Las Cases, et que « Martinès de Pasqually » n'a été qu'un hiéronyme. »

Seulement, ce nom de La Case ou de Las Cases qui peut être une forme francisée du nom espagnol de Las Casas, soulève encore d'autres questions ; et, tout d'abord, il faut remarquer que le second successeur de Martinès comme « Grand Souverain » de l'Ordre des Élus Coëns (le premier ayant été Caignet de Lestère) s'appelait Sébastien de Las Casas ; y avait-il quelque parenté entre lui et Martinès ? La chose n'a rien d'impossible : il était de Saint-Domingue, et Martinès s'était rendu dans cette île pour y recueillir un héritage, ce qui peut faire supposer qu'une partie de sa famille s'y était établie⁷. Mais il y a encore autre chose de beaucoup plus étrange : L.-Cl. de Saint-Martin, dans son *Crocodile*, met en scène un « Juif espagnol » nommé Éléazar, auquel il prête visiblement beaucoup de traits de son ancien maître Martinès ; or voici en quels termes cet Éléazar explique les raisons pour lesquelles il avait été obligé de quitter l'Espagne et de se réfugier en France : « J'avois à Madrid un ami chrétien, appartenant à la famille de Las-Casas, à laquelle j'ai, quoiqu'indirectement, les plus grandes obligations. Après quelques prospérités dans le commerce, il fut soudainement ruiné de fond en comble par une banqueroute

⁴ *Martinès de Pasqually*, pp. 10-11.

⁵ *Le mariage de Martinès de Pasqually* (n° de janvier 1930).

⁶ On remarquera qu'il y a ici Delyoron, alors que l'acte de baptême porte Delivon (ou peut-être Delivron) ; ce nom étant intercalé entre deux prénoms, ne semble d'ailleurs pas être un nom de famille. D'autre part, il est à peine besoin de rappeler que la séparation des particules (qui ne constituent pas forcément un signe nobiliaire) était alors tout à fait facultative.

⁷ Il est vrai qu'il y avait aussi à Saint-Domingue des parents de sa femme, de sorte qu'il se pourrait que l'héritage fût venu de ce côté ; cependant, la lettre publiée par Papus (*Martinès de Pasqually*, p. 58), sans être parfaitement claire, est bien plutôt en faveur de l'autre hypothèse, car il n'apparaît pas que ses deux beaux-frères qui étaient à Saint-Domingue aient eu un intérêt quelconque dans la « donation » qui lui avait été faite.

frauduleuse. Je vole à l'instant chez lui, pour prendre part à sa peine, et lui offrir le peu de ressources dont ma médiocre fortune me permettoit de disposer ; mais ces ressources étant trop légères pour le mettre au pair de ses affaires, je cédai à l'amitié que je lui portois, et me laissai entraîner à ce mouvement, jusqu'à faire usage de quelques moyens particuliers, qui m'aidèrent à découvrir bientôt la fraude de ses expoliateurs, et même l'endroit caché où ils avoient déposé les richesses qu'ils lui avoient enlevées. Par ces mêmes moyens, je lui procurai la facilité de recouvrer tous ses trésors, et de les faire revenir chez lui, sans que même ceux qui les lui avoient ravis pussent soupçonner qui que ce fût de les en avoir dépouillés à leur tour. J'eus tort, sans doute, de faire usage de ces moyens pour un pareil objet, puisqu'ils ne doivent s'appliquer qu'à l'administration des choses qui ne tiennent point aux richesses de ce monde ; aussi, j'en fus puni. Mon ami, instruit dans une foi timide et ombrageuse, soupçonna du sortilège dans ce que je venais de faire pour lui ; et son zèle pieux l'emportant sur sa reconnaissance, comme mon zèle officieux l'avoit emporté sur mon devoir, il me dénonça à son église, à la fois comme sorcier et comme juif. Sur le champ, les inquisiteurs en sont instruits ; je suis condamné au feu, avant même d'être arrêté, mais au moment où l'on se met en devoir de me poursuivre, je suis averti par cette même voie particulière du sort qui me menace ; et sans délai, je me réfugie dans votre patrie »⁸.

Sans doute, il y a dans le *Crocodile* beaucoup de choses purement fantaisistes, où il serait bien difficile de voir des allusions précises à des événements et à des personnages réels, il n'en est pas moins fort invraisemblable que le nom de Las Casas se retrouve là par l'effet d'un simple hasard. C'est pourquoi nous avons cru intéressant de reproduire le passage entier, malgré sa longueur : quels rapports pouvait-il y avoir au juste entre le Juif Éléazar, qui ressemble tant à Martinès par les « pouvoirs » et la doctrine qui lui sont attribués, et la famille de Las Casas, et quelle pouvait être la nature des « grandes obligations » qu'il avait à celle-ci ? Pour le moment, nous ne faisons que formuler ces questions, sans prétendre y apporter une réponse quelconque ; nous verrons si la suite nous permet d'en envisager une plus ou moins plausible⁹.

Passons à d'autres points de la biographie de Martinès, qui ne réservent pas moins de surprises : M. van Rijnberk dit qu'« on ignore complètement l'année et le lieu de sa naissance » ; mais il fait remarquer que Willermoz écrit au baron de Turkheim que Martinès est mort « avancé en âge » ; et il ajoute : « Au moment où Willermoz écrivit cette phrase, il avait lui-même 91 ans ; comme les hommes ont la tendance générale d'évaluer l'âge des autres mortels selon une mesure qui s'accroît avec leurs propres années, on ne doit point douter que l'âge avancé attribué à Martinès par le nonagénaire Willermoz ne devait guère atteindre moins de 70 ans.

⁸ *Le Crocodile*, chant 23.

⁹ Encore un rapprochement bizarre : Saint-Martin représente Las Casas, l'ami du Juif Éléazar, comme ayant été spolié de ses trésors ; Martinès, dans la lettre que nous avons déjà mentionnée, dit : « On m'a fait dans ce pays-là (c'est-à-dire à Saint-Domingue) une donation d'un grand bien que je vais retirer des mains d'un homme qui le retient injustement » ; et il se trouve que cette lettre a été écrite, sous la dictée de Martinès, par Saint-Martin lui-même.

Comme Martinès est mort en 1774, il doit être né tout au plus dans les dix premières années du XVIII^e siècle. » Aussi penche-t-il pour l'hypothèse de Gustave Bord, qui fait naître Martinès vers 1710 ou 1715 ; mais, même en prenant la première date, cela le ferait mourir à 64 ans, ce qui, à vrai dire, n'est pas encore un âge « avancé » surtout par rapport à celui de Willermoz... Et puis, malheureusement, un des documents dont M. van Rijnberk ne paraît pas avoir eu connaissance donne à cette hypothèse un démenti formel : le « certificat de catholicité » a été délivré en 1772 à « Mr Jacques Pasqually de Latour, écuyer, né à Grenoble, âgé de 45 ans » ; il faudrait conclure de là qu'il est né vers 1727 ; et, s'il est mort à Saint-Domingue deux ans plus tard, en 1774, il n'atteignit que l'âge bien peu « avancé » de 47 ans !

Ce même document confirme en outre que, comme beaucoup l'avaient déjà dit, mais contrairement à l'avis de M. van Rijnberk qui se refuse à l'admettre, Martinès est né à Grenoble. Cela ne s'oppose d'ailleurs pas, évidemment, à ce qu'il ait été d'origine espagnole, puisque, parmi toutes celles qu'on a voulu lui assigner, c'est en faveur de celle-là qu'il semble y avoir le plus d'indices, y compris, bien entendu, le nom même de Las Casas ; mais il faudrait alors admettre que son père était déjà établi en France avant sa naissance, et que peut-être même c'est en France qu'il s'était marié. Ceci trouve d'ailleurs une confirmation dans l'acte de mariage de Martinès, car le nom de sa mère, tel qu'il y est indiqué, « dame Suzanne Dumas de Rainau », ne peut, guère, à ce qu'il nous semble, être autre chose qu'un nom français, tandis que celui de « Delatour de la Case » peut être simplement francisé. Au fond, la seule raison vraiment sérieuse qu'on puisse avoir de douter que Martinès soit né en France (car on ne peut guère prendre en considération les assertions contradictoires des uns et des autres, qui ne représentent toutes que de simples suppositions), ce sont les particularités de langage qu'on relève dans ses écrits ; mais, en somme, ce fait peut très bien s'expliquer en partie par l'éducation reçue d'un père espagnol, et en partie aussi par les séjours qu'il fit probablement en divers pays ; nous reviendrons plus tard sur ce dernier point.

Par une coïncidence assez curieuse, et qui ne contribue guère à simplifier les choses, il paraît établi qu'il y avait à Grenoble, à la même époque, une famille dont le nom était réellement Pascalis ; mais Martinès, à en juger par les noms portés sur les actes qui le concernent, doit lui avoir été complètement étranger. Peut-être est-ce à cette famille qu'appartenait l'ouvrier carrossier Martin Pascalis, qu'on a appelé aussi Martin Pascal ou même Pascal Martin (car, là-dessus non plus, on n'est pas très bien fixé), si toutefois celui-ci est bien véritablement un personnage distinct, et si ce n'est pas tout simplement Martinès lui-même qui, à un certain moment, dut exercer ce métier pour vivre, car apparemment, sa situation de fortune ne fut jamais très brillante ; c'est là encore une chose qui semble n'avoir jamais été éclaircie d'une façon bien satisfaisante.

D'autre part, beaucoup ont pensé que Martinès était Juif ; il ne l'était certainement pas de religion, puisqu'il est surabondamment prouvé qu'il était catholique ; mais il est vrai que, comme le dit M. van Rijnberk, « cela ne préjuge en rien de la question de race ». Il y a bien en effet, dans la vie de Martinès, quelques indices qui pourraient tendre à faire supposer qu'il était d'origine juive, mais qui

n'ont pourtant rien de décisif, et qui peuvent tout aussi bien s'expliquer par des affinités d'un tout autre genre qu'une communauté de race. Franz von Baader dit que Martinès fut « à la fois juif et chrétien » ; cela ne rappelle-t-il pas les rapports du Juif Éléazar avec la famille chrétienne de Las Casas ? Mais le fait même de présenter Éléazar comme un « Juif espagnol » peut très bien être une allusion, non pas à l'origine personnelle de Martinès, mais à l'origine de sa doctrine, dans laquelle, en effet, les éléments judaïques prédominent incontestablement.

Quoiqu'il en soit, il reste toujours, dans la biographie de Martinès, un certain nombre d'incohérences et de contradictions, parmi lesquelles la plus frappante est sans doute celle qui se rapporte à son âge ; mais peut-être M. van Rijnberk indique-t-il la solution, sans s'en douter, en suggérant que « Martinès de Pasqually » était un « hiéronyme » c'est-à-dire un nom initiatique. En effet, pourquoi ce même « hiéronyme » n'aurait-il pas servi, comme cela s'est produit dans d'autres cas similaires, à plusieurs individualités différentes ? Et qui sait même si les « grandes obligations » que le personnage que Saint-Martin appelle le Juif Éléazar avait à la famille de Las Casas n'étaient pas dues à ce que celle-ci avait fourni, d'une façon ou d'une autre, une sorte de « couverture » à son activité initiatique ? Il serait sans doute imprudent de vouloir préciser davantage ; nous verrons cependant si ce qu'on peut savoir de l'origine des connaissances de Martinès ne serait pas susceptible d'apporter encore quelques nouveaux éclaircissements.

Dans la même lettre, datée de juillet 1821, où Willermoz affirme que Martinès est mort « avancé en âge », il y a un autre passage digne de remarque, d'après lequel l'initiation aurait été transmise à Martinès par son père lui-même : « Dans son Ministère, il avait succédé à son père, homme savant, distinct et plus prudent que son fils, ayant peu de fortune et résidant en Espagne. Il avait placé son fils Martinès encore jeune dans les gardes wallonnes, où il eut une querelle qui provoqua un duel dans lequel il tua son adversaire ; il fallait s'enfuir promptement, et le père se hâta de le consacrer son successeur avant son départ. Après une longue absence, le père, sentant approcher sa fin, fit promptement revenir le fils et lui remit les dernières ordinations ». À vrai dire, cette histoire des gardes wallonnes, dont il a été impossible de trouver aucune confirmation par ailleurs, nous paraît assez suspecte, surtout si elle devait, comme le dit M. van Rijnberk, « impliquer que Martinès était né en Espagne », ce qui n'est cependant pas absolument évident ; il ne s'agit d'ailleurs pas là d'un point sur lequel Willermoz ait pu apporter un témoignage direct, car il déclare ensuite qu'il « n'a connu le fils qu'en 1767 à Paris, longtemps après la mort du père »¹⁰. Quoi qu'il en soit de cette question secondaire, il reste l'assertion que

¹⁰ Cette année 1767 est celle même du mariage de Martinès ; il est donc très probable que les deux frères domiciliés à Saint-Domingue, pour lesquels il serait venu alors à Paris solliciter la croix de Saint-Louis, ne sont autres en réalité que les deux beaux-frères « puissamment riches » dont il est question, comme nous l'avons déjà dit, dans la lettre des 17 et 30 avril 1772 citée par Papus (*Martinès de Pasqually* p. 58). Cela est d'ailleurs encore confirmé par le fait que, dans une autre lettre du 1^{er} novembre 1772, on trouve cette phrase : « Je vous fais part que j'ai enfin obtenu la croix de Saint-Louis de mon beau-frère » (*ibid.*, p. 55) ; il ne l'avait donc pas, tout au moins pour l'un d'eux, obtenue immédiatement en 1767, contrairement à ce qu'écrit Willermoz, dont la mémoire a assurément bien pu le tromper sur ce

Martinès aurait reçu de son père non seulement l'initiation, mais même la transmission de certaines fonctions initiatiques, car le mot « ministère » ne peut guère s'interpréter autrement ; et, à ce propos, M. Van Rijnberk signale une lettre écrite en 1779 par le Maçon Falcke, et dans laquelle on lit ceci : « Martinez Pascalis, un Espagnol, prétend posséder les connaissances secrètes comme un héritage de sa famille, qui habite l'Espagne et les posséderait ainsi depuis trois cents ans ; elle les aurait acquises de l'Inquisition, auprès de laquelle ses ancêtres auraient servi. » Il y a ici une forte invraisemblance, car on ne voit vraiment pas quel dépôt initiatique l'Inquisition aurait jamais pu posséder et communiquer ; mais rappelons que, dans le passage du *Crocodile* que nous avons reproduit, c'est Las Casas qui dénonce à l'Inquisition son ami le Juif Éléazar, précisément à cause des connaissances secrètes de celui-ci ; ne dirait-on pas qu'il y a là encore quelque chose qui a été brouillé à dessein¹¹ ?

Maintenant, on pourrait assurément se demander ceci : quand Martinès, ou le personnage que Willermoz connut sous ce nom à partir de 1767, parle de son père, faut-il l'entendre littéralement, ou bien ne s'agit-il pas plutôt uniquement de son « père spirituel », quel qu'ait pu être celui-ci ? On peut fort bien, en effet, parler de « filiation » initiatique, et il est évident qu'elle ne coïncide pas forcément avec la filiation au sens ordinaire de ce mot ; on pourrait même peut-être évoquer, encore ici, la dualité de Las Casas et du Juif Éléazar... Il faut dire cependant qu'une transmission initiatique héréditaire, impliquant même en outre l'exercice d'une certaine fonction, ne représenterait pas un cas tout à fait exceptionnel ; mais, en l'absence de données suffisantes, il est bien difficile de décider si ce cas fut effectivement celui de Martinès. Tout au plus pourrait-on trouver un indice, en faveur de l'affirmative, dans certaines particularités concernant la succession de Martinès : celui-ci donna à son fils aîné, aussitôt après le baptême, la première consécration dans la hiérarchie des Élus Coëns, ce qui peut faire penser qu'il le destinait à devenir son successeur. Ce fils disparut à l'époque de la Révolution, et Willermoz dit n'avoir pas pu savoir ce qu'il était devenu ; quant au second, chose encore plus singulière, on connaît la date de sa naissance, mais il n'en fut plus jamais fait mention par la suite. En tout cas, quand Martinès mourut en 1774, le fils aîné était certainement vivant ; ce n'est cependant pas lui qui lui succéda comme « Grand Souverain » mais Cagnet de Lestère, puis, quand celui-ci mourut à son tour en 1778, Sébastien de Las Casas ; que devient, dans ces conditions, l'idée d'une transmission héréditaire ? Le fait que le fils était trop jeune pour pouvoir remplir ces fonctions (il n'avait que six ans) ne saurait d'ailleurs être invoqué, car Martinès aurait fort bien pu lui désigner un substitut jusqu'à sa majorité, et on ne voit pas qu'il en ait jamais été question. Pourtant, ce qui est encore curieux, il semble bien d'autre part qu'il y ait eu quelque parenté entre Martinès et ses deux successeurs : en effet, il parle dans une lettre de « son cousin Cagnet » qui, en tenant compte des variations orthographiques habituelles à l'époque,

point ; il est étonnant que M. van Rijnberk n'ait pas songé à faire ces rapprochements, qui nous paraissent élucider suffisamment cette question, du reste tout fait accessoire.

¹¹ Remarquons encore une bizarrerie, dont nous ne prétendons d'ailleurs tirer aucune conséquence : Falcke parle au présent de Martinès, qui pourtant devait alors être mort depuis cinq ans déjà.

doit être le même que Caignet de Lestère¹² ; et, quant à Sébastien de Las Casas, nous avons déjà indiqué qu'une telle parenté était suggérée par son nom même : mais, de toute façon, cette transmission à des parents plus ou moins éloignés, alors qu'il existait un héritier direct, ne peut guère être assimilée à la « succession dynastique » dont parle M. van Rijnberk, et à laquelle il attribue même « une certaine importance ésotérique » que nous ne nous expliquons pas très bien.

Que Martinès ait été initié par son père ou par quelqu'un d'autre, ce n'est pas là qu'est la question essentielle, car cela ne jette pas beaucoup de lumière sur ce qui seul importe vraiment au fond : de quelle tradition relevait cette initiation ? Ce qui pourrait peut-être fournir là-dessus quelques indications plus nettes, ce sont les voyages que fit probablement Martinès avant le début de son activité initiatique en France ; malheureusement, sur ce point encore, on n'a que des renseignements tout à fait vagues et douteux, et l'assertion même d'après laquelle il serait allé en Orient ne signifie rien de bien défini, d'autant plus que bien souvent, en pareil cas, il ne s'agit que de voyages légendaires ou plutôt symboliques. À ce sujet, M. van Rijnberk estime pouvoir faire état d'un passage du *Traité de la Réintégration des Êtres* où Martinès semble dire qu'il est allé en Chine, alors qu'il n'y a rien de tel pour des pays beaucoup moins lointains ; mais ce voyage, s'il a eu lieu réellement, est peut-être le moins intéressant de tous au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, car il est clair que, ni dans les enseignements de Martinès ni dans ses « opérations » rituelles, il n'y a rien qui présente le moindre rapport direct avec la tradition extrême-orientale. Il y a cependant, dans une lettre de Martinès, cette phrase assez remarquable : « Mon état et ma qualité d'homme véritable m'a toujours tenu dans la position où je suis »¹³ ; il semble qu'on n'ait jamais relevé cette expression d'« homme véritable », qui est spécifiquement taoïste, mais qui est sans doute la seule de ce genre qu'on puisse trouver chez Martinès¹⁴.

Quoi qu'il en soit, si Martinès était né vers 1727, ses voyages ne purent pas durer de bien longues années, même s'il n'y a pas lieu d'en retrancher le temps de son passage supposé aux gardes wallonnes, car son activité initiatique connue commence en 1754, et, à cette date, il n'aurait eu encore que 27 ans¹⁵. On admet volontiers qu'il dut aller en Espagne, surtout si ses origines familiales l'y rattachaient, et peut-être aussi en Italie ; c'est très plausible en effet, et il a pu rapporter d'un séjour dans ces deux pays quelques-unes des singularités les plus frappantes de son langage : mais, à part l'explication de ce détail tout extérieur, cela n'avance pas à grand-chose, car, à cette époque, que pouvait-il bien subsister dans ces pays au point de vue initiatique ? Il faut certainement chercher ailleurs, et, à notre avis, l'indication

¹² « Je vous instruis encore que j'ai livré les patentes constitutives à mon cousin Cagnet » (lettre du 1^{er} novembre 1771, citée par Papus, *Martinès de Pasqually*, p. 56).

¹³ Extrait publié par Papus, *Martinès de Pasqually*, p. 124.

¹⁴ Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que, quand Martinès parle de la Chine, cela doive toujours être pris à la lettre, car, ainsi que l'a signalé M. Le Forestier, il emploie le mot « Chinois » comme une sorte d'anagramme de « Noachites »

¹⁵ Ceci bien entendu, sous la réserve que les voyages en question au lieu d'être attribués entièrement à ce seul personnage, devraient peut-être l'être en partie à son initiateur.

la plus exacte est celle que donne ce passage d'une note du prince Christian de Hesse-Darmstadt : « Pasquali prétendait que ses connaissances venaient de l'Orient, mais il est à présumer qu'il les avait reçues de l'Afrique », par quoi il faut entendre, selon toute probabilité, les Juifs séphardites établis dans l'Afrique du Nord depuis leur expulsion d'Espagne¹⁶. Ceci peut en effet expliquer beaucoup de choses : d'abord, la prédominance des éléments judaïques dans la doctrine de Martinès ; ensuite, les relations qu'il paraît avoir eues avec les Juifs également séphardites de Bordeaux, aussi bien, comme nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, que la présentation d'Éléazar comme un « Juif espagnol » par Saint-Martin ; enfin, la nécessité qu'il y avait, pour un travail initiatique à accomplir dans un milieu non juif, de « greffer » pour ainsi dire la doctrine reçue de cette source sur une forme initiatique répandue dans le monde occidental, et qui, au XVIII^e siècle, ne pouvait être que la Maçonnerie.

Le dernier point soulève encore d'autres questions sur lesquelles nous allons avoir à revenir ; mais, auparavant, nous devons faire remarquer que le fait même que Martinès ne mentionne jamais l'origine exacte de ses connaissances, ou qu'il la rapporte vaguement à l'« Orient », est parfaitement compréhensible : dès lors qu'il ne pouvait transmettre telle quelle l'initiation qu'il avait reçue lui-même, il n'avait pas à en indiquer la provenance, ce qui eût été tout au moins inutile ; il semble que, dans ses livres, il n'ait jamais fait expressément allusion qu'une seule fois à ses « prédécesseurs », et cela sans y ajouter la moindre précision, donc sans affirmer en somme rien de plus que l'existence d'une transmission initiatique quelconque¹⁷. Il est bien certain, en tout cas, que la forme de cette initiation n'était pas celle de l'Ordre des Élus Coëns, puisque celui-ci n'existait pas avant Martinès lui-même, et que nous le voyons l'élaborer peu à peu, de 1754 à 1774, sans que même il ait jamais pu arriver à finir de l'organiser complètement¹⁸.

Ici se place naturellement la réponse à une objection qui peut venir à la pensée de certains : si Martinès était « missionné » par quelque organisation initiatique, comment se fait-il que son Ordre n'ait pas été en quelque sorte tout « préformé » dès le début, avec ses rituels et ses grades, et que, en fait, il soit même toujours resté à l'état d'ébauche imparfaite, sans rien d'arrêté définitivement ? Sans doute, beaucoup des systèmes maçonniques de hauts grades qui virent le jour vers la même époque furent dans le même cas, et certains n'existèrent guère que « sur le papier » ; mais, s'ils représentaient simplement les conceptions particulières d'un individu ou d'un groupe, il n'y a rien d'étonnant à cela, tandis que, pour l'œuvre du représentant

¹⁶ Les trois cent ans dont parle Falck coïncideraient approximativement avec l'époque où les Juifs furent expulsés d'Espagne ; nous ne voulons cependant pas dire qu'il y ait lieu d'attacher une grande importance à ce rapprochement.

¹⁷ « Je n'ai jamais cherché à induire personne en erreur, ni tromper les personnes qui sont venues à moi de bonne foi pour prendre quelques connaissances que mes prédécesseurs m'ont transmis. » (cité par Papus, *Martinès de Pasqualy*, p. 122).

¹⁸ Quand Willermoz dit qu'« il avait succédé à son père dans son ministère », il ne faut donc pas traduire, ainsi que le fait trop hâtivement M. van Rijnberk, « comme Souverain Maître de l'Ordre », dont, à ce moment, il ne pouvait encore être aucunement question.

autorisé d'une organisation initiatique réelle, les choses, semble-t-il, auraient dû se passer tout autrement. C'est là n'envisager la question que d'une façon assez superficielle ; en réalité, il faut considérer au contraire que la « mission » de Martinès comportait précisément le travail d'« adaptation » qui devait aboutir à la formation de l'Ordre des Élus Coëns, travail que ses « prédécesseurs » n'avaient pas eu à faire parce que, pour une raison ou pour une autre, le moment n'était pas encore venu, et que peut-être même ils n'auraient pas pu faire, nous dirons tout à l'heure pourquoi. Ce travail, Martinès ne put le mener entièrement à bonne fin, mais cela ne prouve rien contre ce qui se trouvait au point de départ ; à la vérité, deux causes paraissent avoir concouru à cet échec partiel : il se peut, d'une part, qu'une série de circonstances défavorables ait fait continuellement obstacle à ce que se proposait Martinès ; et il se peut aussi, d'autre part, que lui-même ait été inférieur à sa tâche, malgré les « pouvoirs » d'ordre psychique qu'il possédait manifestement et qui devaient la lui faciliter, soit qu'il les ait eus d'une façon toute naturelle et spontanée, ainsi que cela se rencontre parfois, soit que, plus probablement, il ait été « préparé » spécialement à cet effet. Willermoz reconnaît lui-même que « ses inconséquences verbales et ses imprudences lui ont suscité des reproches et beaucoup de désagréments »¹⁹ ; il semble que ces imprudences aient consisté surtout à faire des promesses qu'il ne pouvait pas tenir, ou du moins pas immédiatement, et aussi à admettre parfois trop facilement des individus qui n'étaient pas suffisamment « qualifiés ». Sans doute, comme bien d'autres, dut-il, après avoir reçu la « préparation » voulue, travailler par lui-même à ses risques et périls ; du moins, il ne paraît pas avoir jamais commis de fautes telles qu'elles aient pu lui faire retirer sa « mission », puisqu'il poursuivit activement son œuvre jusqu'au dernier moment et en assura la transmission avant de mourir.

Nous sommes d'ailleurs bien loin de penser que l'initiation qu'avait reçu Martinès ait été au delà d'un certain degré encore assez limité, et ne dépassant pas en tout cas le domaine des « petits mystères », ni que ses connaissances, quoique très réelles, aient eu vraiment le caractère « transcendant » que lui-même semble leur avoir attribué ; nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en une autre occasion²⁰ et nous avons signalé, comme traits caractéristiques à cet égard, l'allure de « magie cérémonielle » que revêtent les « opérations » rituelles, et l'importance attachée à des résultats d'ordre purement « phénoménique ». Ce n'est pas une raison, cependant, pour réduire ceux-ci, ni à plus forte raison les « pouvoirs » de Martinès, au rang de simples « phénomènes métapsychiques » tels qu'on les entend aujourd'hui ; M. van Rijnberk, qui semble être de cet avis, se fait évidemment, sur la portée de ces derniers, aussi bien que sur celle des théories psychologiques modernes, de bien grandes illusions, que, quant à nous, il nous est tout à fait impossible de partager.

D'autre part, il faut encore ajouter une remarque qui a une importance toute particulière : c'est que le fait même que l'Ordre des Élus Coëns était une forme nouvelle ne lui permettait pas de constituer, par lui seul et d'une façon indépendante,

¹⁹ Lettre déjà citée au baron de Türkheim (juillet 1821).

²⁰ *Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coëns*, n° de décembre 1929.

une initiation valable et régulière ; il ne pouvait, pour cette raison, recruter ses membres que parmi ceux qui appartenaient déjà à une organisation initiatique, à laquelle il venait ainsi se superposer comme un ensemble de grades supérieurs ; et, comme nous l'avons dit plus haut, cette organisation, lui fournissant la base indispensable qui autrement lui aurait manqué, devait être inévitablement la Maçonnerie. Par conséquent, une des conditions requises par la « préparation » de Martinès, en outre de l'enseignement reçu par ailleurs, devait être l'acquisition des grades maçonniques ; cette condition faisait vraisemblablement défaut à ses « prédécesseurs », et c'est pourquoi ceux-ci n'auraient pas pu faire ce qu'il fit. C'est en effet comme Maçon, et non autrement, que Martinès se présenta dès le début, et c'est « à l'intérieur » de Loges préexistantes que, comme tout fondateur d'un système de hauts grades, il entreprit, avec plus ou moins de succès suivant les cas, d'édifier les « Temples » où quelques membres de ces mêmes Loges, choisis comme les plus aptes, travailleraient suivant le rite des Élus Coëns. Sur ce point tout au moins, il ne saurait y avoir aucune équivoque : si Martinès reçut une « mission », ce fut celle de fonder un rite ou « régime » maçonnique de hauts grades, dans lequel il introduirait, en les revêtant d'une forme appropriée, les enseignements qu'il avait puisés à une autre source initiatique.

Quand on examine l'activité initiatique de Martinès, il ne faut jamais perdre de vue ce que nous avons indiqué en dernier lieu, c'est-à-dire son double rattachement à la Maçonnerie et à une autre organisation beaucoup plus mystérieuse, le premier étant indispensable pour qu'il pût jouer le rôle qui lui était assigné par la seconde. Il y a d'ailleurs quelque chose d'énigmatique jusque dans son affiliation maçonnique, sur laquelle on ne peut rien préciser (ce qui, du reste, n'est pas absolument exceptionnel à cette époque, où il y avait une incroyable variété de rites et de « régimes »), mais qui, en tout cas, est antérieure à 1754, puisqu'il apparaît dès lors, non seulement comme Maçon ainsi que nous l'avons dit, mais comme déjà pourvu de hauts grades « écossais »²¹. C'est là ce qui lui permit d'entreprendre la constitution de ses « Temples » avec plus ou moins de succès suivant les cas, « à l'intérieur » des Loges de diverses villes du Midi de la France, jusqu'au moment où, en 1761, il s'établit finalement à Bordeaux ; nous n'avons pas à retracer ici toutes les vicissitudes connues, et nous rappellerons seulement que l'Ordre des Élus Coëns était alors bien loin d'avoir reçu sa forme définitive, puisque même, en fait, ni la liste des grades ni à plus forte raison leurs rituels n'arrivèrent jamais à être complètement fixés.

L'autre côté de la question est le plus important à notre point de vue ; et, à cet égard, il est essentiel de remarquer avant tout que Martinès lui-même n'eut jamais la prétention de se poser en chef suprême d'une hiérarchie initiatique. Son titre de « Grand Souverain » ne constitue pas ici une objection valable, car le mot

²¹ Nous devons cependant, à ce sujet, formuler un doute sur le caractère maçonnique attribué par le « Chevalier de la Rose Croissante » au titre d'« Écuyer » : il est bien exact que c'était le nom d'un grade écossais, qui a d'ailleurs subsisté jusqu'à nos jours dans le Régime Rectifié ; mais, dans le cas de Martinès, sa mention dans les documents officiels profanes semblerait plutôt indiquer qu'il s'agissait tout simplement d'un titre nobiliaire ; il est vrai que, évidemment, l'un n'exclut pas l'autre.

« Souverain » figure aussi dans les titres de divers grades et fonctions maçonniques, sans impliquer aucunement en réalité que ceux qui les portent soient exempts de toute subordination ; parmi les Élus Coëns eux-mêmes, les « Réaux-Croix » étaient aussi qualifiés de « Souverains » et Martinès était « Grand Souverain » ou « Souverain des Souverains » parce que sa juridiction s'étendait sur eux tous. D'ailleurs, la preuve la plus nette de ce que nous venons de dire se trouve dans ce passage d'une lettre de Martinès à Willermoz, datée du 2 octobre 1768 : « L'ouverture des circonférences que j'ai faite le 12 septembre dernier est pour ouvrir seul l'opération des équinoxes prescrits, afin de n'être point en arrière de mon obligation spirituelle et temporelle ; ils sont ouverts jusqu'aux solstices et poursuivis par moi, afin de pouvoir être prêt à opérer et prier en faveur de la santé et de la tranquillité d'âme et d'esprit de ce principal chef qui vous est ignoré de même qu'à tous vos frères Réaux-Croix, et que je dois taire jusqu'à ce que lui-même se fasse connaître. Je ne crains aucun événement fâcheux, ni pour moi en particulier, ni pour aucun de nos frères en général, mais bien de l'Ordre en général en ce que l'Ordre perdrait beaucoup s'il perdait un pareil chef. Je ne puis vous parler à ce sujet qu'allégoriquement »²². Ainsi, Martinès, d'après ses propres déclarations, n'était nullement le « principal chef » de l'Ordre des Élus Coëns ; mais, puisque nous le voyons constituer lui-même celui-ci en quelque sorte sous nos yeux, il fallait que ce chef fût celui (ou un de ceux) de l'organisation qui inspirait cette nouvelle formation ; et la crainte exprimée par Martinès ne serait-elle pas celle que la disparition de ce personnage ne put entraîner l'interruption prématurée de certaines communications ? Il est d'ailleurs bien évident que la façon dont il en est parlé ne peut en tout cas s'appliquer qu'à un homme vivant, et non point à quelque entité plus ou moins fantasmagorique ; les occultistes ont répandu tant d'idées extravagantes de cette sorte qu'une telle remarque n'est pas entièrement superflue.

On pourrait peut-être dire encore qu'il ne s'agissait là que du chef caché de quelque organisation maçonnique²³ ; mais cette hypothèse se trouve écartée par un autre document que donne M. van Rijnberk, et qui est le résumé, fait par le baron de Turkheim, d'une lettre que Willermoz lui avait adressée le 25 mars 1822 ; en voici en effet le début : « Quant à ce qui concernait Pasqually, il avoit toujours dit qu'en sa qualité de Souverain Réaux établi tel pour sa région, dans laquelle étoit comprise toute l'Europe, il pouvoit faire et maintenir successivement douze Réaux, qui seroient

²² Cité par M. P. Vulliaud, *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII^e siècle*, p. 72. — Nous ne savons vraiment pourquoi M. Vulliaud parle à ce propos de « Supérieurs Inconnu », et dit même que Martinès en parle dans cette lettre, alors qu'il n'y est par fait la moindre allusion à une désignation de ce genre. D'autre part, quand Martinès écrit ici « allégoriquement » il est très probable que c'est « énigmatiquement » qu'il veut dire, car il n'y a pas trace d'« allégorie » dans tout cela.

²³ S'il en était ainsi, ce personnage s'identifierait peut-être, aux yeux de certains, au prétendant Charles-Édouard Stuart, auquel on a, à tort ou à raison, attribué un pareil rôle ; si nous y faisons allusion, c'est que la chose pourrait prendre quelque vraisemblance du fait que le « Chevalier de la Rose Croissante » parle « des marques d'estime et de reconnaissance que le prétendant Stuart semblait témoigner à Martinès » à l'époque où celui-ci se présenta devant les Loges de Toulouse, c'est-à-dire en 1760, huit ans avant la lettre que nous venons de citer ; mais ce qui va suivre montrera qu'il doit s'agir réellement de tout autre chose.

dans sa dépendance et qu'il nommoit ses Émules »²⁴. Il résulte de là que Martinès tenait ses « pouvoirs », d'ailleurs soigneusement délimités, d'une organisation qui s'étendait ailleurs qu'en Europe, ce qui n'était pas le cas de la Maçonnerie à cette époque²⁵, et qui même devait y avoir son siège principal, car, si celui-ci se fût trouvé en Europe même, la « délégation » reçue par Martinès pour cette région n'eût pas pu impliquer une véritable « souveraineté ». Par contre, si ce que nous avons dit précédemment de l'origine séphardite de l'initiation de Martinès est exact, ce siège pouvait fort bien être dans l'Afrique du Nord, et c'est même là, de beaucoup, la supposition la plus vraisemblable qu'on puisse faire ; mais, en ce cas, il est bien clair qu'il ne saurait s'agir d'une organisation maçonnique, et que ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher la « puissance » par laquelle Martinès avait été établi « Souverain Réaux » pour une région coïncidant avec le domaine d'influence de la Maçonnerie dans son entier, ce qui justifiait par ailleurs la fondation par lui, sous la forme spéciale d'un « régime » de hauts grades, de l'Ordre des Élus Coëns²⁶.

La fin de cet Ordre n'est guère moins enveloppée d'obscurité que ses débuts ; les deux successeurs de Martinès n'exercèrent pas longtemps les fonctions de « Grand Souverain » puisque le premier, Caignet de Lestère, mourut en 1778, quatre ans après Martinès, et que le second, Sébastien de Las Casas, se retira deux ans plus tard, en 1780 ; que subsista-t-il après cela en tant qu'organisation régulièrement constituée ? Il semble bien qu'il ne resta pas grand'chose, et que, si quelques « Temples » se maintinrent encore un peu après 1780, ils ne tardèrent guère à cesser toute activité. Quant à la désignation d'un autre « Grand Souverain » après la retraite de Sébastien de Las Casas, il n'en est question nulle part ; il y aurait cependant une lettre de Bacon de La Chevalerie, datée du 26 janvier 1807, parlant du « silence absolu des Élus Coëns toujours agissant sous la plus grande réserve en exécution des ordres suprêmes du Souverain Maître, le G.: Z.: W.: J.: » ; mais que tirer de cette indication aussi bizarre qu'énigmatique et peut-être tout à fait fantaisiste ? En tout cas dans la lettre de 1822 que nous venons de citer, Willermoz déclare que, « de tous les Réaux qu'il a connu particulièrement, il n'en restait point de vivant, ainsi qu'il lui étoit impossible d'en indiquer un après lui » ; et, s'il n'y avait plus de « Réaux-Croix » aucune transmission n'était plus possible pour perpétuer l'Ordre des Élus Coëns.

En dehors de la « survivance directe » suivant l'expression de M. van Rijnberk, celui-ci envisage pourtant une « survivance indirecte » qui aurait consisté dans ce

²⁴ Ce sont ceux-là qui étaient aussi appelés « Souverains » ainsi que nous l'avons dit plus haut ; on remarquera ce nombre de douze, qui reparaît constamment quand il s'agit de la constitution de centres initiatiques, quelle que soit la forme traditionnelle dont ils relèvent.

²⁵ Il est inutile de parler ici de l'Amérique, qui, au point de vue maçonnique, ne représentait alors rien de plus qu'une simple dépendance de l'Europe.

²⁶ Les termes employés par Willermoz paraissent indiquer que la région placée sous l'autorité de Martinès ne comprenait pas uniquement l'Europe ; elle devait en effet comprendre aussi l'Amérique comme le montre l'importance prise ultérieurement par Saint-Domingue dans l'histoire de sa vie et de son Ordre ; et ceci confirme bien encore la coïncidence du champ d'action qui lui était attribué avec l'ensemble des pays où la Maçonnerie existait, et où elle était même la seule organisation initiatique actuellement subsistante et pouvant fournir une base au travail dont il était chargé.

qu'il appelle les deux « métamorphoses willermosiste et martiniste » ; mais il y a là une équivoque qu'il est utile de dissiper. Le Régime Écossais Rectifié n'est point une métamorphose des Élus Coëns, mais bien une dérivation de la Stricte Observance, ce qui est totalement différent ; et, s'il est vrai que Willermoz, par la part prépondérante qu'il eut dans l'élaboration des rituels de ses grades supérieurs, et particulièrement de celui de « Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte » put y introduire quelques-unes des idées qu'il avait puisées dans l'organisation de Martinès, il ne l'est pas moins que les Élus Coëns, en grande majorité, lui reprochèrent fortement l'intérêt qu'il portait ainsi de préférence à un autre rite, ce qui, à leurs yeux, était presque une trahison, tout aussi bien qu'ils reprochèrent à Saint-Martin un changement d'attitude d'un autre genre.

Ce cas de Saint-Martin doit nous retenir un peu plus longtemps ne serait-ce qu'à cause de tout ce qu'on a prétendu faire sortir de là à notre époque ; la vérité est que, si Saint-Martin abandonna tous les rites maçonniques auxquels il avait été rattaché, y compris celui des Élus Coëns, ce fut pour adopter une attitude exclusivement mystique, donc incompatible avec le point de vue initiatique, et que, par conséquent, ce ne fut certainement pas pour fonder lui-même un nouvel Ordre. En fait, le nom de « Martinisme » usité uniquement dans le monde profane, ne s'appliquait qu'aux doctrines particulières de Saint-Martin et à leurs adhérents, que ceux-ci fussent ou non en relations directes avec lui ; et, qui plus est, il est arrivé à Saint-Martin lui-même de qualifier de « Martinistes », non sans quelque ironie, les simples lecteurs de ses ouvrages. Il semblerait cependant que quelques-uns de ses disciples aient reçu de lui, individuellement, un certain « dépôt », qui d'ailleurs, à vrai dire, n'était constitué que « par deux lettres et quelques points » ; et c'est cette transmission qui aurait été à l'origine du « Martinisme » moderne ; mais, même si la chose est réelle, en quoi une telle communication, effectuée sans aucun rite, aurait-elle bien pu représenter une initiation quelconque ? Les deux lettres en question, ce sont les lettres S. I., qui, quelle que soit l'interprétation qu'on leur donne (et il en est de multiples), paraissent avoir exercé sur certains une véritable fascination ; mais, dans le cas présent, d'où pouvaient-elles bien venir ? Ce n'était sûrement pas une réminiscence des « Supérieurs Inconnus » de la Stricte Observance ; du reste, il n'est pas besoin de chercher si loin, car quelques Élus Coëns faisaient figurer ces lettres dans leur signature ; et M. van Rijnberk émet à ce sujet une hypothèse fort plausible, suivant laquelle elles auraient été le signe distinctif des membres du « Tribunal Souverain » chargé de l'administration de l'Ordre (et dont Saint-Martin lui-même fit partie, ainsi que Willermoz) ; elles auraient donc été l'indication, non d'un grade mais simplement d'une fonction. Dans ces conditions, il pourrait malgré tout sembler étrange que Saint-Martin ait songé à adopter ces lettres, plutôt que celles de R. C. par exemple, si elles n'avaient eu par elles-mêmes quelque signification symbolique propre, dont, en définitive, leurs différents usages n'étaient que dérivés. Quoi qu'il en soit, il est un fait curieux qui montre que Saint-Martin y attachait effectivement une certaine importance : c'est que, dans le *Crocodile*, il a formé sur ces initiales la dénomination d'une imaginaire « Société des Indépendants », qui d'ailleurs n'est véritablement ni une société ni même une organisation quelconque, mais plutôt une sorte de communion mystique à laquelle préside Madame Jof, c'est-à-dire la Foi

personnifiée²⁷. Chose assez singulière encore, vers la fin de l'histoire, le Juif Éléazar est admis dans cette « Société des Indépendants » sans doute faut-il voir là une allusion, non à quelque chose se rapportant à Martinès personnellement, mais bien plutôt au passage de Saint-Martin de la doctrine des Élus Coëns à ce mysticisme où il devait se renfermer pendant toute la dernière partie de sa vie ; et, en communiquant à ses plus proches disciples les lettres S. I. comme une sorte de signe de reconnaissance, ne voulait-il pas dire aussi par là, d'une certaine façon, qu'ils pouvaient se considérer comme des membres de ce qu'il avait voulu représenter par la « Société des Indépendants » ?

Ces dernières observations feront comprendre pourquoi nous sommes bien loin de pouvoir partager les vues trop « optimistes » de M. van Rijnberk, lorsque, se demandant si l'Ordre des Élus Coëns « appartient complètement et exclusivement au passé », il incline à répondre négativement, tout en reconnaissant pourtant l'absence de toute filiation directe, ce qui seul est à considérer dans le domaine initiatique. Le Régime Écossais Rectifié existe bien toujours, contrairement à ce qu'il semble croire, mais ne procède à aucun titre de ce dont il s'agit ; et, quant au « Martinisme » moderne, nous pouvons l'assurer qu'il n'a qu'assez peu de chose à voir avec Saint-Martin, et absolument rien avec Martinès et les Élus Coëns.

²⁷ Willermoz, de son côté se servit aussi des mêmes initiales pour donner le nom de « Société des Initiés » au groupement, très réel celui-là qu'il fonda pour l'étude de certains phénomènes de somnambulisme.

XXXIII

Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coëns

Publié dans le Voile d'Isis, décembre 1929.

M. R. Le Forestier, qui s'est spécialisé dans les études historiques concernant les organisations secrètes, maçonniques et autres, de la seconde moitié du XVIII^e siècle, a publié il y a quelques mois un important volume sur *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII^e siècle et l'Ordre des Élus Coëns*¹. Ce titre appelle une légère réserve, car le mot « occultiste », qui semble bien n'avoir jamais été employé avant Éliphas Lévi, y apparaît un peu comme un anachronisme ; peut-être aurait-il mieux valu trouver un autre terme, et ceci n'est pas une simple question de mots, car ce qui s'est appelé proprement « occultisme » est vraiment un produit du XIX^e siècle.

L'ouvrage est divisé en trois parties : la première traite des « doctrines et pratiques des Élus Coëns » ; la seconde, des rapports entre « les Élus Coëns et la tradition occultiste » (et, ici, c'est le mot « ésotérique » qui aurait été certainement le mieux approprié) ; la troisième, enfin, de l'« organisation et histoire de l'Ordre ». Tout ce qui est proprement historique est fort bien fait et appuyé sur une étude très sérieuse des documents que l'auteur a pu avoir à sa disposition, et nous ne saurions trop en recommander la lecture. À ce point de vue, il n'y a guère à regretter que quelques lacunes en ce qui concerne la biographie de Martinès de Pasqually, où il reste encore certains points obscurs ; le *Voile d'Isis* publiera d'ailleurs prochainement de nouveaux documents qui contribueront peut-être à les éclaircir.

La première partie est une excellente vue d'ensemble sur le contenu du *Traité de la Réintégration des Êtres*, ouvrage assez confus, écrit en un style incorrect et parfois peu intelligible, et qui d'ailleurs est resté inachevé ; il n'était pas facile de tirer de là un exposé cohérent, et il faut louer M. Le Forestier d'y être parvenu. Il subsiste cependant une certaine ambiguïté quant à la nature des « opérations » des Élus Coëns : étaient-elles vraiment « théurgiques » ou seulement « magiques » ? L'auteur ne semble pas s'apercevoir qu'il y a là deux choses essentiellement différentes et qui ne sont pas du même ordre ; il est possible que cette confusion ait existé chez les Élus Coëns eux-mêmes, dont l'initiation semble être toujours

¹ Dorbon Aîné, éditeur.

demeurée assez incomplète à bien des égards, mais il aurait du moins été bon de le faire remarquer. Nous dirions volontiers qu'il paraît s'agir d'un rituel de « magie cérémonielle » à prétentions théurgiques, ce qui laissait la porte ouverte à bien des illusions ; et l'importance attribuée à de simples manifestations « phénoméniques », car ce que Martinès appelait les « passes », n'était pas autre chose, prouve bien en effet que le domaine de l'illusion n'était pas dépassé. Ce qu'il y a de plus fâcheux dans cette histoire, à notre avis, c'est que le fondateur des Élus Coëns ait pu se croire en possession de connaissances transcendantes, alors qu'il s'agissait seulement de connaissances qui, quoique réelles, n'étaient encore que d'un ordre assez secondaire. Il a dû y avoir aussi chez lui, et pour les mêmes raisons, une certaine confusion entre le point de vue « initiatique » et le point de vue « mystique », car les doctrines qu'il exprime ont toujours une forme religieuse, alors que ses « opérations » n'ont nullement ce caractère : il est regrettable que M. Le Forestier semble accepter cette confusion et n'avoir pas lui-même une idée assez nette de la distinction des deux points de vue en question. D'ailleurs, il est à remarquer que ce que Martinès appelle « réintégration » ne dépasse pas les possibilités de l'être humain individuel ; ce point est nettement établi par l'auteur, mais il y aurait eu lieu d'en tirer des conséquences très importantes quant aux limites de l'enseignement que le chef des Élus Coëns pouvait donner à ses disciples, et, par suite, de la « réalisation » même à laquelle il était capable de les conduire.

La seconde partie est la moins satisfaisante, et M. Le Forestier, peut-être malgré lui, n'a pas toujours su s'y dégager d'un certain esprit que nous pouvons qualifier de « rationaliste » et qu'il doit très probablement à sa formation universitaire. De certaines ressemblances entre les diverses doctrines traditionnelles, il ne faut pas conclure nécessairement à des emprunts ou à des influences directes ; partout où les mêmes vérités se trouvent exprimées, il est normal que de telles ressemblances existent ; et ceci s'applique en particulier à la science des nombres, dont les significations ne sont nullement une invention humaine ou une conception plus ou moins arbitraire. Nous en dirons autant pour ce qui est de l'astrologie ; il y a là des lois cosmiques qui ne dépendent pas de nous, et nous ne voyons pas pourquoi tout ce qui s'y rapporte devrait être emprunté aux Chaldéens, comme si ceux-ci avaient eu tout d'abord le monopole de leur connaissance ; il en est de même pour l'angélologie, qui s'y rattache d'ailleurs assez étroitement, et qu'il n'est pas possible, à moins d'accepter tous les préjugés de la « critique » moderne, de regarder comme ayant été ignorée des Hébreux jusqu'à l'époque de la captivité de Babylone. Ajoutons encore que M. Le Forestier ne paraît pas avoir une notion tout à fait juste de ce qu'est la Kabbale, dont le nom signifie simplement « tradition » au sens le plus général, et qu'il assimile parfois à un certain état particulier de la rédaction écrite de tels ou tels enseignements, si bien qu'il lui arrive de dire que « la Kabbale naquit dans la France du Sud et dans l'Espagne septentrionale » et d'en dater l'origine du XIII^e siècle ; là aussi, l'esprit « critique », qui ignore de parti pris toute transmission orale, est vraiment poussé un peu loin. Notons enfin ici un dernier point : le mot *Pardes* (qui est, comme nous l'avons expliqué en d'autres circonstances, le sanscrit *Paradêsha*, « contrée suprême », et non un mot perse signifiant « parc des animaux » ce qui ne nous paraît pas avoir grand sens en dépit du rapprochement avec les *Kerubim*

d'Ézéchiël) ne désigne point une simple « spéculation mystique », mais bien l'obtention réelle d'un certain état, qui est la restauration de l'« état primordial » ou « édénique » ce qui n'est pas sans présenter une étroite similitude avec la « réintégration » telle que l'envisageait Martinès².

Toutes ces réserves faites, il est bien certain que la forme dont Martinès a revêtu son enseignement est d'inspiration proprement judaïque, ce qui d'ailleurs n'implique pas que lui-même ait été d'origine juive (c'est là un de ces points qui n'ont pas encore été suffisamment éclaircis jusqu'ici), ni qu'il n'ait pas été sincèrement chrétien. M. Le Forestier a raison de parler à ce propos de « Christianisme ésotérique », mais nous ne voyons pas pourquoi on refuserait aux conceptions de cet ordre le droit de se dire authentiquement chrétiennes ; s'en tenir aux idées modernes d'une religion exclusivement et étroitement exotérique, c'est dénier au Christianisme tout sens vraiment profond, et c'est aussi méconnaître tout ce qu'il y eût d'autre au moyen âge, et dont, précisément, nous trouvons peut-être les derniers reflets, bien affaiblis déjà, dans des organisations comme celle des Élus Coëns³. Nous savons bien ce qui gêne ici nos contemporains : c'est leur préoccupation de tout ramener à une question d'« historicité », préoccupation qui semble être commune maintenant aux partisans et aux adversaires du Christianisme, bien que les adversaires soient certainement les premiers à avoir porté le débat sur ce terrain. Disons-le très nettement, si le Christ devait être envisagé uniquement comme un personnage historique, cela serait bien peu intéressant ; la considération du Christ-principe a une tout autre importance ; et d'ailleurs l'une n'exclut nullement l'autre, parce que, comme nous l'avons déjà dit souvent, les faits historiques eux-mêmes ont une valeur symbolique et expriment les principes à leur façon et dans leur ordre ; nous ne pouvons pour le moment insister davantage sur ce point, qui nous semble du reste assez clair.

La troisième partie est consacrée à l'histoire de l'Ordre des Élus Coëns, dont l'existence effective fut assez brève, et à l'exposé de ce qu'on peut savoir des rituels de ses différents grades, qui semblent n'avoir jamais été entièrement achevés et mis au point, pas plus que ceux des fameuses « opérations ». Il n'est peut-être pas très exact d'appeler « écossais », comme le fait M. Le Forestier, tous les systèmes de hauts grades maçonniques sans exception, ni de voir en quelque sorte un simple masque dans le caractère maçonnique donné par Martinès aux Élus Coëns ; mais la discussion approfondie de ces questions risquerait de nous entraîner trop loin⁴. Nous

² À ce propos, nous avons relevé une méprise assez amusante dans une des lettres de Willermoz au baron de Turkeim publiées par M. Émile Dermenghem à la suite des *Sommeils* : Willermoz proteste contre l'assertion d'après laquelle le livre *des Erreurs et de la Vérité* de Saint-Martin « venait des Parthes » ; ce qu'il a pris pour le nom de ce peuple qui en effet n'avait rien à faire là-dedans, c'est évidemment le mot *Pardes*, qui lui était sans doute tout à fait inconnu. Comme le baron de Turkeim avait parlé à ce sujet « du *Parthes*, ouvrage classique des Cabbalistes », nous pensons que ce dont il s'agit en réalité doit être l'ouvrage intitulé *Pardes Rimoni*.

³ Au lieu de « Christianisme ésotérique », il vaudrait d'ailleurs mieux dire « ésotérisme chrétien », c'est-à-dire prenant sa base dans le Christianisme, ceci pour marquer que ce dont il s'agit n'appartient pas au domaine religieux ; la même remarque s'applique naturellement à l'ésotérisme musulman.

⁴ À propos des divers systèmes de hauts grades nous sommes un peu surpris de voir attribuer à l'aristocratie « de naissance et d'argent » l'organisation du « Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident » dont le fondateur

voulons seulement appeler l'attention, d'une façon plus spéciale, sur la dénomination de « Réau-Croix » donnée par Martinès au grade le plus élevé de son « régime », comme on disait alors, et dans laquelle M. Le Forestier ne veut voir que l'imitation ou même la contrefaçon de celle de « Rose-Croix » ; pour nous, il y a autre chose. Dans l'esprit de Martinès, le « Réau-Croix » devait être, au contraire, le véritable « Rose-Croix ». tandis que le grade qui portait cette dernière appellation dans la Maçonnerie ordinaire n'était qu'« apocryphe » suivant l'expression qu'il emploie très souvent ; mais d'où vient ce nom bizarre de « Réau-Croix » et que peut-il bien signifier ? D'après Martinès, le vrai nom d'Adam était « *Roux* en langue vulgaire et *Réau* en hébreu », signifiant « Homme-Dieu très fort en sagesse, vertu et puissance », interprétation qui, à première vue tout au moins, paraît assez fantaisiste. La vérité est qu'Adam signifie bien littéralement « rouge » ; *adamah* est l'argile rouge, et *damah* est le sang, qui est rouge également ; *Édom*, nom donné à Ésaü, a aussi le sens de « roux » ; cette couleur rouge est le plus souvent prise comme un symbole de force ou de puissance, ce qui justifie en partie l'explication de Martinès. Quant à la forme *Réau*, elle n'a certainement rien d'hébraïque ; mais nous pensons qu'il faut y voir une assimilation phonétique avec le mot *roèh*, « voyant », qui fut la première désignation des prophètes, et dont le sens propre est tout à fait comparable à celui du sanscrit *rishi* : cette sorte de symbolisme phonétique n'a rien d'exceptionnel, comme nous l'avons indiqué en diverses occasions⁵, et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Martinès s'en soit servi ici pour faire allusion à l'un des principaux caractères inhérents à l'« état édénique », et, par suite, pour signifier la possession de cet état même. S'il en est ainsi, l'expression « Réau-Croix », par l'adjonction de la Croix du « Réparateur » à ce premier nom de *Réau*, indique que « le mineur rétabli dans ses prérogatives », pour parler le langage du Traité de la Réintégration des Êtres, c'est-à-dire l'« homme régénéré », qui est effectivement le « second Adam » de saint Paul, et qui est aussi le véritable « Rose-Croix »⁶. Il s'agit donc en réalité, non pas d'une imitation de ce terme « Rose-Croix », qu'il aurait été beaucoup plus facile de s'approprier purement et simplement comme tant d'autres l'ont fait, mais d'une des nombreuses interprétations ou adaptations auxquelles il peut légitimement donner lieu, ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que les prétentions de Martinès en ce qui concerne les effets réels de son « ordination de Réau-Croix », aient été pleinement justifiées.

Pour terminer cet examen trop sommaire, signalons encore un dernier point : M. Le Forestier a tout à fait raison de voir dans l'expression « forme glorieuse », employée fréquemment par Martinès, et où « glorieuse » est en quelque sorte synonyme de « lumineuse », une allusion à la *Shekinah* (ce que quelques vieux rituels

semble bien avoir été tout simplement « le sieur Pirlet, tailleur d'habits », comme disent les documents de l'époque ; si mal informé que Thory ait pu être sur certains points, il n'a certainement pas inventé cette indication (*Acta Latomorum*, t. I, p. 79).

⁵ M. Le Forestier en signale d'ailleurs un autre exemple chez Martinès lui-même : c'est l'assimilation qu'il établit par une sorte d'anagramme, entre « Noachites » et « Chinois ».

⁶ La croix est d'ailleurs par elle-même le symbole de l'« Homme Universel » et l'on peut dire qu'elle représente la forme même de l'homme ramené à son centre originel, dont il a été séparé par la « chute », ou, suivant le vocabulaire de Martinès, par la « prévarication ».

maçonniques, par une déformation assez bizarre, appellent le *Stekenna*)⁷ ; mais il en est exactement de même de celle de « corps glorieux », qui est courante dans le Christianisme, même exotérique, et cela depuis saint Paul : « Semé dans la corruption, il ressuscitera dans la gloire... », et aussi de la désignation de la « lumière de gloire » dans laquelle, selon la théologie la plus orthodoxe, s'opère la « vision béatifique ». Cela montre bien qu'il n'y a nulle opposition entre l'exotérisme et l'ésotérisme ; il y a seulement superposition de celui-ci à celui-là, l'ésotérisme donnant, aux vérités exprimées d'une façon plus ou moins voilée par l'exotérisme, la plénitude de leur sens supérieur et profond.

⁷ Le mot « gloire », appliqué au triangle portant le Tétragramme et entouré de rayons, qui figure dans les églises aussi bien que dans les Loges, est effectivement une des désignations de la *Shekinah*, ainsi que nous l'avons expliqué dans *Le Roi du Monde*.

XXXIV

Initiation féminine et initiations de métier

Publié dans les Études Traditionnelles, juillet-août 1948.

On nous fait souvent remarquer qu'il semble n'y avoir pour les femmes, dans les formes traditionnelles occidentales qui subsistent actuellement, aucune possibilité d'ordre initiatique, et beaucoup se demandent quelles peuvent être les raisons de cet état de choses, qui est assurément fort regrettable, mais auquel il serait sans doute bien difficile de remédier. Cela devrait d'ailleurs donner à réfléchir à ceux qui s'imaginent que l'Occident a accordé à la femme une place privilégiée quelle n'a jamais eue dans aucune autre civilisation ; c'est peut-être vrai à certains égards, mais surtout en ce sens que, dans les temps modernes, il l'a fait sortir de son rôle normal en lui permettant d'accéder à des fonctions qui devraient appartenir exclusivement à l'homme, de sorte que ce n'est là encore qu'un cas particulier du désordre de notre époque. À d'autres points de vue plus légitimes, au contraire, la femme y est en réalité beaucoup plus désavantagée que dans les civilisations orientales, où il lui a toujours été possible, notamment, de trouver une initiation qui lui convienne dès lors qu'elle possède les qualifications requises ; c'est ainsi, par exemple, que l'initiation islamique a toujours été accessible aux femmes, ce qui, notons-le en passant, suffit pour réduire à néant quelques-unes des absurdités qu'on a l'habitude de débiter en Europe au sujet de l'Islam.

Pour en revenir au monde occidental, il va de soi que nous n'entendons pas parler ici de l'antiquité, où il y eut très certainement des initiations féminines, et où certaines l'étaient même exclusivement, tout aussi bien que d'autres étaient exclusivement masculines ; mais qu'en fut-il au moyen âge ? Il n'est assurément pas impossible que les femmes aient été admises alors dans quelques organisations possédant une initiation qui relevait de l'ésotérisme chrétien, et cela est même très vraisemblable¹ ; mais, comme ces organisations sont de celles dont, depuis longtemps, il ne reste plus aucune trace, il est bien difficile d'en parler avec certitude et d'une façon précise, et, en tout cas, il est probable qu'il n'y eut jamais là que des possibilités fort restreintes. Quant à l'initiation chevaleresque, il est trop évident que,

¹ Un cas comme celui de Jeanne d'Arc paraît très significatif à cet égard, en dépit des multiples énigmes dont il est entouré.

par sa nature même, elle ne saurait aucunement convenir aux femmes ; et il en est de même des initiations de métier, ou tout au moins des plus importantes d'entre elles et de celles qui, d'une façon ou d'une autre, se sont continuées jusqu'à nos jours. Là est précisément la véritable raison de l'absence de toute initiation féminine dans l'Occident actuel : c'est que toutes les initiations qui y subsistent sont essentiellement basées sur des métiers dont l'exercice appartient exclusivement aux hommes ; et c'est pourquoi, comme nous le disions plus haut, on ne voit pas trop comment cette fâcheuse lacune pourrait être comblée, à moins qu'on ne trouve quelque jour le moyen de réaliser une hypothèse que nous envisagerons tout à l'heure.

Nous savons bien que certains de nos contemporains ont pensé que, dans le cas où l'exercice effectif du métier avait disparu, l'exclusion des femmes de l'initiation correspondante avait par la même perdu sa raison d'être ; mais c'est là un véritable non-sens, car la base d'une telle initiation n'est aucunement changée pour cela, et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ailleurs², cette erreur implique une complète méconnaissance de la signification et de la portée réelles des qualifications initiatiques. Comme nous le disions alors, la connexion avec le métier, tout à fait indépendamment de son exercice extérieur, demeure nécessairement inscrite dans la forme même de cette initiation et dans ce qui la caractérise et la constitue essentiellement comme telle, de sorte qu'elle ne saurait en aucun cas être valable pour quiconque est inapte à exercer le métier dont il s'agit. Naturellement, c'est la Maçonnerie que nous avons particulièrement en vue ici, puisque, pour ce qui est du Compagnonnage, l'exercice du métier n'a pas cessé d'y être considéré comme une condition indispensable ; du reste, en fait, nous ne connaissons sous aucun autre exemple d'une telle déviation que la « Maçonnerie mixte », qui, pour cette raison, ne pourra jamais être admise comme « régulière » par personne de ceux qui comprennent tant soit peu les principes mêmes de la Maçonnerie. Au fond, l'existence de cette « Maçonnerie mixte » (ou *Co-Masonry*, comme elle est appelée dans les pays de langue anglaise) représente tout simplement une tentative de transporter, dans le domaine initiatique lui-même qui devrait encore plus que tout autre en être exempt, la conception « égalitaire » qui, se refusant à voir les différences de nature qui existent entre les êtres, en arrive à attribuer aux femmes un rôle proprement masculin, et qui est d'ailleurs manifestement à la racine de tout le « féminisme » contemporain³.

Maintenant, la question qui se pose est celle-ci : pourquoi tous les métiers qui sont inclus dans le Compagnonnage sont-ils exclusivement masculins, et pourquoi aucun métier féminin ne paraît-il avoir donné lieu à une semblable initiation ? Cette question, à vrai dire, est assez complexe, et nous ne prétendons pas la résoudre ici

² *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XIV.

³ Il est bien entendu que nous parlons ici d'une Maçonnerie où les femmes sont admises au même titre que les hommes, et non de l'ancienne « Maçonnerie d'adoption », qui avait seulement pour but de donner satisfaction aux femmes qui se plaignaient d'être exclues de la Maçonnerie, en leur conférant un simulacre d'initiation qui, s'il était tout illusoire et n'avait aucune valeur réelle, n'avait du moins ni les prétentions ni les inconvénients de la « Maçonnerie mixte ».

entièrement ; en laissant de côté la recherche des contingences historiques qui ont pu intervenir à cet égard, nous dirons seulement qu'il peut y avoir certaines difficultés particulières, dont une des principales est peut-être due au fait que, au point de vue traditionnel, les métiers féminins doivent normalement s'exercer à l'intérieur de la maison, et non pas au dehors comme les métiers masculins. Cependant, une telle difficulté n'est pas insurmontable et pourrait seulement requérir quelques modalités spéciales dans la constitution d'une organisation initiatique ; et, d'autre part, il n'est pas douteux qu'il y a des métiers féminins qui sont parfaitement susceptibles de servir de support à une initiation. Nous pouvons citer, à titre d'exemple très net sous ce rapport, le tissage, dont nous avons exposé dans un de nos ouvrages le symbolisme particulièrement important⁴ ; ce métier est d'ailleurs de ceux qui peuvent être exercés à la fois par des hommes et par des femmes ; comme exemple d'un métier plus exclusivement féminin, nous citerons la broderie, à laquelle se rattachent directement les considérations sur le symbolisme de l'aiguille dont nous avons parlé en diverses occasions, ainsi que quelques-unes de celles qui concernent le *sûtrâtmâ*⁵. Il est facile de comprendre qu'il pourrait y avoir de ce côté, en principe tout au moins, des possibilités d'initiation féminine qui ne seraient nullement négligeables ; mais nous disons en principe parce que malheureusement, dans les conditions actuelles, il n'existe en fait aucune transmission authentique permettant de réaliser ces possibilités ; et nous ne redirons jamais trop, puisque c'est là une chose que beaucoup semblent toujours perdre de vue, que, en dehors d'une telle transmission, il ne saurait y avoir aucune initiation valable, celle-ci ne pouvant nullement être constituée par des initiatives individuelles, qui, quelles qu'elles soient, ne peuvent par elles-mêmes aboutir qu'à une pseudo-initiation, l'élément supra-humain, c'est-à-dire l'influence spirituelle, faisant forcément défaut en pareil cas.

Pourtant, on pourrait peut-être entrevoir une solution si l'on songe à ceci : les métiers appartenant au Compagnonnage ont toujours eu la faculté, en tenant compte de leurs affinités plus spéciales, d'affilier tels ou tels autres métiers et de conférer à ceux-ci une initiation qu'ils ne possédaient pas antérieurement, et qui est régulière par là même qu'elle n'est qu'une adaptation d'une initiation préexistante ; ne pourrait-il se trouver quelque métier qui soit susceptible d'effectuer une telle transmission à l'égard de certains métiers féminins ? La chose ne semble pas absolument impossible et peut-être même n'est-elle pas entièrement sans exemple dans le passé⁶ ; mais il ne faut d'ailleurs pas se dissimuler qu'il y aurait alors de grandes difficultés en ce qui concerne l'adaptation nécessaire, celle-ci étant évidemment beaucoup plus délicate qu'entre deux métiers masculins : où trouverait-on aujourd'hui des hommes qui soient suffisamment compétents pour réaliser cette adaptation dans un esprit

⁴ *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

⁵ Voir notamment *Encadrements et labyrinthes*, dans le numéro d'octobre-novembre 1947 : les dessins de Dürer et de Vinci dont il est question pourraient être considérés, et l'ont d'ailleurs été par quelques-uns, comme représentant des modèles de broderies.

⁶ Nous avons vu autrefois mentionner quelque part le fait que, au XVIII^{ème} siècle, une corporation féminine au moins, celle des épinglières, aurait été affiliée ainsi au Compagnonnage ; malheureusement, nos souvenirs ne nous permettent pas d'apporter plus de précision à ce sujet.

rigoureusement traditionnel, et en se gardant d'y introduire la moindre fantaisie qui risquerait de compromettre la validité de l'initiation transmise⁷ ? Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons naturellement formuler rien de plus qu'une simple suggestion, et ce n'est pas à nous qu'il appartient d'aller plus loin en ce sens ; mais nous entendons si souvent déplorer l'inexistence d'une initiation féminine occidentale qu'il nous a semblé qu'il valait la peine d'indiquer tout au moins ce qui, dans cet ordre, nous paraît bien constituer l'unique possibilité actuellement subsistante.

⁷ Le danger serait en somme de faire dans le Compagnonnage, ou à côté de lui, quelque chose qui n'aurait pas plus de valeur réelle que la « Maçonnerie d'adoption » dont nous parlions plus haut ; encore ceux qui instituèrent celle-ci savaient-ils au moins à quoi s'en tenir là-dessus, tandis que, dans notre hypothèse, ceux qui voudraient instituer une initiation compagnonnique féminine sans tenir compte de certaines conditions nécessaires seraient, par suite de leur incompétence, les premiers à se faire illusion.

Erreurs modernes

I

Du prétendu « empirisme » des anciens

Publié dans le Voile d'Isis, juillet 1934.

Nous avons déjà, en maintes occasions, expliqué la différence fondamentale existant dans la nature des sciences chez les anciens et chez les modernes, différence qui est celle des sciences traditionnelles et des sciences profanes ; mais c'est là une question sur laquelle tant d'erreurs sont répandues qu'on ne saurait y revenir avec trop d'insistance. C'est ainsi que nous voyons souvent affirmer, comme une chose qui ne saurait faire aucun doute, que la science des anciens était purement « empirique », ce qui, au fond, revient à dire qu'elle n'était pas même une science à proprement parler, mais seulement une sorte de connaissance toute pratique et utilitaire. Or il est facile de constater que, tout au contraire, les préoccupations de cet ordre n'ont jamais tenu tant de place que chez les modernes, et aussi, sans même remonter plus loin que l'antiquité dite « classique », que tout ce qui relevait de l'expérimentation était considéré par les anciens comme ne pouvant constituer qu'une connaissance d'un degré très inférieur. Nous ne voyons pas très bien comment tout cela peut se concilier avec la précédente affirmation ; et, par une singulière inconséquence, ceux mêmes qui formulent celle-ci ne manquent presque jamais, par ailleurs, de reprocher aux anciens leur dédain de l'expérience !

La source de l'erreur dont il s'agit, comme d'une multitude d'autres, c'est la conception « évolutionniste » ou « progressiste » : on veut, en vertu de celle-ci, que toute connaissance ait commencé par être à un état rudimentaire, à partir duquel elle se serait développée et élevée peu à peu ; on postule une sorte de grossière simplicité primitive, qui, bien entendu, ne peut être l'objet d'aucune constatation ; et l'on prétend tout faire partir d'en bas, comme s'il n'était pas contradictoire d'admettre que le supérieur puisse sortir de l'inférieur. Une telle conception n'est pas simplement une erreur quelconque, mais constitue proprement une « contre-vérité » ; nous voulons dire par là qu'elle va exactement au rebours de la vérité, par un étrange renversement qui est bien caractéristique de l'esprit moderne. La vérité, c'est qu'il y a eu au contraire, depuis les origines, une sorte de dégradation ou de « descente » continue, allant de la spiritualité vers la matérialité, c'est-à-dire du supérieur vers l'inférieur, et se manifestant dans tous les domaines de l'activité humaine, et que de là sont nées, à des époques assez récentes, les sciences profanes, séparées de tout principe transcendant, et justifiées uniquement par les applications pratiques auxquelles elles donnent lieu, car c'est là en somme, tout ce qui intéresse l'homme moderne, qui ne se soucie guère de connaissance pure, et qui, en parlant des anciens

comme nous le disions tout à l'heure, ne fait que leur attribuer se propres tendances¹, parce qu'il ne conçoit même pas qu'ils aient pu en avoir de toutes différentes, pas plus qu'il ne conçoit qu'il puisse exister des sciences tout autres, par leur objet et par leur méthode, que celles qu'il cultive lui-même de façon exclusive.

Cette même erreur implique aussi l'« empirisme » entendu au sens où ce mot désigne une théorie philosophique, c'est-à-dire l'idée, très moderne aussi, que toute connaissance dérive entièrement de l'expérience, et plus précisément de l'expérience sensible ; ce n'est d'ailleurs là, en réalité, qu'une des formes de l'affirmation que tout vient d'en bas. Il est clair que, en dehors de cette idée préconçue, il n'y a aucune raison de supposer que le premier état de toute connaissance a dû être un état « empirique » ; ce rapprochement entre les deux sens du même mot n'a certes rien de fortuit, et nous pourrions dire que c'est l'« empirisme » philosophique des modernes qui les porte à attribuer aux anciens un « empirisme » de fait. Or nous devons avouer que nous n'avons jamais pu arriver à comprendre même la possibilité d'une telle conception, tellement elle nous paraît aller à l'encontre de toute évidence : qu'il y ait des connaissances qui ne viennent point des sens, c'est là, purement et simplement, une question de fait ; mais les modernes, qui prétendent ne s'appuyer que sur les faits, les méconnaissent ou les nient volontiers quand ils ne s'accordent pas avec leurs théories. En somme, l'existence de cette conception « empiriste » prouve simplement, chez ceux qui l'ont émise et chez ceux qui l'acceptent, la disparition complète de certaines facultés d'ordre supra-sensible, à commencer, cela va de soi, par la pure intuition intellectuelle².

Les sciences telles que les comprennent les modernes, c'est-à-dire les sciences profanes, ne supposent effectivement, d'une façon générale, rien de plus ni d'autre qu'une élaboration rationnelle de données sensibles ; ce sont donc elles qui sont véritablement « empiriques » quant à leur point de départ ; et l'on pourrait dire que les modernes confondent indûment ce point de départ de leurs sciences avec l'origine de toute science. Encore y a-t-il parfois, même dans leurs sciences, comme des vestiges amoindris ou altérés de connaissances anciennes, dont la nature réelle leur échappe ; et nous pensons surtout ici aux sciences mathématiques, dont les notions essentielles ne sauraient être tirées de l'expérience sensible ; les efforts de certains philosophes pour expliquer « empiriquement » l'origine de ces notions sont parfois d'un comique irrésistible ! Et, si certains sont tentés de protester quand nous parlons d'amoindrissement ou d'altération, nous leur demanderons de comparer à cet égard, par exemple, la science traditionnelle des nombres à l'arithmétique profane ; ils pourront sans doute assez facilement comprendre par là ce que nous voulons dire.

¹ C'est par une illusion du même genre que les modernes, parce qu'ils sont mus surtout par des motifs « économiques », prétendent expliquer tous les événements historiques en les rapportant à des causes de cet ordre.

² Disparition de ces facultés quant à leur exercice effectif, bien entendu, car elles subsistent malgré tout à l'état latent en tout être humain ; mais cette sorte d'atrophie peut atteindre un tel degré que leur manifestation devienne complètement impossible, et c'est bien là ce que nous constatons chez la grande majorité de nos contemporains.

D'ailleurs, la plupart des sciences profanes ne doivent réellement leur origine qu'à des débris ou, pourrait-on dire, à des résidus de sciences traditionnelles incomprises : nous avons cité ailleurs, comme particulièrement caractéristique, l'exemple de la chimie, issue, non point de l'alchimie véritable, mais de sa dénaturation par les « souffleurs », c'est-à-dire par des profanes qui, ignorant le vrai sens des symboles hermétiques, les prirent dans une acception grossièrement littérale. Nous avons cité aussi le cas de l'astronomie, qui ne représente que la partie matérielle de l'ancienne astrologie, isolée de tout ce qui constituait l'« esprit » de cette science, et qui est irrémédiablement perdu pour les modernes, lesquels s'en vont répétant naïvement que l'astronomie fut découverte, de façon tout « empirique », par des « bergers chaldéens », sans se douter que le nom des Chaldéens était en réalité la désignation d'une caste sacerdotale ! On pourrait multiplier les exemples du même genre, établir une comparaison entre les cosmogonies sacrées et la théorie de la « nébuleuse » et autres hypothèses similaires, ou encore, dans un autre ordre d'idées, montrer la dégénérescence de la médecine à partir de son ancienne dignité d'« art sacerdotal », et ainsi de suite. La conclusion serait toujours la même : des profanes se sont emparés illégitimement de fragments de connaissances dont ils ne pouvaient saisir ni la portée ni la signification, et ils en ont formé des sciences soi-disant indépendantes, qui valent tout juste ce qu'ils valaient eux-mêmes ; la science moderne, qui est sortie de là, n'est donc proprement que la science des ignorants³.

Les sciences traditionnelles, comme nous l'avons dit bien souvent, sont essentiellement caractérisées par leur rattachement aux principes transcendants, dont elles dépendent strictement à titre d'applications plus ou moins contingentes, et c'est bien là tout le contraire de l'« empirisme » ; mais les principes échappent nécessairement aux profanes, et c'est pourquoi ceux-ci, fussent-ils des savants modernes, ne peuvent jamais être au fond que des « empiriques ». Depuis que, par suite de la dégradation à laquelle nous faisons allusion précédemment, les hommes ne sont plus tous pareillement qualifiés pour toute connaissance, c'est-à-dire tout au moins depuis le début du *Kali-Yuga*, il y a forcément des profanes ; mais, pour que leur science tronquée et faussée ait pu se faire prendre au sérieux et se donner pour ce qu'elle n'est pas, il a fallu que la vraie connaissance disparaisse, avec les organisations initiatiques qui étaient chargées de la conserver et de la transmettre, et c'est là précisément ce qui est arrivé dans le monde occidental au cours des derniers siècles.

Nous ajouterons encore que, dans la façon dont les modernes envisagent les connaissances des anciens, on voit apparaître nettement cette négation de tout élément « supra-humain » qui fait le fond de l'esprit antitraditionnel, et qui n'est, somme toute, qu'une conséquence directe de l'ignorance profane. Non seulement on réduit tout à des proportions purement humaines, mais, du fait de ce renversement de toutes choses qu'entraîne la conception « évolutionniste », on va jusqu'à mettre de

³ Par une curieuse ironie des choses, le « scientisme » de notre époque tient par-dessus tout à se proclamer « laïque », sans s'apercevoir que c'est là, tout simplement, l'aveu explicite de cette ignorance.

l'« infra-humain » à l'origine ; et le plus grave est que, aux yeux de nos contemporains, ces choses semblent aller de soi : on en est arrivé à les énoncer comme si elles ne pouvaient pas même être contestées, et à présenter comme des « faits » les hypothèses les moins fondées, parce qu'on n'a même plus l'idée qu'il puisse en être autrement ; c'est là le plus grave, disons-nous, parce que c'est ce qui peut faire craindre que, parvenue à un tel point, la déviation de l'esprit moderne ne soit tout à fait irrémédiable.

Ces considérations pourront encore aider à comprendre pourquoi il est absolument vain de chercher à établir un accord ou un rapprochement quelconque entre les connaissances traditionnelles et les connaissances profanes, et pourquoi les premières n'ont pas à demander aux secondes une « confirmation » dont, en elles-mêmes, elles n'ont d'ailleurs nul besoin. Si nous y insistons, c'est que nous savons combien cette façon de voir est répandue aujourd'hui chez ceux qui ont quelque idée des doctrines traditionnelles, mais une idée « extérieure », si l'on peut dire, et insuffisante pour leur permettre d'en pénétrer la nature profonde, ainsi que pour les empêcher d'être illusionnés par le prestige trompeur de la science moderne et de ses applications pratiques. Ceux-là, en mettant ainsi sur le même plan des choses qui ne sont nullement comparables, ne perdent pas seulement leur temps et leurs efforts ; ils risquent encore de s'égarer et d'égarer les autres dans toutes sortes de fausses conceptions ; et les multiples variétés de l'« occultisme » sont là pour montrer que ce danger n'est que trop réel.

II

Le sens des proportions

Publié dans les Études traditionnelles, décembre 1937.

Il nous arrive bien souvent, en constatant la confusion qui règne à notre époque dans tous les domaines, d'insister sur la nécessité, pour y échapper, de savoir avant tout mettre chaque chose à sa place, c'est-à-dire la situer exactement, par rapport aux autres, suivant sa nature et son importance propres. C'est là en effet ce que ne savent plus faire la plupart de nos contemporains, et cela parce qu'ils n'ont plus la notion d'aucune véritable hiérarchie ; cette notion, qui est en quelque sorte à la base de toute civilisation traditionnelle, est, pour cette raison même, une de celles qui se sont plus spécialement attachées à détruire les forces de subversion dont l'action a produit ce qu'on appelle l'esprit moderne. Aussi le désordre mental est-il partout aujourd'hui, même chez ceux qui s'affirment « traditionalistes » (et d'ailleurs nous avons déjà montré combien ce qu'implique ce mot est insuffisant pour réagir efficacement contre cet état de choses) ; le sens des proportions, en particulier, fait étrangement défaut, à tel point qu'on voit couramment, non seulement prendre pour l'essentiel ce qu'il y a de plus contingent ou même de plus insignifiant, mais encore mettre sur un pied d'égalité le normal et l'anormal, le légitime et l'illégitime, comme si l'un et l'autre étaient pour ainsi dire équivalents et avaient un même droit à l'existence.

Un exemple assez caractéristique de cet état d'esprit nous est fourni par un philosophe « néo-thomiste¹ » qui, dans un article récent, déclare que, dans les « civilisations de type sacré » (nous dirions traditionnel), comme la civilisation islamique ou la civilisation chrétienne du Moyen Âge, « la notion de guerre sainte pouvait avoir un sens », mais qu'elle « perd toute signification » dans les « civilisations de type profane » comme celle d'aujourd'hui, « où le temporel est plus parfaitement différencié du spirituel et, désormais bien autonome, n'a plus de rôle instrumental à l'égard du sacré ». Cette façon de s'exprimer ne semble-t-elle pas indiquer qu'on n'est pas bien loin, au fond, de voir là un « progrès », ou que, tout au moins, on considère qu'il s'agit de quelque chose de définitivement acquis et sur quoi « désormais » il n'y a plus à revenir ? Nous voudrions bien, d'ailleurs qu'on nous cite

¹ Précisons, pour éviter toute équivoque et toute contestation, que, en employant l'expression « néo-thomisme », nous entendons désigner par là un essai d'« adaptation » du thomisme, qui ne va pas sans d'assez grandes concessions aux idées modernes, par lesquelles ceux mêmes qui se proclament volontiers « antimodernes » sont parfois affectés beaucoup plus qu'on ne voudrait le croire ; notre époque est pleine de semblables contradictions.

au moins un autre exemple des « civilisations de type profane », car, pour notre part, nous n'en connaissons pas une seule en dehors de la civilisation moderne, qui, précisément parce qu'elle est telle, ne représente proprement qu'une anomalie ; le pluriel paraît avoir été mis là tout exprès pour permettre d'établir un parallélisme ou, comme nous le disions tout à l'heure, une équivalence entre ce « type profane » et le « type sacré » ou traditionnel, qui est celui de toute civilisation normale sans exception.

Il va de soi que, s'il ne s'agissait que de la simple constatation d'un état de fait, cela ne donnerait lieu à aucune objection ; mais, de cette constatation à l'acceptation de cet état comme constituant une forme de civilisation légitime au même titre que celle dont il est la négation, il y a véritablement un abîme. Qu'on dise que la notion de « guerre sainte » est inapplicable dans les circonstances actuelles, c'est là un fait trop évident et sur lequel tout le monde devra être forcément d'accord ; mais qu'on ne dise pas pour cela que cette notion n'a plus de sens, car la « valeur intrinsèque d'une idée », et surtout d'une idée traditionnelle comme celle-là, est entièrement indépendante des contingences et n'a pas le moindre rapport avec ce qu'on appelle la « réalité historique » ; elle appartient à un tout autre ordre de réalité. Faire dépendre la valeur d'une idée, c'est-à-dire en somme sa vérité même (car, dès lors qu'il s'agit d'une idée, nous ne voyons pas ce que sa valeur pourrait être d'autre), des vicissitudes des événements humains, c'est là le propre de cet « historicisme » dont nous avons dénoncé l'erreur en d'autres occasions, et qui n'est qu'une des formes du « relativisme » moderne ; qu'un philosophe « traditionaliste » partage cette manière de voir, voilà qui est bien fâcheusement significatif ! Et, s'il accepte le point de vue profane comme tout aussi valable que le point de vue traditionnel, au lieu de n'y voir que la dégénérescence ou la déviation qu'il est en réalité, que pourra-t-il bien trouver encore à redire à la trop fameuse « tolérance », attitude, bien spécifiquement moderne et profane aussi, et qui consiste, comme l'on sait, à accorder à n'importe quelle erreur les mêmes droits qu'à la vérité ?

Nous nous sommes quelque peu étendu sur cet exemple, parce qu'il est vraiment très représentatif d'une certaine mentalité ; mais, bien entendu, on pourrait facilement en trouver un grand nombre d'autres, dans un ordre d'idées plus ou moins voisin de celui-là. Aux mêmes tendances se rattache en somme l'importance attribuée indûment aux sciences profanes par les représentants plus ou moins autorisés (mais en tout cas bien peu qualifiés) de doctrines traditionnelles, allant jusqu'à s'efforcer constamment d'« accommoder » celles-ci aux résultats plus ou moins hypothétiques et toujours provisoires de ces sciences, comme si, entre les unes et les autres, il pouvait y avoir une commune mesure, comme s'il s'agissait de choses se situant à un même niveau. Une semblable attitude, dont la faiblesse est particulièrement sensible dans l'« apologétique » religieuse, montre, chez ceux qui croient devoir l'adopter, une bien singulière méconnaissance de la valeur, nous dirions même volontiers de la dignité des doctrines qu'ils s'imaginent défendre ainsi, alors qu'ils ne font que les abaisser et les amoindrir ; et ils sont entraînés insensiblement et inconsciemment par là aux pires compromissions, donnant ainsi tête baissée dans le piège qui leur est tendu par ceux qui ne visent qu'à détruire tout ce qui a un caractère traditionnel, et

qui eux, savent fort bien ce qu'ils font en les amenant sur ce terrain de la vaine discussion profane. Ce n'est qu'en maintenant d'une façon absolue la transcendance de la tradition qu'on la rend (ou plutôt qu'on la garde) inaccessible à toute attaque de ses ennemis, qu'on ne devrait jamais consentir à traiter en « adversaires » ; mais, faute du sens des proportions et de la hiérarchie, qui donc comprend encore cela aujourd'hui ?

Nous venons de parler des concessions faites au point de vue scientifique, au sens où l'entend le monde moderne ; mais les illusions trop fréquentes sur la valeur et la portée du point de vue philosophique impliquent aussi une erreur de perspective du même genre, puisque ce point de vue, par définition même n'est pas moins profane que l'autre. On devrait pouvoir se contenter de sourire des prétentions de ceux qui veulent mettre des « systèmes » purement humains, produits de la simple pensée individuelle, en parallèle ou en opposition avec les doctrines traditionnelles, essentiellement supra-humaines, s'ils ne réussissaient que trop, dans bien des cas, à faire prendre ces prétentions au sérieux. Si les conséquences en sont peut-être moins graves, c'est seulement parce que la philosophie n'a, sur la mentalité générale de notre époque, qu'une influence plus restreinte que celle de la science profane ; mais pourtant, là encore, on aurait grand tort, parce que le danger n'apparaît pas aussi immédiatement, d'en conclure qu'il est inexistant ou négligeable. D'ailleurs, quand bien même il n'y aurait à cet égard d'autre résultat que de « neutraliser » les efforts de beaucoup de « traditionalistes » en les égarant dans un domaine dont il n'y a aucun profit réel à tirer en vue d'une restauration de l'esprit traditionnel, c'est toujours autant de gagné pour l'ennemi ; les réflexions que nous avons déjà faites en une autre occasion, au sujet de certaines illusions d'ordre politique ou social, trouveraient également leur application en pareil cas.

À ce point de vue philosophique, il arrive aussi parfois, disons-le en passant, que les choses prennent une tournure plutôt amusante : nous voulons parler des « réactions » de certains « discuteurs » de cette sorte, lorsqu'ils se trouvent par extraordinaire en présence de quelqu'un qui se refuse formellement à les suivre sur ce terrain, et de la stupéfaction mêlée de dépit, voire même de rage, qu'ils éprouvent en constatant que toute leur argumentation tombe dans le vide, ce à quoi ils peuvent d'autant moins se résigner qu'ils sont évidemment incapables d'en comprendre les raisons. Nous avons même eu affaire à des gens qui prétendaient nous obliger à accorder, aux petites constructions de leur propre fantaisie individuelle, un intérêt que nous devons réserver exclusivement aux seules vérités traditionnelles ; nous ne pouvions naturellement que leur opposer une fin de non-recevoir, d'où des accès de fureur vraiment indescritibles ; alors, ce n'est plus seulement le sens des proportions qui manque, c'est aussi le sens du ridicule !

Mais revenons à des choses plus sérieuses : puisqu'il s'agit ici d'erreurs de perspective, nous en signalerons encore une qui, à vrai dire, est d'un tout autre ordre, car c'est dans le domaine traditionnel lui-même qu'elle se produit ; et ce n'est, en somme, qu'un cas particulier de la difficulté qu'ont généralement les hommes à admettre ce qui dépasse leur propre point de vue. Que certains, qui sont même le plus grand nombre, aient leur horizon borné à une seule forme traditionnelle, ou même à

un certain aspect de cette forme, et qu'ils soient par conséquent enfermés dans un point de vue qu'on pourrait dire plus ou moins étroitement « local », c'est là chose parfaitement légitime en soi et d'ailleurs tout à fait inévitable ; mais ce qui, par contre, n'est aucunement acceptable, c'est qu'ils s'imaginent que ce même point de vue, avec toutes les limitations qui lui sont inhérentes, doit être également celui de tous sans exception, y compris ceux qui ont pris conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions. Contre ceux, quels qu'ils soient, qui font preuve d'une telle incompréhension, nous devons maintenir, de la façon la plus inébranlable, les droits de ceux qui se sont élevés à un niveau supérieur, d'où la perspective est forcément toute différente ; qu'ils s'inclinent devant ce qu'ils sont, actuellement tout au moins, incapables de comprendre eux-mêmes, et qu'ils ne se mêlent en rien de ce qui n'est pas de leur compétence, c'est là, au fond, tout ce que nous leur demandons. Nous reconnaissons d'ailleurs bien volontiers que, en ce qui les concerne, leur point de vue limité n'est pas dépourvu de certains avantages, d'abord parce qu'il leur permet de s'en tenir intellectuellement à quelque chose d'assez simple et de s'en trouver satisfaits, et ensuite parce que du fait de la position toute « locale » dans laquelle ils sont cantonnés, ils ne sont assurément gênants pour personne, ce qui leur évite de soulever contre eux des forces hostiles auxquelles il leur serait probablement bien impossible de résister.

III

La maladie de l'angoisse

Publié dans les Études Traditionnelles, avril 1940.

Il est de mode aujourd'hui, dans certains milieux, de parler d'« inquiétude métaphysique », et même d'« angoisse métaphysique » ; ces expressions, évidemment absurdes, sont encore de celles qui trahissent le désordre mental de notre époque ; mais, comme toujours en pareil cas, il peut y avoir intérêt à chercher à préciser ce qu'il y a sous ces erreurs et ce qu'impliquent exactement de tels abus de langage. Il est bien clair que ceux qui parlent ainsi n'ont pas la moindre notion de ce qu'est véritablement la métaphysique ; mais encore peut-on se demander pourquoi ils veulent transporter, dans l'idée qu'ils se font de ce domaine inconnu d'eux, ces termes d'inquiétude et d'angoisse plutôt que n'importe quels autres qui n'y seraient ni plus ni moins déplacés. Sans doute faut-il en voir la première raison, ou la plus immédiate, dans le fait que ces mots représentent des sentiments qui sont particulièrement caractéristiques de l'époque actuelle ; la prédominance qu'ils y ont acquise est d'ailleurs assez compréhensible, et pourrait même être considérée comme légitime en un certain sens si elle se limitait à l'ordre des contingences, car elle n'est manifestement que trop justifiée par l'état de déséquilibre et d'instabilité de toutes choses, qui va sans cesse en s'aggravant, et qui n'est assurément guère fait pour donner une impression de sécurité à ceux qui vivent dans un monde aussi troublé. S'il y a dans ces sentiments quelque chose de maladif, c'est que l'état par lequel ils sont causés et entretenus est lui-même anormal et désordonné ; mais tout cela, qui n'est en somme qu'une simple explication de fait, ne rend pas suffisamment compte de l'intrusion de ces mêmes sentiments dans l'ordre intellectuel, ou du moins dans ce qui prétend en tenir lieu chez nos contemporains ; cette intrusion montre que le mal est plus profond en réalité, et qu'il doit y avoir là quelque chose qui se rattache à tout l'ensemble de la déviation mentale du monde moderne.

À cet égard, on peut remarquer tout d'abord que l'inquiétude perpétuelle des modernes n'est pas autre chose qu'une des formes de ce besoin d'agitation que nous avons souvent dénoncé, besoin qui, dans l'ordre mental, se traduit par le goût de la recherche pour elle-même, c'est-à-dire d'une recherche qui, au lieu de trouver son terme dans la connaissance comme elle le devrait normalement, se poursuit indéfiniment et ne conduit véritablement à rien, et qui est d'ailleurs entreprise sans aucune intention de parvenir à une vérité à laquelle tant de nos contemporains ne croient même pas. Nous accorderons qu'une certaine inquiétude peut avoir sa place légitime au point de départ de toute recherche, comme mobile incitant à cette

recherche même, car il va de soi que, si l'homme se trouvait satisfait de son état d'ignorance, il y resterait indéfiniment et ne chercherait aucunement à en sortir ; encore vaudrait-il mieux donner à cette sorte d'inquiétude mentale un autre nom : elle n'est rien d'autre, en réalité, que cette « curiosité » qui, suivant Aristote, est le commencement de la science, et qui, bien entendu, n'a rien de commun avec les besoins purement pratiques auxquels les « empiristes » et les « pragmatistes » voudraient attribuer l'origine de toute connaissance humaine ; mais en tout cas, qu'on l'appelle inquiétude ou curiosité, c'est là quelque chose qui ne saurait plus avoir aucune raison d'être ni subsister en aucune façon dès que la recherche est arrivée à son but, c'est-à-dire dès que la connaissance est atteinte, de quelque ordre de connaissance qu'il s'agisse d'ailleurs ; à plus forte raison doit-elle nécessairement disparaître, d'une façon complète et définitive, quand il s'agit de la connaissance par excellence, qui est celle du domaine métaphysique. On pourrait donc voir, dans l'idée d'une inquiétude sans terme, et par conséquent ne servant pas à tirer l'homme de son ignorance, la marque d'une sorte d'« agnosticisme », qui peut être plus ou moins inconscient dans bien des cas, mais qui n'en est pas pour cela moins réel : parler d'« inquiétude métaphysique » équivaut au fond, qu'on le veuille ou non, soit à nier la connaissance métaphysique elle-même, soit tout au moins à déclarer son impuissance à l'obtenir, ce qui pratiquement ne fait pas grande différence ; et, quand cet « agnosticisme » est vraiment inconscient, il s'accompagne ordinairement d'une illusion qui consiste à prendre pour métaphysique ce qui ne l'est nullement, et ce qui n'est même à aucun degré une connaissance valable, fût-ce dans un ordre relatif, nous voulons dire la « pseudo-métaphysique » des philosophes modernes, qui est effectivement incapable de dissiper la moindre inquiétude, par là même qu'elle n'est pas une véritable connaissance, et qui ne peut, tout au contraire, qu'accroître le désordre intellectuel et la confusion des idées chez ceux qui la prennent au sérieux, et rendre leur ignorance d'autant plus incurable ; en cela comme à tout autre point de vue, la fausse connaissance est certainement bien pire que la pure et simple ignorance naturelle.

Certains, comme nous l'avons dit, ne se bornent pas à parler d'« inquiétude », mais vont même jusqu'à parler d'« angoisse », ce qui est encore plus grave, et exprime une attitude peut-être plus nettement antimétaphysique encore s'il est possible ; les deux sentiments sont d'ailleurs plus ou moins connexes, en ce qu'ils ont l'un et l'autre leur racine commune dans l'ignorance. L'angoisse, en effet, n'est qu'une forme extrême et pour ainsi dire « chronique » de la peur ; or l'homme est naturellement porté à éprouver la peur devant ce qu'il ne connaît pas ou ne comprend pas, et cette peur même devient un obstacle qui l'empêche de vaincre son ignorance, car elle l'amène à se détourner de l'objet en présence duquel il l'éprouve et auquel il en attribue la cause, alors qu'en réalité cette cause n'est pourtant qu'en lui-même ; encore cette réaction négative n'est-elle que trop souvent suivie d'une véritable haine à l'égard de l'inconnu, surtout si l'homme a plus ou moins confusément l'impression que cet inconnu est quelque chose qui dépasse ses possibilités actuelles de compréhension. Si cependant l'ignorance peut être dissipée, la peur s'évanouira aussitôt par là-même, comme dans l'exemple bien connu de la corde prise pour un serpent ; la peur, et par conséquent l'angoisse qui n'en est qu'un cas particulier, est

donc incompatible avec la connaissance, et, si elle arrive à un degré tel qu'elle soit vraiment invincible, la connaissance en sera rendue impossible, même en l'absence de tout autre empêchement inhérent à la nature de l'individu ; on pourrait donc parler en ce sens, non pas d'une « angoisse métaphysique », jouant en quelque sorte le rôle d'un véritable « gardien du seuil », suivant l'expression des hermétistes, et interdisant à l'homme l'accès du domaine de la connaissance métaphysique.

Il faut encore expliquer plus complètement comment la peur résulte de l'ignorance, d'autant plus que nous avons eu récemment l'occasion de constater à ce sujet une erreur assez étonnante : nous avons vu l'origine de la peur attribuée à un sentiment d'isolement, et cela dans un exposé se basant sur la doctrine védântique, alors que celle-ci enseigne au contraire expressément que la peur est due au sentiment d'une dualité ; et, en effet, si un être était vraiment seul, de quoi pourrait-il avoir peur ? On dira peut-être qu'il peut avoir peur de quelque chose qui se trouve en lui-même ; mais cela même implique qu'il y a en lui, dans sa condition actuelle, des éléments qui échappent à sa propre compréhension, et par conséquent une multiplicité non-unifiée ; le fait qu'il soit isolé ou non n'y change d'ailleurs rien et n'intervient aucunement en pareil cas. D'autre part, on ne peut pas invoquer valablement, en faveur de cette explication par l'isolement, la peur instinctive éprouvée dans l'obscurité par beaucoup de personnes, et notamment par les enfants ; cette peur est due en réalité à l'idée qu'il peut y avoir dans l'obscurité des choses qu'on ne voit pas, donc qu'on ne connaît pas, et qui sont redoutables pour cette raison même ; si au contraire l'obscurité était considérée comme vide de toute présence inconnue, la peur serait sans objet et ne se produirait pas. Ce qui est vrai, c'est que l'être qui éprouve la peur cherche à s'isoler, mais précisément pour s'y soustraire ; il prend une attitude négative et se « rétracte » comme pour éviter tout contact possible avec ce qu'il redoute, et de là proviennent sans doute la sensation de froid et les autres symptômes physiologiques qui accompagnent habituellement la peur ; mais cette sorte de défense irréfléchie est d'ailleurs inefficace car il est bien évident que, quoi qu'un être fasse, il ne peut s'isoler réellement du milieu dans lequel il est placé par ses conditions mêmes d'existence contingente, et que, tant qu'il se considère comme entouré par un « monde extérieur », il lui est impossible de se mettre entièrement à l'abri des atteintes de celui-ci. La peur ne peut être causée que par l'existence d'autres êtres, qui, en tant qu'ils sont autres, constituent ce « monde extérieur », ou d'éléments qui, bien qu'incorporés à l'être lui-même, n'en sont pas moins étrangers et « extérieurs » à sa conscience actuelle ; mais l'« autre » comme tel n'existe que par un effet de l'ignorance, puisque toute connaissance implique essentiellement une identification ; on peut donc dire que plus un être connaît, moins il y a pour lui d'« autre » et d'« extérieur », et que, dans la même mesure, la possibilité de la peur, possibilité d'ailleurs toute négative, est abolie pour lui ; et finalement, l'état de « solitude » absolue (*kaivalya*), qui est au-delà de toute contingence, est un état de pure impassibilité. Remarquons incidemment, à ce propos, que l'« ataraxie » stoïcienne ne représente qu'une conception déformée d'un tel état, car elle prétend s'appliquer à un être qui en réalité est encore soumis aux contingences, ce qui est contradictoire ; s'efforcer de traiter les choses extérieures comme indifférentes, autant qu'on le peut dans la condition individuelle, peut

constituer une sorte d'exercice préparatoire en vue de la « délivrance », mais rien de plus, car, pour l'être qui est véritablement « délivré », il n'y a pas de choses extérieures ; un tel exercice pourrait en somme être regardé comme un équivalent de ce qui, dans les « épreuves » initiatiques, exprime sous une forme ou sous une autre la nécessité de surmonter tout d'abord la peur pour parvenir à la connaissance, qui par la suite rendra cette peur impossible, puisqu'il n'y aura plus rien alors par quoi l'être puisse être affecté ; et il est évident qu'il faut bien se garder de confondre les préliminaires de l'initiation avec son résultat final.

Une autre remarque qui, bien qu'accessoire, n'est pas sans intérêt, c'est que la sensation de froid et les symptômes extérieurs auxquels nous avons fait allusion tout à l'heure se produisent aussi, même sans que l'être qui les éprouve ait consciemment peur à proprement parler, dans les cas où se manifestent des influences psychiques de l'ordre le plus inférieur, comme par exemple dans les séances spirites et dans les phénomènes de « hantise » ; là encore, il s'agit de la même défense subconsciente et presque « organique », en présence de quelque chose d'hostile et en même temps d'inconnu, du moins pour l'homme ordinaire qui ne connaît effectivement que ce qui est susceptible de tomber sous les sens, c'est-à-dire les seules choses du domaine corporel. Les « terreurs paniques », qui se produisent sans aucune cause apparente, sont dues aussi à la présence de certaines influences n'appartenant pas à l'ordre sensible ; elles sont d'ailleurs souvent collectives, ce qui va encore à l'encontre de l'explication de la peur par l'isolement ; et il ne s'agit pas nécessairement, dans ce cas, d'influences hostiles ou d'ordre inférieur, car il peut même arriver qu'une influence spirituelle, et non pas seulement une influence psychique, provoque une terreur de cette sorte chez des « profanes » qui la perçoivent vaguement sans rien connaître de sa nature ; l'examen de ces faits, qui n'ont en somme rien d'anormal, quoi qu'en puisse penser l'opinion commune, ne fait que confirmer encore que la peur est bien réellement causée par l'ignorance, et c'est pourquoi nous avons cru bon de les signaler en passant.

Pour en revenir au point essentiel, nous pouvons dire maintenant que ceux qui parlent d'« angoisse métaphysique » montrent par là, tout d'abord, leur ignorance totale de la métaphysique ; en outre, leur attitude même rend cette ignorance invincible, d'autant plus que l'angoisse n'est pas un simple sentiment passager de peur, mais une peur devenue en quelque sorte permanente, installée dans le « psychisme » même de l'être, et c'est pourquoi on peut la considérer comme une véritable « maladie » ; tant qu'elle ne peut être surmontée, elle constitue proprement, tout comme d'autres défauts graves d'ordre psychique, une « disqualification » à l'égard de la connaissance métaphysique.

D'autre part, la connaissance est le seul remède définitif contre l'angoisse, aussi bien que contre la peur sous toutes ses formes et contre la simple inquiétude, puisque ces sentiments ne sont que des conséquences ou des produits de l'ignorance, et que par suite la connaissance, dès qu'elle est atteinte, les détruit entièrement dans leur racine même et les rend désormais impossibles, tandis que, sans elle, même s'ils sont écartés momentanément, ils peuvent toujours reparaître au gré des circonstances. S'il s'agit de la connaissance par excellence, cet effet se répercutera nécessairement

dans tous les domaines inférieurs, et ainsi ces mêmes sentiments disparaîtront aussi à l'égard des choses les plus contingentes ; comment, en effet, pourraient-ils affecter celui qui, voyant toutes choses dans le principe, sait que, quelles que soient les apparences, elles ne sont en définitive que des éléments de l'ordre total ? Il en est de cela comme de tous les maux dont souffre le monde moderne : le véritable remède ne peut venir que d'en haut, c'est-à-dire d'une restauration de la pure intellectualité ; tant qu'on cherchera à y remédier par en bas, c'est-à-dire en se contentant d'opposer des contingences à d'autres contingences, tout ce qu'on prétendra faire sera vain et inefficace ; mais qui pourra le comprendre pendant qu'il en est encore temps ?

IV

La superstition de la « valeur »

Publié dans les Études traditionnelles, juin 1940.

Nous avons, dans quelques-uns de nos ouvrages, dénoncé un certain nombre de « superstitions » spécifiquement modernes, dont le caractère le plus frappant est qu'elles ne reposent en définitive que sur le prestige attribué à un mot, prestige d'autant plus grand que l'idée évoquée par ce mot est, chez la plupart des gens, plus vague et plus inconsistante. L'influence exercée par les mots en eux-mêmes, indépendamment de ce qu'ils expriment ou devraient exprimer, n'a jamais été, en effet, aussi grande qu'à notre époque ; il y a là comme une caricature de la puissance inhérente aux formules rituelles, et ceux qui sont les plus acharnés à nier celle-ci sont aussi, par un singulier « choc en retour », les premiers à se laisser prendre à ce qui n'en est, au fond, qu'une sorte de parodie profane. Il va de soi, d'ailleurs, que cette puissance des formules ou des mots, dans les deux cas, n'est aucunement du même ordre ; celle des formules rituelles, qui se base essentiellement sur la « science sacrée », est quelque chose de pleinement effectif, qui s'exerce réellement dans les domaines les plus différents, suivant les effets qu'on veut en obtenir ; au contraire, celle de leur contrefaçon profane n'est naturellement susceptible, directement tout au moins, que d'une action purement « psychologique » et surtout sentimentale, c'est-à-dire relevant du domaine le plus illusoire de tous ; mais ce n'est pourtant pas à dire pour cela qu'une telle action soit inoffensive, bien loin de là, car ces illusions « subjectives », si insignifiantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'en ont pas moins des conséquences très réelles dans toute l'activité humaine ; et, avant tout, elles contribuent grandement à détruire toute véritable intellectualité, ce qui, du reste, est probablement la principale raison d'être qui leur est assignée dans le « plan » de la subversion moderne.

Les superstitions dont nous parlons varient dans une certaine mesure d'un moment à un autre, car il y a en cela une sorte de « mode », comme en toutes choses à notre époque ; nous ne voulons pas dire par là que, quand il en surgit une nouvelle, elle remplace immédiatement et entièrement les autres, car on peut au contraire constater facilement leur coexistence dans la mentalité contemporaine ; mais la plus récente prend tout au moins une place prédominante et rejette plus ou moins les autres au second plan. Ainsi, dans l'ordre de choses que nous avons plus particulièrement en vue présentement, on peut dire qu'il y eut d'abord la superstition de la « raison », qui atteignit son point culminant vers la fin du XVIII^e siècle, puis celle de la « science » et du « progrès », d'ailleurs étroitement rattachée à la

précédente, mais plus spécialement caractéristique du XIX^e siècle ; plus récemment encore, on vit apparaître la superstition de la « vie », qui eut un grand succès dans les premières années du siècle actuel. Comme tout change avec une vitesse sans cesse croissante, ces superstitions, tout comme les théories scientifiques et philosophiques auxquelles elles sont peut-être liées d'une certaine façon, semblent « s'user » de plus en plus rapidement ; aussi avons-nous dès maintenant à enregistrer encore la naissance d'une autre superstition nouvelle, celle de la « valeur », qui ne date apparemment que de quelques années, mais qui tend déjà à prendre le pas sur celles qui l'ont précédée.

Nous n'avons certes pas tendance à exagérer l'importance de la philosophie, et surtout de la philosophie moderne, car tout en reconnaissant qu'elle peut être un des facteurs qui agissent plus ou moins sur la mentalité générale, nous pensons qu'elle est loin d'être le plus important, et que même, sous sa forme « systématique », elle représente plutôt un effet qu'une cause ; mais à ce titre même, elle exprime d'une façon plus nettement définie ce qui existait déjà comme à l'état diffus dans cette mentalité, et, par suite, elle met en évidence, un peu à la manière d'un instrument grossissant, des choses qui autrement pourraient échapper à l'attention de l'observateur, ou qui tout au moins seraient plus difficiles à discerner. Aussi, pour bien comprendre ce dont il s'agit ici, est-il bon de rappeler tout d'abord les étapes, que nous avons déjà indiquées ailleurs, de la déchéance graduelle des conceptions philosophiques modernes : d'abord, réduction de toutes choses à l'« humain » et au « rationnel » ; puis limitation de plus en plus étroite du sens donné au « rationnel » même, dont on finit par ne plus envisager que les fonctions les plus inférieures ; enfin, descente à l'« infra-rationnel », avec le soi-disant « intuitionnisme » et les diverses théories qui s'y apparentent plus ou moins directement. Les « rationalistes » consentaient encore à parler de « vérité », bien qu'il ne pût évidemment s'agir pour eux que d'une vérité fort relative ; les « intuitionnistes » ont voulu remplacer le « vrai » par le « réel » ce qui pourrait être à peu près la même chose si l'on s'en tenait au sens normal des mots, mais qui est fort loin de l'être en fait, car il faut ici tenir compte de l'étrange déformation par laquelle, dans l'usage courant, le mot de « réalité » en est arrivé à désigner exclusivement les seules choses de l'ordre sensible, c'est-à-dire précisément celles qui n'ont que le moindre degré de réalité. Ensuite, les « pragmatistes » ont prétendu ignorer entièrement la vérité, et la supprimer en quelque sorte en lui substituant l'« utilité » ; c'est alors proprement la chute dans le « subjectif », car il est bien clair que l'utilité d'une chose n'est nullement une qualité résidant dans cette chose même, mais dépend entièrement de celui qui l'envisage et qui en fait l'objet d'une sorte d'appréciation individuelle, sans s'intéresser aucunement à ce qu'est la chose en dehors de cette appréciation, c'est-à-dire, au fond, à tout ce qu'elle est en réalité ; et, assurément, il serait difficile d'aller plus loin dans la voie de la négation de toute intellectualité.

Les « intuitionnistes » et les « pragmatistes », ainsi que les représentants de quelques autres écoles voisines de moindre importance, décorent volontiers leurs théories de l'étiquette de « philosophie de la vie » ; mais il paraît que cette expression n'a déjà plus autant de succès qu'elle en avait naguère, et que celle qui est le plus en

faveur aujourd'hui est celle de « philosophie des valeurs ». Cette nouvelle philosophie semble s'attaquer au « réel » lui-même, de quelque façon qu'on veuille l'entendre, à peu près comme le « pragmatisme » s'attaquait au « vrai » ; son affinité avec le « pragmatisme », à certains égards, est d'ailleurs manifeste, car la « valeur », tout aussi bien que l'« utilité », ne peut être qu'une simple affaire d'appréciation individuelle, et le caractère « subjectif », comme on le verra par la suite, en est peut être encore plus accentué. Il est d'ailleurs possible que le succès actuel de ce mot de « valeur » soit dû en partie au sens assez grossièrement matériel qui, sans pourtant lui être inhérent à l'origine, s'y est attaché dans le langage ordinaire : quand on parle de « valeur » ou d'« évaluation », on pense tout de suite à quelque chose qui est susceptible d'être « compté » ou « chiffré », et il faut convenir que cela s'accorde bien avec l'esprit « quantitatif » qui est propre au monde moderne. Pourtant, ce n'est là que la moitié tout au plus de l'explication : il faut se souvenir, en effet, que le « pragmatisme », qui se définit par le fait qu'il rapporte tout à l'« action », n'entend pas l'« utilité » seulement dans un sens matériel, mais aussi dans un sens moral ; la « valeur » est également susceptible de ces deux sens, mais c'est le second qui prédomine nettement dans la conception dont il s'agit, car le côté moral, ou plus exactement « moraliste », s'y exagère encore ; cette « philosophie des valeurs » se présente d'ailleurs avant tout comme une forme de l'« idéalisme », et c'est sans doute là ce qui explique son hostilité à l'égard du « réel », puisqu'il est entendu que, dans le langage spécial des philosophes modernes, l'« idéalisme » s'oppose au « réalisme ».

On sait que la philosophie moderne vit en grande partie d'équivoques, et il y en a une assez remarquable qui se cache dans cette étiquette d'« idéalisme » ; ce mot, en effet, peut être dérivé indifféremment d'« idée » ou d'« idéal » ; et à cette double dérivation correspondent, en fait, les deux caractères essentiels qu'on peut découvrir sans peine dans la « philosophie des valeurs ». L'« idée », bien entendu, est prise ici dans le sens uniquement « psychologique », qui est le seul que les modernes connaissent (et l'on verra tout à l'heure qu'il n'est pas inutile d'insister sur ce point pour dissiper une autre équivoque) ; c'est là le côté « subjectiviste » de la conception dont il s'agit, et, quant à l'« idéal », il représente non moins évidemment son côté « moraliste ». Ainsi, les deux significations de l'« idéalisme » s'associent étroitement dans ce cas et se soutiennent pour ainsi dire l'une l'autre, parce qu'elles correspondent toutes deux à des tendances assez générales de la mentalité actuelle : le « psychologisme » traduit un état d'esprit qui est loin d'être particulier aux seuls philosophes « professionnels », et l'on ne sait que trop, d'autre part, quelle fascination le mot creux d'« idéal » exerce sur la plupart de nos contemporains !

Ce qui est presque incroyable, c'est que la philosophie en question prétend se réclamer de l'« idéalisme platonicien » ; et il est difficile de se défendre d'une certaine stupéfaction en voyant attribuer à Platon l'affirmation que « la réalité véritable réside non pas dans l'objet, mais dans l'idée, c'est-à-dire dans un acte de la pensée ». D'abord, il n'y a pas d'« idéalisme platonicien », dans aucun des sens que les modernes donnent à ce mot d'« idéalisme » ; les « idées », chez Platon, n'ont rien de « psychologique » ni de « subjectif », et n'ont absolument rien de commun avec un « acte de la pensée » ; elles sont, tout au contraire, les principes transcendants ou

les « archétypes » de toutes choses ; c'est pour cela qu'elles constituent la réalité par excellence, et l'on pourrait dire, bien que Platon lui-même ne s'exprime pas ainsi (pas plus qu'il ne formule expressément nulle part quelque chose qui s'appellerait une « théorie des idées »), que le « monde des idées » n'est pas autre chose en définitive que l'Intellect divin ; quel rapport cela peut-il bien avoir avec le produit d'une « pensée » individuelle ? Même au simple point de vue de l'« histoire de la philosophie », il y a là une erreur vraiment inouïe ; et non seulement Platon n'est ni « idéaliste » ni « subjectiviste » à un degré quelconque, mais il serait impossible d'être plus intégralement « réaliste » qu'il ne l'est ; que le ennemis déclarés du « réel » veuillent en faire leur prédécesseur, cela est assurément plus que paradoxal. De plus, ces mêmes philosophes commettent encore une autre erreur qui n'est guère moins grave lorsque, pour rattacher aussi à Platon leur « moralisme », ils invoquent le rôle en quelque sorte « central » qu'il assigne à l'« idée du Bien » ; ici, pouvons-nous dire en nous servant de la terminologie scolastique, ils confondent tout simplement le « Bien transcendantal » avec le « bien moral », tellement est grande leur ignorance de certaines notions pourtant élémentaires ; et, quand on voit les modernes interpréter ainsi les conceptions anciennes, alors même qu'il ne s'agit en somme que de philosophie, peut-on encore s'étonner qu'ils déforment outrageusement les doctrines d'un ordre plus profond ?

La vérité est que la « philosophie des valeurs » ne peut revendiquer le moindre lien avec une doctrine ancienne quelle qu'elle soit, sauf en se livrant à de fort mauvais jeux de mots sur les « idées » et sur le « bien », auxquels il faudrait même ajouter encore quelques autres confusions comme celle, assez commune d'ailleurs, de l'« esprit » avec le « mental » ; elle est au contraire une des plus typiquement modernes qui existent, et cela à la fois par les deux caractères « subjectiviste » et « moraliste » que nous avons indiqués. Il n'est pas difficile de se rendre compte à quel point elle est, par là, opposée à l'esprit traditionnel, comme l'est du reste tout « idéalisme », dont l'aboutissement logique est de faire dépendre la vérité elle-même (et, aujourd'hui, l'on dirait aussi le « réel ») des opérations de la « pensée » individuelle ; peut-être certains « idéalistes » ont-ils parfois reculé devant l'énormité d'une semblable conséquence, en un temps où le désordre intellectuel n'était pas encore arrivé au point où il en est maintenant ; mais nous ne croyons pas que les philosophes actuels puissent avoir de telles hésitations... Mais, après tout cela, il est encore permis de se demander à quoi peut bien servir au juste la mise en avant de cette idée particulière de « valeur », lancée ainsi dans le monde à la façon d'un nouveau « mot d'ordre » ou, si l'on veut, d'une nouvelle « suggestion » ; la réponse à cette question est bien facile aussi, si l'on songe que la déviation moderne presque tout entière pourrait être décrite comme une série de substitutions qui ne sont qu'autant de falsifications dans tous les ordres ; il est en effet plus facile de détruire une chose en prétendant la remplacer, fût-ce par une parodie plus ou moins grossière, qu'en reconnaissant ouvertement qu'on ne veut laisser derrière soi que le néant ; et, même lorsqu'il s'agit d'une chose qui déjà n'existe plus en fait, il peut encore y avoir intérêt à en fabriquer une imitation pour empêcher qu'on éprouve le besoin de la restaurer, ou pour faire obstacle à ceux qui pourraient avoir effectivement une telle intention. C'est ainsi, pour prendre seulement un ou deux exemples du premier cas,

que l'idée du « libre examen » fut inventée pour détruire l'autorité spirituelle, non pas en la niant purement et simplement tout d'abord, mais en lui substituant une fausse autorité, celle de la raison individuelle, ou encore que le « rationalisme » philosophique prit à tâche de remplacer l'intellectualité par ce qui n'en est que la caricature. L'idée de « valeur » nous paraît se rattacher plutôt au second cas : il y a déjà longtemps qu'on ne reconnaît plus, en fait, aucune hiérarchie réelle, c'est-à-dire fondée essentiellement sur la nature même des choses ; mais, pour une raison ou pour une autre, que nous n'entendons pas rechercher ici, il a paru opportun (non pas sans doute aux philosophes, car ils ne sont vraisemblablement en cela que les premières dupes) d'instaurer dans la mentalité publique une fausse hiérarchie, basée uniquement sur des appréciations sentimentales, donc entièrement « subjective » (et d'autant plus inoffensive, au point de vue de l'« égalitarisme » moderne, qu'elle se trouve ainsi reléguée dans les nuées de l'« idéal », autant dire parmi les chimères de l'imagination) ; on pourrait dire, en somme, que les « valeurs » représentent une contrefaçon de hiérarchie à l'usage d'un monde qui a été conduit à la négation de toute vraie hiérarchie.

Ce qui est encore assez peu rassurant, c'est qu'on ose qualifier ces « valeurs » de « spirituelles », et l'abus de ce mot n'est pas moins significatif que tout le reste ; en effet, nous retrouvons ici une autre contrefaçon, celle de la spiritualité, dont nous avons eu déjà à dénoncer des formes diverses ; la « philosophie des valeurs » aurait-elle aussi quelque rôle à jouer à cet égard ? Ce qui n'est pas douteux, en tout cas, c'est que nous n'en sommes plus au stade où le « matérialisme » et le « positivisme » exerçaient une influence prépondérante ; il s'agit désormais d'autre chose, qui, pour remplir sa destination, doit revêtir un caractère plus subtil ; et, pour dire nettement toute notre pensée sur ce point, c'est l'« idéalisme » et le « subjectivisme » qui sont dès maintenant, et qui seront sans doute de plus en plus, dans l'ordre des conceptions philosophiques, et par leurs réactions sur la mentalité générale, les principaux obstacles à toute restauration de la véritable intellectualité.

V

Les origines du Mormonisme

Publié dans les Études traditionnelles, 1940.

Parmi les sectes religieuses ou pseudo-religieuses répandues en Amérique, celle des Mormons est assurément une des plus anciennes et des plus importantes, et nous croyons qu'il n'est pas sans intérêt d'en exposer les origines.

Au début du XIX^e siècle vivait dans la Nouvelle-Angleterre un pasteur presbytérien nommé Salomon Spalding, qui avait abandonné son ministère pour le commerce, où il ne tarda pas à faire faillite ; après cet échec, il se mit à composer une sorte de roman en style biblique, qu'il intitula le *Manuscrit retrouvé*, et sur lequel il comptait, paraît-il, pour remonter sa fortune, en quoi il se trompait, car il mourut sans avoir pu le faire accepter par aucun éditeur. Le sujet de ce livre se rapportait à l'histoire des Indiens de l'Amérique du Nord, qui y étaient présentés comme les descendants du Patriarche Joseph ; c'était un long récit de leurs guerres et de leurs émigrations supposées, depuis l'époque de Sédécias, roi de Juda, jusqu'au V^e siècle de l'ère chrétienne ; et ce récit était censé avoir été écrit par divers chroniqueurs successifs, dont le dernier, nommé Mormon, l'aurait déposé dans quelque cachette souterraine.

Comment Spalding avait-il eu l'idée de rédiger cet ouvrage, d'ailleurs fort ennuyeux, prodigieusement monotone et écrit dans un style déplorable ? C'est ce qu'il ne nous paraît guère possible de dire, et l'on peut se demander si cette idée lui vint spontanément ou si elle lui fut suggérée par quelqu'un d'autre, car il est loin d'avoir été seul à chercher ce qu'étaient devenues les dix tribus perdues d'Israël et à essayer de résoudre ce problème à sa façon. On sait que certains ont voulu retrouver les traces de ces tribus en Angleterre, et il est même des Anglais qui tiennent fort à revendiquer pour leur nation l'honneur de cette origine ; d'autres ont été rechercher ces mêmes tribus beaucoup plus loin, et jusqu'au Japon. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il existe dans quelques régions de l'Orient, notamment à Cochin, dans l'Inde méridionale, et aussi en Chine, des colonies juives fort anciennes, qui prétendent y être établies depuis l'époque de la captivité de Babylone. L'idée d'une émigration en Amérique peut paraître beaucoup plus invraisemblable et pourtant elle est venue à d'autres qu'à Spalding ; il y a là une coïncidence assez singulière. En 1825, un Israélite d'origine portugaise, Mordecai Manuel Noah, ancien consul des États-Unis à Tunis, acheta une île appelée Grand Island, située dans la rivière Niagara, et lança une proclamation engageant tous ses coreligionnaires à venir s'établir dans cette île, à

laquelle il donna le nom d'Ararat. Le 2 septembre de la même année, on célébra en grande pompe la fondation de la nouvelle cité ; or, et c'est là ce que nous voulions signaler, les Indiens avaient été invités à envoyer des représentants à cette cérémonie, en qualité de descendants des tribus perdues d'Israël, et ils devaient aussi trouver un refuge dans le nouvel Ararat. Ce projet n'eut aucune suite, et la ville ne fut jamais bâtie ; une vingtaine d'années plus tard, Noah écrivit un livre dans lequel il préconisait le rétablissement de la nation juive en Palestine, et, bien que son nom soit aujourd'hui assez oublié, on doit le regarder comme le véritable promoteur du Sionisme. L'épisode que nous venons de rapporter est antérieur de près de cinq ans à la fondation du Mormonisme ; Spalding était déjà mort, et nous ne pensons pas que Noah ait eu connaissance de son *Manuscrit retrouvé*. En tout cas, on ne pouvait guère prévoir alors la fortune extraordinaire qui était réservée à cet ouvrage, et Spalding lui-même ne s'était probablement jamais douté qu'un jour devait venir où il serait considéré par des multitudes comme une nouvelle révélation divine ; à cette époque on n'en était pas encore arrivé à composer de dessein prémédité des écrits soi-disant « inspirés », comme la *Bible d'Oahspe* ou l'*Évangile Aquarien*, bizarres élucubrations qui trouvent chez les Américains de nos jours un milieu tout préparé pour les recevoir.



Il y avait à Palmyra, dans le Vermont, un jeune homme d'assez mauvaise réputation, nommé Joseph Smith ; il s'était d'abord signalé à l'attention de ses concitoyens, pendant une de ces périodes d'enthousiasme religieux que les Américains appellent *revivals*, en répandant le récit d'une vision dont il prétendait avoir été favorisé ; puis il s'était fait « trouveur de trésors », vivant de l'argent que lui remettaient les gens crédules auxquels il promettait d'indiquer, grâce à certains procédés divinatoires, les richesses enfouies dans le sol. C'est alors qu'il mit la main sur le manuscrit de Spalding, douze ans après la mort de son auteur ; on croit que ce manuscrit lui fut donné par un de ses compères, Sydney Rigdon, qui l'aurait dérobé dans une imprimerie où il faisait son apprentissage ; toujours est-il que la veuve, le frère et l'ancien associé de Spalding reconnurent et affirmèrent formellement l'identité du *Livre de Mormon* avec le *Manuscrit retrouvé*. Mais le « trouveur de trésors » prétendit que, guidé par un ange, il avait tiré ce livre de la terre où Mormon l'avait enfoui, sous la forme de plaques d'or couvertes de caractères hiéroglyphiques ; il ajoutait que l'ange lui avait également fait découvrir deux pierres translucides, qui n'étaient autre que l'*Urim* et le *Thummim* qui figuraient sur le pectoral du Grand-Prêtre d'Israël¹, et dont la possession, procurant le don des langues et l'esprit de prophétie, lui avait permis de traduire les plaques mystérieuses. Une dizaine de témoins déclarèrent avoir vu ces plaques ; trois d'entre eux affirmèrent même qu'ils avaient aussi vu l'ange, qui les avait ensuite enlevées et reprises sous sa garde. Parmi ces derniers était un certain Martin Harris, qui vendit sa ferme pour subvenir aux frais

¹ Exode, XXVIII, 30. – Ces deux mots hébreux signifient « lumière » et « vérité ».

de publication du manuscrit, malgré les avis du professeur Anthon, de New York, à qui il avait soumis un échantillon des prétendus hiéroglyphes, et qui l'avait mis en garde contre ce qui lui paraissait bien n'être qu'une vulgaire supercherie. Il est à supposer que Smith s'était procuré quelques plaques de laiton et y avait tracé des caractères empruntés à divers alphabets ; d'après M. Anthon², il y avait surtout un mélange de caractères grecs et hébraïques, ainsi qu'une grossière imitation du calendrier mexicain publié par Humboldt. Il est d'ailleurs extrêmement difficile de dire si ceux qui aidèrent Smith à ses débuts furent ses dupes ou ses complices ; pour ce qui est de Harris, dont la fortune fut gravement compromise par le peu de succès qu'eut tout d'abord le *Livre de Mormon*, il ne tarda pas à renier la foi nouvelle et à se brouiller avec Smith. Celui-ci eut bientôt une révélation qui mettait son entretien à la charge de ses adhérents ; puis, le 6 avril 1830, une autre révélation vint le constituer prophète de Dieu, avec la mission d'enseigner aux hommes une religion nouvelle et d'établir l'« Église des Saints des Derniers Jours » (*Church of Latter-Day Saints*), dans laquelle on devait entrer par un nouveau baptême. Smith et son associé Cowdery s'administrèrent l'un à l'autre ce baptême ; l'Église ne comptait alors que six membres, mais, au bout d'un mois, elle en avait une trentaine, parmi lesquels le père et les frères de Smith. Cette Église, en somme, ne se différenciait guère de la majorité des sectes protestantes ; dans les treize articles de foi qui furent alors formulés par le fondateur, il y a lieu de signaler seulement la condamnation du baptême des enfants (article 4), la croyance « qu'un homme peut être appelé à Dieu par la prophétie et par l'imposition des mains » (article 5) et que les dons miraculeux tels que « prophétie, révélation, visions, guérison, exorcisme, interprétation des langues », se sont perpétués dans l'Église (article 7), l'adjonction du *Livre de Mormon* à la Bible comme étant la « parole de Dieu » (article 8), enfin la promesse « que Dieu révélera encore de grandes choses concernant Son Royaume » (article 9). Mentionnons encore l'article 10, ainsi conçu : « Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la restauration des dix tribus ; nous croyons que Sion sera rebâtie sur ce continent, que le Christ régnera personnellement sur la terre, et que la terre sera renouvelée et recevra la gloire paradisiaque. » Le début de cet article rappelle curieusement les projets de Noah ; la suite est l'expression d'un « millénarisme » qui n'est pas absolument exceptionnel dans les Églises protestantes, et qui, dans cette même région de la Nouvelle-Angleterre, devait aussi donner naissance, vers 1840, aux « Adventistes du Septième Jour ». Enfin, Smith voulut reconstituer l'organisation de l'Église primitive : Apôtres, Prophètes, Patriarches, Évangélistes, Anciens, Diacres, Pasteurs et Docteurs, plus deux hiérarchies de pontifes, l'une selon l'ordre d'Aaron, l'autre selon l'ordre de Melchissédec.

Les premiers adhérents de la nouvelle Église étaient des gens fort peu instruits, petits fermiers ou artisans pour la plupart ; le moins ignorant d'entre eux était Sydney Rigdon, celui qui avait probablement mis Smith en possession du manuscrit de Spalding ; aussi est-ce lui qui, par une révélation, fut chargé de la partie littéraire de l'œuvre, et on lui attribue la première partie du livre des *Doctrines et Alliances*,

² Lettre à M. Howe, 17 février 1834.

publié en 1846, et qui est en quelque sorte le Nouveau Testament des Mormons ; du reste, il ne tarda pas à obliger le prophète, à qui il s'était ainsi rendu indispensable, à avoir une autre révélation qui partageait entre eux la suprématie. Cependant, la secte commençait à grandir et à faire connaître son existence au-dehors : les Irvingiens anglais, qui croient aussi à la perpétuation des dons miraculeux dans l'Église, envoyèrent à Smith une lettre signée d'un « concile de pasteurs » et exprimant leur sympathie. Mais le succès même suscita à Smith des adversaires qui ne manquèrent pas de rappeler son passé peu honorable ; aussi, dès 1831, le prophète jugea-t-il prudent de changer de résidence : de Fayette, dans le comté de Seneca, État de New York, où il avait institué son Église, il alla s'établir à Kirtland, dans l'Ohio ; puis il fit avec Rigdon un voyage d'exploration dans les pays de l'Ouest, et, à son retour, émit une série de révélations ordonnant aux « Saints » de se rendre dans le comté de Jackson, État de Missouri, pour y bâtir une « Sion sainte ». En quelques mois, douze cents croyants répondirent à cet appel et se mirent à travailler au défrichement du pays et à l'érection de la « Jérusalem nouvelle » ; mais les premiers occupants de la région leur firent subir toutes sortes de vexations, et finalement les expulsèrent de Sion. Pendant ce temps, Joseph Smith, demeuré à Kirtland, y avait fondé une maison de commerce et de banque, dans la caisse de laquelle, comme nous l'apprend sa propre autobiographie, lui-même et sa famille avaient un droit illimité de puiser à pleines mains ; en 1837, la banque fut mise en faillite, et Smith et Rigdon, menacés de poursuites pour escroquerie, durent s'enfuir chez leurs fidèles du Missouri. Quatre ans s'étaient déjà écoulés depuis que ceux-ci avaient été chassés de Sion, mais ils s'étaient retirés dans les régions avoisinantes, où ils avaient acquis de nouvelles propriétés ; Smith dès son arrivée, leur déclara que l'heure était venue où il allait « fouler ses ennemis sous ses pieds ». Les Missouriens, ayant eu connaissance de son attitude, en furent exaspérés, et les hostilités s'engagèrent presque immédiatement ; les Mormons, vaincus, durent capituler et s'engager à quitter le pays sans tarder ; le prophète, livré aux autorités, parvint à échapper à ses gardes et à rejoindre ses disciples dans l'Illinois. Là, les « Saints » se remirent à construire une ville, la cité de Nauvoo, sur la rive du Mississippi ; des prosélytes y arrivèrent, même d'Europe, car une mission envoyée en Angleterre en 1837 avait amené dix mille baptêmes, et une révélation somma ces nouveaux convertis d'accourir à Nauvoo « avec leur argent, leur or et leurs pierres précieuses ». L'état d'Illinois accorda à la cité une charte d'incorporation ; Joseph Smith en fut constitué maire, et il organisa une milice dont il fut nommé général ; depuis lors, il affecta même de paraître souvent à cheval et en uniforme. Son conseiller militaire était un certain général Bennet, qui avait servi dans l'armée des États-Unis ; ce Bennet avait offert ses services à Smith dans une lettre où, tout en professant une complète incrédulité quant à la mission divine de celui-ci, et en traitant même de « joyeuse mascarade » le baptême mormon qu'il avait reçu, il promettait au prophète « une assistance dévouée et les *apparences* d'une foi sincère ». La prospérité croissante de la secte porta la vanité de Smith à un tel point qu'il osa, en 1844, poser sa candidature à la présidence des États-Unis.

C'est vers cette époque que la polygamie fut introduite dans le Mormonisme ; la révélation qui l'autorisa est datée de juillet 1843, mais elle fut longtemps tenue secrète et réservée à un petit nombre d'initiés ; ce n'est qu'au bout d'une dizaine

d'années que cette pratique fut avouée publiquement par les chefs mormons³. Seulement, on avait eu beau taire la révélation, les résultats en avaient été connus malgré tout ; un corps d'opposition, formé dans le sein même de la secte, fit entendre ses protestations dans un journal intitulé *The Expositor*. Les partisans du prophète rasèrent l'atelier de ce journal ; les rédacteurs s'enfuirent et dénoncèrent aux autorités Joseph Smith et son frère Hiram comme perturbateurs de l'ordre public. Un mandat d'arrêt fut lancé contre eux, et, pour le faire exécuter, le gouvernement de l'Illinois dut faire appel aux milices ; Joseph Smith, voyant qu'il ne pouvait résister, jugea prudent de se rendre ; il fut enfermé avec son frère à la prison du comté, à Carthage. Le 27 juillet 1844, une foule en armes envahit la prison et fit feu sur les détenus ; Hiram Smith fut tué sur place, et Joseph, en voulant s'enfuir par la fenêtre, manqua son élan et alla se briser au pied des murs ; il était âgé de trente-neuf ans. Il est peu vraisemblable que des assaillants se soient rassemblés spontanément devant la prison ; on ne sait par qui ils furent dirigés ou tout au moins influencés, mais il est très possible que quelqu'un ait eu intérêt à faire disparaître Joseph Smith au moment précis où il voyait se réaliser toutes ses ambitions.

D'ailleurs, si celui-ci fut incontestablement un imposteur, bien que quelques-uns aient essayé de le présenter comme un fanatique sincère, il n'est pas sûr qu'il ait lui-même imaginé toutes ses impostures ; il y a trop d'autres cas plus ou moins similaires, où les chefs apparents d'un mouvement ne furent souvent que les instruments d'inspireurs cachés, qu'eux-mêmes ne connurent peut-être pas toujours ; et un homme tel que Rigdon, par exemple, pourrait fort bien avoir joué un rôle d'intermédiaire entre Smith et de semblables inspireurs. L'ambition personnelle qui était dans le caractère de Smith pouvait, jointe à son absence de scrupules, le rendre apte à la réalisation de desseins plus ou moins ténébreux ; mais, au delà de certaines limites, elle risquait de devenir dangereuse, et d'ordinaire, en pareil cas, l'instrument est brisé impitoyablement ; c'est précisément ce qui arriva pour Smith. Nous n'indiquons ces considérations qu'à titre d'hypothèse, ne voulant établir aucun rapprochement ; mais cela suffit pour montrer qu'il est difficile de porter un jugement définitif sur les individus, et que la recherche des véritables responsabilités est beaucoup plus compliquée que ne l'imaginent ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures.



Après la mort du prophète, quatre prétendants, Rigdon, William Smith, Lyman Wight et Brigham Young, se disputèrent sa succession ; ce fut Brigham Young, ancien ouvrier charpentier et président du « Collège des Apôtres », qui l'emporta finalement et fut proclamé « voyant, révélateur et président des Saints des Derniers

³ La révélation dont il s'agit a été publiée dans l'organe officiel de la secte, *The Millenary Star* (L'Étoile Millénaire), en janvier 1853. — Les autres révélations que nous avons mentionnées précédemment ont toutes été recueillies dans les *Doctrines et Alliances* ; nous n'avons pas cru nécessaire d'indiquer ici, pour chacune d'elles, le numéro de la « section » où elle se trouve.

Jours ». La secte continuait à s'accroître ; mais on apprit bientôt que les habitants de neuf comtés s'étaient ligués dans l'intention d'exterminer les Mormons. Les chefs de ceux-ci décidèrent alors une émigration en masse de leur peuple dans une région éloignée et déserte de la Haute-Californie, qui appartenait au Mexique ; cette nouvelle fut annoncée par une « épître catholique » datée du 20 janvier 1846. Les voisins des Mormons consentirent à les laisser tranquilles, moyennant la promesse de partir avant le commencement de l'été suivant ; les « Saints » profitèrent de ce délai pour achever le temple qu'ils construisaient sur le sommet de la colline de Nauvoo, et auquel une révélation avait attaché certaines bénédictions mystérieuses ; la consécration eut lieu en mai. Les habitants de l'Illinois, voyant là un manque de sincérité et la marque d'une volonté de retour de la part des Mormons, chassèrent brutalement de leurs demeures ceux qui s'y trouvaient encore et, le 17 septembre, prirent possession de la ville abandonnée. Les émigrants entreprirent un pénible voyage ; beaucoup restèrent en route, certains même moururent de froid et de privations. Au printemps, le président partit en avant avec un corps de pionniers ; le 21 juillet 1847, ils atteignirent la vallée du Grand Lac Salé et, frappés par les rapports de sa configuration géographique avec celle de la terre de Chanaan, résolurent d'y fonder un « jalon de Sion » (*stake of Sion*), en attendant le moment où ils pourraient reconquérir la vraie Sion, c'est-à-dire la cite du comté de Jackson que les prophéties de Smith leur assuraient devoir être leur héritage. Quand la colonie fut rassemblée, elle comptait quatre mille personnes ; elle s'augmenta rapidement et, six ans plus tard, le nombre de ses membres s'élevait déjà à trente mille. En 1848, le pays avait été cédé par le Mexique aux États-Unis ; les habitants demandèrent au Congrès à être constitués en État souverain, sous le nom d'« État de Deseret », tiré du *Livre de Mormon* ; mais le Congrès érigea seulement le pays en Territoire sous le nom d'Utah, le Territoire ne pouvant se transformer en État libre que quand sa population atteindrait le chiffre de soixante mille hommes, ce qui engagea d'ailleurs les Mormons à intensifier leur propagande pour y parvenir au plus vite et pouvoir ainsi légaliser la polygamie et leurs autres institutions particulières ; en attendant, le président Brigham Young fut d'ailleurs nommé gouverneur de l'Utah. À partir de ce moment, la prospérité matérielle des Mormons alla toujours en croissant, ainsi que leur nombre, malgré quelques épisodes malheureux, parmi lesquels il faut noter un schisme qui se produisit en 1851 : ceux qui n'avaient pas suivi l'émigration constituèrent une « Église Réorganisée » ayant son siège à Lamoni, dans l'Iowa, et qui se prétend seule légitime ; ils placèrent à leur tête le jeune Joseph Smith, le propre fils du prophète, qui était demeuré à Independence, dans le Missouri. D'après une statistique officielle datant de 1911, cette « Église Réorganisée » comptait alors cinquante mille membres, tandis que la branche d'Utah en comptait trois cent cinquante mille.

∴

Le succès du Mormonisme peut sembler étonnant ; il est probable qu'il est plutôt dû à l'organisation hiérarchique et théocratique de la secte, fort habilement conçue, il faut le reconnaître, qu'à la valeur de sa doctrine, quoique l'extravagance

même de celle-ci soit susceptible d'exercer un attrait sur certains esprits ; en Amérique surtout, les choses les plus absurdes dans ce genre réussissent d'une façon incroyable. Cette doctrine n'est pas restée ce qu'elle était au début, et cela se comprend sans peine, puisque de nouvelles révélations pouvaient venir la modifier à chaque instant : c'est ainsi que la polygamie était appelée dans le *Livre de Mormon* « une abomination aux yeux du Seigneur », ce qui n'empêcha pas Joseph Smith d'avoir une autre révélation par laquelle elle devenait « la grande bénédiction de la dernière Alliance ». Les innovations proprement doctrinales paraissent avoir été dues surtout à Orson Pratt, sous la domination intellectuelle duquel Smith était tombé vers la fin de sa vie, et qui avait une connaissance plus ou moins vague des idées de Hegel et de quelques autres philosophes allemands, popularisées par des écrivains tels que Parker et Emerson⁴.

Les conceptions religieuses des Mormons sont du plus grossier anthropomorphisme, comme le prouvent ces extraits d'un de leurs catéchismes :

« *Question 28.* Qu'est-ce que Dieu ? — Un être intelligent *matériel*, ayant un corps et des membres.

« *Question 38.* Est-il aussi susceptible de passion ? — Oui, il mange, il boit, il hait, il aime.

« *Question 44.* Peut-il habiter plusieurs lieux à la fois ? — Non. »

Ce Dieu matériel habite la planète *Colob* ; c'est matériellement aussi qu'il est le Père des créatures et qu'il les a *engendrées*, et le prophète dit dans son dernier sermon : « Dieu n'a pas eu le pouvoir de créer l'esprit de l'homme. Cette idée amoindrirait l'homme à mes yeux ; mais je sais mieux que cela. » Ce qu'il savait ou prétendait savoir, c'est ceci : d'abord, le Dieu des Mormons est un Dieu qui « évolue » ; son origine fut « la fusion de deux particules de matière élémentaire », et, par un développement progressif il atteignit la forme humaine : « Dieu, *cela va sans dire*, a commencé par être un homme, et, par une voie de continuelle progression, il est devenu ce qu'il est, et il peut continuer à progresser de la même manière éternellement et indéfiniment. L'homme, de même, peut croître en connaissance et en pouvoir aussi loin qu'il lui plaira. Si donc l'homme est doué d'une progression éternelle il viendra certainement un temps où il en saura autant que Dieu en sait maintenant. » Joseph Smith dit encore : « Le plus faible enfant de Dieu qui existe maintenant sur la terre, possédera en son temps plus de domination, de sujets, de puissance et de gloire que n'en possède aujourd'hui Jésus-Christ ou son Père, tandis que le pouvoir et l'élévation de ceux-ci se seront accrus dans la même proportion. » Et Parly Pratt, frère d'Orson, développe ainsi cette idée : « Que fera l'homme lorsque ce monde-ci sera trop peuplé ? Il fera d'*autres mondes* et s'envolera comme un essaim d'abeilles. Et quand un fermier aura trop d'enfants pour sa part de terre, il leur

⁴ Orson Pratt édita en 1853 un organe intitulé *The Seer* (Le Voyant), auquel nous empruntons une grande partie des citations qui suivent.

dira : Mes fils, la matière est infinie ; créez-vous un monde et peuplez-le. » Les représentations de la vie future sont d'ailleurs aussi matérielles que possible, et comportent des détails aussi ridicules que les descriptions du *Summerland* des spirites anglo-saxons : « Supposez, dit le même Parly Pratt, que de la population de notre terre, une personne sur cent ait part à la résurrection bienheureuse ; quelle portion pourrait bien avoir chacun des Saints ? Nous répondons : chacun d'eux pourrait bien avoir cent cinquante acres de terre, ce qui serait pleinement suffisant pour ramasser la manne, bâtir de splendides habitations, et aussi pour cultiver des fleurs et toutes les choses qu'affectionnent l'agriculteur et le botaniste. » Un autre « Apôtre », Spencer, chancelier de l'Université de Deseret et auteur de l'*Ordre Patriarcal*, dit aussi : « La résidence future des Saints n'est point une chose figurée ; aussi bien qu'ici-bas, ils auront besoin de maisons pour eux et leur familles. C'est littéralement que ceux qui ont été dépouillés de leurs biens, maisons, fonds de terre, femme ou enfants, en recevront cent fois davantage... Abraham et Sarah continueront à multiplier non seulement ici-bas, mais dans tous les mondes à venir... La résurrection vous rendra votre propre femme, que vous garderez pour l'éternité, et vous élèverez des enfants de votre propre chair. » Certains spirites, il est vrai, n'attendent même pas la résurrection pour nous parler de « mariages célestes » et d'« enfants astraux » !

Mais ce n'est pas tout encore : de l'idée d'un Dieu « en devenir », qui ne leur appartient pas exclusivement et dont on peut trouver plus d'un exemple dans la pensée moderne, les Mormons sont bientôt passés à celle d'une pluralité de dieux formant une hiérarchie indéfinie. En effet, il fut révélé à Smith « que notre Bible actuelle n'était plus qu'un texte tronqué et perverti, qu'il avait la mission de ramener à sa pureté originelle », et que le premier verset de la Genèse devait être interprété ainsi : « Dieu le chef engendra les autres dieux avec le ciel et la terre. » En outre, « chacun de ces dieux est le Dieu spécial des esprits de toute chair qui habite dans le monde qu'il a formé ». Enfin, chose plus extraordinaire encore, une révélation de Brigham Young, en 1853, nous apprend que le Dieu de notre planète est Adam, qui n'est lui-même qu'une autre forme de l'archange Michel : « Quand notre père Adam vint en Éden, il amena avec lui Ève, *l'une de ses femmes*. Il aida à l'organisation de ce monde. C'est lui qui est Michel, l'Ancien des Jours. Il est notre père et notre Dieu, *le seul Dieu* avec qui nous ayons à faire. » Dans ces histoires fantastiques, il y a des choses qui nous rappellent certaines spéculations rabbiniques, tandis que, d'un autre côté, nous ne pouvons nous empêcher de songer au « pluralisme » de William James ; les Mormons ne sont-ils pas parmi les premiers à avoir formulé la conception, chère aux pragmatistes, d'un Dieu limité, « l'Invisible Roi » de Wells ?

La cosmologie des Mormons, autant qu'on peut en juger d'après des formules assez vagues et confuses, est une sorte de monisme atomiste, dans lequel la conscience ou l'intelligence est regardée comme inhérente à la matière : la seule chose qui ait existé de toute éternité est « une quantité indéfinie de matière mouvante et *intelligente*, dont chaque particule qui existe maintenant a existé dans toutes les profondeurs de l'éternité à l'état de libre locomotion. Chaque individu du règne animal ou végétal contient un esprit vivant et intelligent. Les personnes ne sont que des tabernacles où réside l'éternelle vérité de Dieu. Quand nous disons qu'il n'y a

qu'un Dieu et qu'Il est éternel, nous ne désignons aucun être en particulier, mais cette suprême Vérité qui habite une grande variété de substances ». Cette conception d'un Dieu impersonnel, que nous voyons apparaître ici, paraît être en contradiction absolue avec la conception anthropomorphique et évolutionniste que nous avons indiquée précédemment ; mais sans doute faut-il faire une distinction et admettre que le Dieu corporel qui réside dans la planète *Colob* n'est que le chef de cette hiérarchie d'êtres « particuliers » que les Mormons appellent aussi des dieux ; et encore devons-nous ajouter que le Mormonisme, dont les dirigeants passent par toute une série d'« initiations », a vraisemblablement un exotérisme et un ésotérisme. Mais continuons : « Chaque homme est un agrégat d'autant d'individus intelligents qu'il entre dans sa formation de particules de matière. » Ici, nous trouvons quelque chose qui rappelle à la fois le monadisme leibnizien, entendu d'ailleurs dans son sens le plus extérieur, et la théorie du « polypsychisme » que soutiennent certains « néo-spiritualistes ». Enfin, toujours dans le même ordre d'idées, le président Brigham Young, dans un de ses sermons, proclama que « la récompense des bons sera une progression éternelle, et la punition des méchants un retour de leur substance aux éléments primitifs de toutes choses ». Dans diverses écoles d'occultisme, on menace pareillement de « dissolution finale » ceux qui ne pourront parvenir à acquérir l'immortalité ; et il y a aussi quelques sectes protestantes, comme les Adventistes notamment, qui n'admettent pour l'homme qu'une « immortalité conditionnelle ».

Nous pensons en avoir assez dit pour montrer ce que valent les doctrines des Mormons, et aussi pour faire comprendre que, malgré leur singularité, leur apparition ne constitue pas un phénomène isolé : elles représentent en somme, dans beaucoup de leurs parties, des tendances qui ont trouvé de multiples expressions dans le monde contemporain, et dont le développement actuel nous apparaît même comme le symptôme assez inquiétant d'un déséquilibre mental qui risque de se généraliser si l'on n'y veille soigneusement ; les Américains ont fait à l'Europe, sous ce rapport, de bien fâcheux présents.

VI

La coutume contre la tradition

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1945.

Nous avons dénoncé à diverses reprises l'étrange confusion que les modernes commettent presque constamment entre tradition et coutume ; nos contemporains en effet, donnent volontiers le nom de « tradition » à toute sorte de choses qui ne sont en réalité que de simples coutumes, souvent tout à fait insignifiantes, et parfois d'invention toute récente : ainsi, il suffit que n'importe qui ait institué une fête profane quelconque pour que celle-ci, au bout de quelques années, soit qualifiée de « traditionnelle ». Cet abus de langage est évidemment dû à l'ignorance des modernes à l'égard de tout ce qui est tradition au vrai sens de ce mot ; mais on peut aussi y discerner une manifestation de cet esprit de « contrefaçon » dont nous avons déjà signalé tant d'autres cas : là où il n'y a plus de tradition, on cherche, consciemment ou inconsciemment, à lui substituer une sorte de parodie, afin de combler pour ainsi dire, au point de vue des apparences extérieures, le vide laissé par cette absence de la tradition ; aussi n'est-il pas suffisant de dire que la coutume est entièrement différente de la tradition, car la vérité est qu'elle lui est même nettement contraire, et qu'elle sert de plus d'une façon à la diffusion et au maintien de l'esprit antitraditionnel.

Ce qu'il faut bien comprendre avant tout, c'est ceci : tout ce qui est d'ordre traditionnel implique essentiellement un élément « supra-humain » ; la coutume, au contraire, est quelque chose de purement humain, soit par dégénérescence, soit dès son origine même. En effet, il faut ici distinguer deux cas : dans le premier, il s'agit de choses qui ont pu avoir autrefois un sens profond, parfois même un caractère proprement rituel, mais qui l'ont entièrement perdu par le fait qu'elles ont cessé d'être intégrées à un ensemble traditionnel, de sorte qu'elles ne sont plus que « lettre morte » et « superstition » au sens étymologique ; personne n'en comprenant plus la raison, elles sont d'ailleurs, par là même, particulièrement aptes à se déformer et à se mélanger à des éléments étrangers, ne provenant que de la fantaisie individuelle ou collective. Ce cas est, assez généralement, celui des coutumes auxquelles il est impossible d'assigner une origine définie ; le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'il témoigne de la perte de l'esprit traditionnel, et en cela il peut sembler plus grave comme symptôme que par les inconvénients qu'il présente en lui-même. Cependant, il n'y en a pas moins là un double danger : d'une part, les hommes en arrivent ainsi à accomplir des actions par simple habitude, c'est-à-dire d'une façon toute machinale et sans raison valable, résultat d'autant plus fâcheux que cette attitude « passive » les prédispose à recevoir toute sorte de « suggestions » sans réagir ; d'autre part, les

adversaires de la tradition, assimilant celle-ci à ces actions machinales, ne manquent pas d'en profiter pour la tourner en ridicule, de sorte que cette confusion, qui chez certains n'est pas toujours involontaire, est utilisée pour faire obstacle à toute possibilité de restauration de l'esprit traditionnel.

Le second cas est celui pour lequel on peut parler proprement de « contrefaçon » : les coutumes dont il vient d'être question sont encore, malgré tout, des vestiges de quelque chose qui a eu tout d'abord un caractère traditionnel, et, à ce titre, elles peuvent ne pas paraître encore suffisamment profanes ; on s'attachera donc, à un stade ultérieur, à les remplacer autant que possible par d'autres coutumes, celles-là entièrement inventées, et qui seront acceptées d'autant plus facilement que les hommes sont déjà habitués à faire des choses dépourvues de sens ; c'est là qu'intervient la « suggestion » à laquelle nous faisons allusion tout à l'heure. Quand un peuple a été détourné de l'accomplissement des rites traditionnels, il est encore possible qu'il sente ce qui lui manque et qu'il éprouve le besoin d'y revenir ; pour l'en empêcher, on lui donnera des « pseudo-rites », et on les lui imposera même s'il y a lieu ; et cette simulation des rites est quelquefois poussée si loin qu'on n'a pas de peine à y reconnaître l'intention formelle et à peine déguisée d'établir une sorte de « contre-tradition ». Il y a aussi, dans le même ordre, d'autres choses qui, tout en paraissant plus inoffensives, sont en réalité bien loin de l'être entièrement : nous voulons parler de coutumes qui affectent la vie de chaque individu en particulier plutôt que celle de l'ensemble de la collectivité ; leur rôle est encore d'étouffer toute activité rituelle ou traditionnelle, en y substituant la préoccupation, il ne serait pas exagéré de dire même l'obsession, d'une multitude de choses parfaitement insignifiantes, sinon tout à fait absurdes, et dont la « petitesse » même contribue puissamment à la ruine de toute intellectualité.

Ce caractère dissolvant de la coutume peut surtout être constaté directement aujourd'hui dans les pays orientaux, car pour ce qui est de l'Occident, il y a déjà trop longtemps qu'il a dépassé le stade où il était même simplement concevable encore que toutes les actions humaines puissent revêtir un caractère traditionnel ; mais, là où la notion de la « vie ordinaire », entendue dans le sens profane que nous avons expliqué en une autre occasion, ne s'est pas encore généralisée, on peut saisir en quelque sorte sur le fait la façon dont une telle notion arrive à prendre corps, et le rôle qu'y joue la substitution de la coutume à la tradition. Il va de soi qu'il s'agit là d'une mentalité qui, actuellement encore tout au moins, n'est point celle de la plupart des Orientaux, mais seulement de ceux qu'on peut dire indifféremment « modernisés » ou « occidentalisés », les deux mots n'exprimant au fond qu'une seule et même chose : lorsque quelqu'un agit d'une façon qu'il ne peut justifier autrement qu'en déclarant que « c'est la coutume », on peut être sûr qu'on a affaire à un individu détaché de sa tradition et devenu incapable de la comprendre ; non seulement il n'en accomplit plus les rites essentiels, mais, s'il en a gardé quelques « observances » secondaires, c'est uniquement « par coutume » et pour des raisons purement humaines, parmi lesquelles le souci de l'« opinion » tient le plus souvent une place prépondérante ; et, surtout, il ne manque jamais d'observer scrupuleusement une foule de ces coutumes inventées dont nous parlions en dernier lieu, coutumes qui ne se distinguent en rien des

niaiseries constituant le vulgaire « savoir-vivre » des Occidentaux modernes, et qui même n'en sont parfois qu'une imitation pure et simple.

Ce qui est peut-être le plus frappant dans ces coutumes toutes profanes, que ce soit en Orient ou en Occident, c'est ce caractère d'incroyable « petitesse » que nous avons déjà mentionné : il semble qu'elles ne visent à rien d'autres qu'à retenir toute l'attention, non seulement sur des choses entièrement extérieures et vidées de toute signification, mais encore sur le détail même de ces choses, dans ce qu'il a de plus banal et de plus étroit, ce qui est évidemment un des meilleurs moyens qui puissent exister pour amener, chez ceux qui s'y soumettent, une véritable atrophie intellectuelle, dont ce qu'on appelle en Occident la mentalité « mondaine » représente l'exemple le plus achevé. Ceux chez qui les préoccupations de ce genre arrivent à prédominer, même sans atteindre ce degré extrême, sont trop manifestement incapables de concevoir aucune réalité d'ordre profond ; il y a là une incompatibilité tellement évidente qu'il serait inutile d'y insister davantage ; et il est clair aussi que ceux-là se trouvent dès lors enfermés dans le cercle de la « vie ordinaire », qui n'est faite précisément que d'un épais tissu d'apparences extérieures comme celles sur lesquelles ils ont été « dressés » à exercer exclusivement toute leur activité mentale. Pour eux, le monde, pourrait-on dire, a perdu toute « transparence », car ils n'y voient plus rien qui soit un signe ou une expression de vérités supérieures, et, même si on leur parlait de ce sens intérieur des choses non seulement ils ne comprendraient pas, mais ils commenceraient aussitôt par se demander ce que leurs pareils pourraient bien penser ou dire d'eux si par impossible il leur arrivait d'admettre un tel point de vue, et plus encore d'y conformer leur existence !

C'est en effet la crainte de l'« opinion » qui, plus que toute autre chose, permet à la coutume de s'imposer comme elle le fait et de prendre le caractère d'une véritable obsession : l'homme ne peut jamais agir sans quelque motif, légitime ou illégitime, et lorsque, comme c'est le cas ici, il ne peut exister aucun motif réellement valable, puisqu'il s'agit d'actions qui n'ont véritablement aucune signification, il faut qu'il s'en trouve dans un ordre aussi basement contingent et aussi dépourvu de toute portée effective que celui auquel appartiennent ces actions elles-mêmes. On objectera peut-être que, pour que cela soit possible, il faut qu'une opinion se soit déjà formée à l'égard des coutumes en question ; mais, en fait, il suffit que celles-ci se soient établies dans un milieu très restreint, et ne fût-ce tout d'abord que sous la forme d'une simple « mode », pour que ce facteur puisse entrer en jeu ; de là, les coutumes, s'étant fixées par le fait même qu'on n'ose plus s'abstenir de les observer, pourront ensuite se répandre de proche en proche, et, corrélativement, ce qui n'était d'abord que l'opinion de quelques-uns finira par devenir ce qu'on appelle l'« opinion publique ». On pourrait dire que le respect de la coutume comme telle n'est au fond rien d'autre que le respect de la sottise humaine, car c'est celle-ci qui, en pareil cas, s'exprime naturellement dans l'opinion ; d'ailleurs, « faire comme tout le monde », suivant l'expression couramment employée à ce sujet, et qui pour certains semble tenir lieu de raison suffisante pour toutes leurs actions, c'est nécessairement s'assimiler au vulgaire et s'appliquer à ne s'en distinguer en aucune façon ; il serait assurément difficile d'imaginer quelque chose de plus bas, et aussi de plus contraire à

l'attitude traditionnelle, suivant laquelle chacun doit s'efforcer constamment de s'élever selon toute la mesure de ses possibilités, au lieu de s'abaisser jusqu'à cette sorte de néant intellectuel que traduit une vie absorbée tout entière dans l'observation des coutumes les plus ineptes et dans la crainte puérile d'être jugé défavorablement par les premiers venus, c'est-à-dire en définitive par les sots et les ignorants.

Dans les pays de tradition arabe, on dit que, dans les temps les plus anciens, les hommes n'étaient distingués entre eux que par la connaissance ; ensuite, on prit en considération la naissance et la parenté ; plus tard encore, la richesse en vint à être considérée comme une marque de supériorité ; enfin, dans les derniers temps, on ne juge plus les hommes que d'après les seules apparences extérieures. Il est facile de se rendre compte que c'est là une description exacte de la prédominance successive, dans l'ordre descendant, de points de vue qui sont respectivement ceux des quatre castes, ou, si l'on préfère, des divisions naturelles auxquelles celles-ci correspondent. Or la coutume appartient incontestablement au domaine des apparences purement extérieures, derrière lesquelles il n'y a rien ; observer la coutume pour tenir compte d'une opinion qui n'estime que de telles apparences, c'est donc là proprement le fait d'un *Shûdra*.

VII

Nouvelles confusions

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1948.

Nous avons eu à signaler, il y a quelques années, l'étrange attitude de ceux qui éprouvaient le besoin de confondre délibérément l'ésotérisme avec le mysticisme ou même, pour parler plus exactement, d'exposer les choses de façon à substituer entièrement le mysticisme à l'ésotérisme partout où ils rencontraient celui-ci, et notamment dans les doctrines orientales¹. Cette confusion avait d'ailleurs pris naissance chez les orientalistes, et elle pouvait, à l'origine, n'être due qu'à leur incompréhension, dont ils ont donné assez d'autres preuves pour qu'il n'y ait pas lieu de trop s'en étonner ; mais où la chose devint plus grave, c'est quand on s'en empara dans certains milieux religieux, avec des intentions visiblement beaucoup plus conscientes et un parti pris qui n'était plus simplement celui de tout faire rentrer bon gré mal gré dans les cadres occidentaux. Dans ces milieux, en effet, on s'était contenté jusque-là de nier purement et simplement l'existence de tout ésotérisme, ce qui était évidemment l'attitude la plus commode, puisqu'elle dispensait d'examiner plus au fond quelque chose que l'on considérait comme particulièrement gênant, et qui l'est effectivement pour ceux qui, comme les exotéristes exclusifs, prétendent qu'il ne doit rien y avoir qui échappe à leur compétence ; mais il semble que, à un certain moment, on se soit rendu compte que cette négation totale et « simpliste » n'était plus possible, et qu'en même temps il était plus habile de dénaturer l'ésotérisme de façon à pouvoir l'« annexer » en quelque sorte, en l'assimilant à quelque chose qui, comme c'est le cas du mysticisme, ne relève en réalité que de l'exotérisme religieux. Ainsi, on pouvait encore continuer à ne pas prononcer le mot d'ésotérisme, puisque celui de mysticisme en prenait la place partout et toujours, et la chose elle-même était si bien travestie par là qu'elle paraissait rentrer dans le domaine exotérique, ce qui était sans doute l'essentiel pour les fins qu'on se proposait, et ce qui permettrait à certains de formuler à tort et à travers des « jugements » sur des choses qu'ils n'avaient pas la moindre qualité pour apprécier et qui, par leur véritable nature, étaient, à tous les points de vue, entièrement en dehors de leur « juridiction ».

En ces derniers temps, nous avons remarqué encore un autre changement d'attitude, et nous dirions volontiers un autre changement de tactique, car il va de soi

¹ Voir *Aperçus sur l'Initiation*, ch. I^{er}.

que, en tout cela, il ne s'agit pas seulement d'une attitude qui, si erronée qu'elle soit, pourrait du moins passer pour désintéressée, comme on peut l'admettre dans le cas de la plupart des orientalistes² ; et ce qui est assez curieux, c'est que cette nouvelle attitude a commencé à se manifester précisément dans les mêmes milieux que la précédente, ainsi que dans quelques autres qui tiennent d'assez près à ceux-là, à en juger par le fait que nous y voyons figurer en partie les mêmes personnages³. Maintenant, on n'hésite plus à parler nettement d'ésotérisme, comme si ce mot avait subitement cessé de faire peur à certains ; qu'a-t-il bien pu se passer pour qu'ils se décident à en arriver là ? Il serait sans doute assez difficile de le dire exactement, mais il est permis de supposer que, d'une façon ou d'une autre, l'existence de l'ésotérisme est devenue une vérité trop évidente pour qu'on puisse continuer à la passer sous silence ou à soutenir que cet ésotérisme n'est rien d'autre que du mysticisme ; à dire vrai, nous craignons bien d'être nous-même pour quelque chose dans la déconvenue plutôt pénible que cette constatation a dû causer de ce côté, mais c'est ainsi et nous n'y pouvons rien ; il faut bien qu'on en prenne son parti et qu'on tache de s'accommoder de son mieux aux modifications qui surviennent dans les circonstances au milieu desquelles on vit ! C'est d'ailleurs ce qu'on s'est empressé de faire, mais ce n'est pas à dire que nous pensions devoir nous en féliciter outre mesure, car il n'y a guère d'illusions à se faire sur ce que nous pourrions appeler la « qualité » de ce changement ; il ne suffit pas, en effet, qu'on veuille bien reconnaître enfin l'existence de l'ésotérisme comme tel, il faut encore voir comment on le présente et de quelle manière on en parle, et, comme il fallait s'y attendre, c'est là que les choses se gâtent d'une assez singulière façon.

Tout d'abord, bien qu'il ne soit pas toujours facile de savoir ce que certains pensent au fond, parce qu'ils paraissent s'appliquer à ne jamais dissiper entièrement les équivoques qui peuvent s'introduire dans leurs exposés (et nous ne voulons pas leur faire l'injure de croire que ce soit là pure incapacité de leur part), il semble bien qu'ils admettent non seulement l'existence de l'ésotérisme, mais aussi sa validité, tout au moins dans une certaine mesure, et cela surtout sous le couvert du symbolisme ; et, assurément, c'est déjà quelque chose d'assez appréciable que, pour ce qui est du symbolisme, ils ne se contentent plus de la fâcheuse banalité des interprétations exotériques courantes et du plat « moralisme » dont celles-ci s'inspirent le plus habituellement. Pourtant, nous dirions volontiers que, sous certains rapports, ils vont parfois trop loin, en ce sens que, à des considérations fort justes, il leur arrive d'en mêler d'autres qui ne relèvent que d'un pseudo-symbolisme tout à fait fantaisiste et qu'il est véritablement impossible de prendre au sérieux ; faut-il ne voir là que l'effet d'une certaine inexpérience dans ce domaine où rien ne saurait

² Nous disons la plupart, car il faut évidemment faire exception pour les quelques orientalistes qui se trouvent avoir en même temps des liens plus ou moins étroits avec les milieux religieux dont il est question.

³ Nous avons déjà donné dans nos derniers comptes rendus, à propos d'une publication nouvelle, un exemple très caractéristique de l'attitude dont il s'agit, et nous aurons prochainement l'occasion d'en relever d'autres ; mais il est bien entendu que, pour le moment, nous nous en tenons à des considérations d'ordre plus général, sans entrer dans l'examen particulier et détaillé de certains cas individuels (et nous l'entendons aussi bien des groupements et de leurs organes que des personnes), qui trouvera mieux sa place ailleurs quand il y aura lieu.

s'improviser ? Il est bien possible qu'il y ait quelque chose de cela, mais il peut aussi y avoir autre chose ; on dirait même que ce mélange est fait tout exprès pour déprécier le symbolisme et l'ésotérisme, et cependant nous ne pouvons pas croire que telle soit l'intention de ceux qui écrivent ces choses, car il faudrait alors qu'ils se résignent volontairement à voir ce discrédit rejaillir sur eux-mêmes et sur leurs propres travaux ; mais il est moins sûr que cette intention n'existe en aucune façon chez ceux par qui ils se laissent diriger, car il va de soi que, en pareil cas, tous ne sont pas également conscients des dessous de la « tactique » à laquelle ils apportent leur collaboration. Quoi qu'il en soit, nous préférons, jusqu'à preuve du contraire, penser qu'il s'agit seulement de « minimiser » cet ésotérisme qu'on ne peut plus nier (c'est en somme ce qu'une expression proverbiale appelle « faire la part du feu »), d'en amoindrir la portée le plus possible, en y introduisant des questions sans importance réelle, voire même tout à fait insignifiantes, des sortes d'« amusettes » pour le public, qui naturellement ne sera que trop disposé à se faire une idée de l'ésotérisme lui-même d'après ces petites choses qui sont, beaucoup plus que tout le reste, à la mesure de ses facultés de compréhension⁴.

Ce n'est pourtant pas encore le plus grave, et il y a autre chose qui nous paraît plus inquiétant à certains égards : c'est qu'on mélange inextricablement l'ésotérisme véritable avec ses multiples déformations et contrefaçons contemporaines, occultistes, théosophistes et autres, en tirant indistinctement de l'un et des autres des notions et des références qu'on présente de façon à les mettre pour ainsi dire sur le même plan, et en s'abstenant d'ailleurs de marquer nettement ce qu'on admet et ce qu'on rejette dans tout cela ; n'y a-t-il là qu'ignorance ou manque de discernement ? Ce sont là des choses qui peuvent sans doute jouer assez souvent quelque rôle en pareil cas, et que d'ailleurs certains « dirigeants » savent fort bien faire servir aussi à leurs fins ; mais, dans le cas présent, il est malheureusement impossible qu'il n'y ait que cela, car, parmi ceux qui agissent ainsi, nous sommes tout à fait certain qu'il y en a qui sont parfaitement informés de ce qu'il en est réellement ; alors, comment qualifier une telle façon de procéder qui semble calculée expressément pour jeter le trouble et la confusion dans l'esprit de leurs lecteurs ? Comme du reste il ne s'agit pas là d'un fait isolé, mais d'une tendance générale chez ceux dont nous parlons, il semble bien qu'elle doive répondre à quelque « plan » préconçu ; naturellement, on peut y voir un nouvel exemple du désordre moderne qui s'étend partout de plus en plus, et sans lequel des confusions de ce genre ne pourraient guère se produire et encore moins se répandre ; mais ce n'est pas suffisant comme explication, et, encore une fois, nous devons nous demander quelles intentions plus précises il y a là-dessous. Il est peut-être encore trop tôt pour les distinguer clairement, et il convient d'attendre quelque peu pour mieux voir dans quel sens ce « mouvement » se

⁴ Nous savons par ailleurs que tel ecclésiastique, qui avait commencé à exposer des vues d'un intérêt incontestable au point de vue du symbolisme, s'est vu ensuite obligé, non pas de les renier, mais de les atténuer en déclarant lui-même qu'il n'y attachait qu'une importance tout à fait secondaire et qu'il les regardait en quelque sorte comme doctrinalement indifférentes ; ce fait paraît bien aller à l'appui de ce que nous disons ici de ce « rapetissement » voulu de l'ésotérisme, qui peut d'ailleurs fort bien s'opérer de plusieurs façons apparemment contraires, en attribuant de l'importance à ce qui n'en a pas et en affaiblissant celle de ce qui en a réellement.

développera ; mais ne s'agirait-il pas en premier lieu, en confondant tout ainsi, de rejeter sur l'ésotérisme le plus authentique quelque chose de la suspicion qui s'attache très légitimement à ses contrefaçons ? Cela pourrait sembler contradictoire avec l'acceptation même de l'ésotérisme, mais nous ne sommes pas très sûr qu'il en soit réellement ainsi, et voici pourquoi : d'abord, du fait même des équivoques auxquelles nous faisons allusion plus haut, cette acceptation n'est en quelque sorte que « de principe » et ne porte actuellement sur rien de bien déterminé ; ensuite, bien qu'on se garde de toute appréciation d'ensemble, on lance de temps à autre quelques insinuations plus ou moins malveillantes et il se trouve qu'elles sont presque toujours dirigées contre le véritable ésotérisme. Ces remarques amènent à se demander si, en définitive, il ne s'agirait pas tout simplement de préparer la constitution d'un nouveau pseudo-ésotérisme d'un genre quelque peu particulier, destiné à donner une apparence de satisfaction à ceux qui ne se contentent plus de l'exotérisme, tout en les détournant de l'ésotérisme véritable auquel on prétendait l'opposer⁵. S'il en était ainsi, comme ce pseudo-ésotérisme, dont nous avons peut-être déjà quelques échantillons dans les fantaisies et les « amusettes » dont nous avons parlé, est probablement encore assez loin d'être entièrement « au point », il serait compréhensible que, en attendant qu'il le soit, on ait tout intérêt à rester le plus possible dans le vague, quitte à en sortir pour prendre ouvertement l'offensive au moment voulu, et ainsi tout s'expliquerait fort bien. Il est bien entendu que, jusqu'à nouvel ordre, nous ne pouvons présenter ce que nous venons de dire en dernier lieu que comme une hypothèse, mais tous ceux qui connaissent la mentalité de certaines gens reconnaîtront sûrement qu'elle ne manque pas de vraisemblance ; et en ce qui nous concerne, il nous est revenu de divers côtés, depuis quelque temps déjà, quelques histoires de prétendues initiations qui, si inconsistantes qu'elles soient, seraient aussi de nature à la confirmer.

Nous ne voulons pas, pour le moment, en dire plus sur tout cela, mais nous avons tenu à ne pas attendre davantage pour mettre en garde ceux qui, de la meilleure foi du monde, risqueraient de se laisser trop facilement séduire par certaines apparences trompeuses ; et nous serions trop heureux si, comme il arrive parfois, le seul fait d'avoir exposé ces choses suffisait à en arrêter le développement avant qu'elles n'aillent trop loin. Nous ajouterons encore que, à un niveau beaucoup plus bas que celui dont il s'agit, nous avons observé aussi récemment des confusions qui sont en somme du même genre, et qu'ici du moins l'intention n'est nullement douteuse : il s'agit manifestement de chercher à assimiler l'ésotérisme à ses pires contrefaçons et les représentants des organisations initiatiques traditionnelles aux charlatans des diverses pseudo-initiations ; entre ces ignominies grossières, contre lesquelles on ne saurait protester trop énergiquement, et certaines manœuvres beaucoup plus subtiles, il y a assurément une différence à faire ; mais, au fond, tout

⁵ L'incorporation de certains éléments réellement traditionnels n'empêcherait pas que, en tant que « construction » et dans son ensemble, ce ne soit qu'un pseudo-ésotérisme ; du reste, les occultistes eux-mêmes ont bien procédé ainsi, quoique pour des raisons différentes et d'une façon beaucoup moins consciente.

cela ne serait-il pas dirigé dans le même sens, et les tentatives les plus habiles et les plus insidieuses ne sont-elles pas aussi les plus dangereuses par là même ?

VIII

Sur le prétendu « orgueil intellectuel »

Publié dans les Études Traditionnelles, décembre 1948.

Dans le précédent article, à propos de la nouvelle attitude prise vis-à-vis de l'ésotérisme dans certains milieux religieux, nous disions que, dans les exposés se rapportant à cet ordre de choses, on introduit de temps à autre, et comme incidemment, certaines insinuations malveillantes qui, si elles ne répondaient à quelque intention bien définie, s'accorderaient plutôt mal avec l'admission même de l'ésotérisme, cette admission ne fût-elle que « de principe » en quelque sorte. Parmi ces insinuations, il en est une sur laquelle nous ne croyons pas inutile de revenir plus particulièrement : il s'agit du reproche d'« orgueil intellectuel », qui n'est certes pas nouveau, bien loin de là, mais qui reparaît encore là une fois de plus, et qui, chose singulière, vise toujours de préférence les adhérents des doctrines ésotériques les plus authentiquement traditionnelles ; faut-il en conclure que ceux-ci sont estimés plus gênants que les contrefacteurs de toute catégorie ? Cela est fort possible en effet, et d'ailleurs, en pareil cas, les contrefacteurs en question doivent sans doute être regardés comme étant plutôt à ménager, puisque, comme nous l'avons signalé, ils servent à créer les plus fâcheuses confusions et sont par là même des auxiliaires, involontaires assurément, mais non moins utiles pour cela, de la « tactique » nouvelle qu'on a cru devoir adopter pour faire face aux circonstances.

L'expression d'« orgueil intellectuel » est manifestement contradictoire en elle-même, car, si les mots ont encore une signification définie (mais nous sommes parfois tentés de douter qu'ils en aient une pour la majorité de nos contemporains), l'orgueil ne peut être que d'ordre purement sentimental. On pourrait peut-être, en un certain sens, parler d'orgueil en connexion avec la raison, parce que celle-ci appartient au domaine individuel tout aussi bien que le sentiment, de sorte que, entre l'une et l'autre, des réactions réciproques sont toujours possibles ; mais comment pourrait-il en être ainsi dans l'ordre de l'intellectualité pure, qui est essentiellement supra-individuel ? Et, dès lors que c'est d'ésotérisme qu'il s'agit par hypothèse, il est évident que ce n'est pas de la raison qu'il peut être question, mais bien de l'intellect transcendant, soit directement dans le cas d'une véritable réalisation métaphysique et initiatique, soit tout au moins indirectement, mais pourtant très réellement aussi, dans le cas d'une connaissance qui n'est encore que simplement théorique, puisque, de toute façon, il s'agit là d'un ordre de choses que la raison est incapable d'atteindre. C'est d'ailleurs pourquoi les rationalistes sont toujours si acharnés à en nier l'existence ; l'ésotérisme les gêne tout autant que les exotéristes religieux les plus

exclusifs, quoique naturellement pour des motifs tout différents ; mais, motifs à part, il y a là en fait une « rencontre » qui est assez curieuse.

Au fond, le reproche dont il s'agit peut paraître inspiré surtout par la manie égalitaire des modernes, qui ne veut souffrir quoi que ce soit qui dépasse le niveau « moyen » ; mais ce qui est plus étonnant, c'est de voir des gens qui se recommandent d'une tradition, fût-ce seulement au point de vue exotérique, partager de semblables préjugés, qui sont l'indice d'une mentalité nettement antitraditionnelle. Cela prouve assurément qu'ils sont gravement affectés par l'esprit moderne, bien que probablement ils ne s'en rendent pas compte eux-mêmes ; et il y a là encore une de ces contradictions si fréquentes à notre époque, qu'on est bien obligé de constater tout en s'étonnant qu'elles puissent passer généralement inaperçues. Mais où cette contradiction atteint son degré le plus extrême, c'est quand elle se trouve, non plus même chez ceux qui sont résolus à n'admettre rien d'autre que l'exotérisme et qui le déclarent expressément, mais, comme c'est le cas ici, chez ceux qui semblent accepter un certain ésotérisme, quelles qu'en soient d'ailleurs la valeur et l'authenticité, car enfin ils devraient tout au moins sentir que le même reproche pourrait être formulé aussi contre eux par les exotéristes intransigeants. Faut-il conclure de là que leur prétention à l'ésotérisme n'est en définitive qu'un masque, et qu'elle a surtout pour but de faire rentrer dans la commune mesure du « troupeau » ceux qui pourraient être tentés d'en sortir si l'on n'avisait à trouver un moyen de les détourner du véritable ésotérisme ? S'il en était ainsi, il faut convenir que tout s'expliquerait assez bien, l'accusation d'« orgueil intellectuel » étant dressée devant eux comme une sorte d'épouvantail, tandis que, en même temps, la présentation d'un pseudo-ésotérisme quelconque donnerait à leurs aspirations une satisfaction illusoire et parfaitement inoffensive ; encore une fois, il faudrait bien mal connaître la mentalité de certains milieux pour se refuser à croire à la vraisemblance d'une telle hypothèse.

Maintenant, nous pouvons, en ce qui concerne le prétendu « orgueil intellectuel » aller plus au fond des choses : ce serait vraiment un singulier orgueil que celui qui aboutit à dénier à l'individualité toute valeur propre, en la faisant apparaître comme rigoureusement nulle au regard du Principe. En somme, ce reproche procède exactement de la même incompréhension que celui d'égoïsme qui est parfois adressé aussi à l'être qui cherche à atteindre la Délivrance finale : comment pourrait-on parler d'« égoïsme » là où, par définition même, il n'y a plus d'*ego* ? Il serait sinon plus juste, du moins plus logique de voir quelque chose d'égoïste dans la préoccupation du « salut » (ce qui, bien entendu, ne voudrait nullement dire qu'elle soit illégitime), ou de trouver la marque d'un certain orgueil dans le désir d'« immortaliser » son individualité au lieu de tendre à la dépasser ; les exotéristes devraient bien y réfléchir, car cela pourrait être de nature à les rendre un peu plus circonspects dans les accusations qu'ils lancent ainsi inconsidérément. Nous ajouterons encore, à propos de l'être qui parvient à la Délivrance, qu'une réalisation d'ordre universel comme celle-là a des conséquences bien autrement étendues et effectives que le vulgaire « altruisme », qui n'est que le souci des intérêts d'une simple collectivité, et qui par conséquent ne sort en aucune façon de l'ordre

individuel ; dans l'ordre supra-individuel où il n'y a plus de « moi », il n'y a pas davantage d'« autrui », parce qu'il s'agit là d'un domaine où tous les êtres sont un, « fondus sans être confondus », suivant l'expression d'Eckhart, et réalisant véritablement ainsi la parole du Christ : « Qu'ils soient un comme le Père et moi nous sommes un. »

Ce qui est vrai de l'orgueil l'est également de l'humilité qui, étant son contraire, se situe exactement au même niveau, et dont le caractère n'est pas moins exclusivement sentimental et individuel ; mais il y a, dans un tout autre ordre, quelque chose qui, spirituellement, est bien autrement valable que cette humilité : c'est la « pauvreté spirituelle » entendue dans son vrai sens, c'est-à-dire la reconnaissance de la dépendance totale de l'être vis-à-vis du Principe ; et qui peut en avoir une conscience plus réelle et plus complète que les véritables ésotéristes ? Nous irions même volontiers plus loin : à notre époque, qui, en dehors de ceux-ci, en a encore vraiment conscience à quelque degré, et, même pour les adhérents d'un exotérisme traditionnel, sauf peut-être quelques exceptions de plus en plus rares, peut-il y avoir là quelque chose de plus qu'une affirmation toute verbale et extérieure ? Nous en doutons fort, et la raison profonde en est celle-ci : pour employer les termes de la tradition extrême-orientale, qui sont ici ceux qui permettent d'exprimer le plus facilement ce que nous voulons dire, l'homme pleinement « normal » doit être *yin* par rapport au Principe, mais au Principe seul, et, en raison de sa situation « centrale », il doit être *yang* par rapport à toute la manifestation ; au contraire, l'homme déchu prend une attitude par laquelle il tend de plus en plus à se faire *yang* par rapport au Principe (ou plutôt à s'en donner l'illusion, car il va de soi que c'est là une impossibilité) et *yin* par rapport à la manifestation ; et c'est de là que sont nés tout à la fois l'orgueil et l'humilité. Quand la déchéance en arrive à sa dernière phase, l'orgueil aboutit finalement à la négation du Principe, et l'humilité à celle de toute hiérarchie ; de ces deux négations, les exotéristes religieux se refusent évidemment à la première, ils la repoussent même avec une véritable horreur quand elle prend le nom d'« athéisme », mais, par contre, nous avons trop souvent l'impression qu'ils ne sont plus bien éloignés de la seconde¹ !

¹ Nous profiterons de cette occasion pour signaler aussi accessoirement un reproche particulièrement grotesque qui nous a été fait, et qui en somme se rattache encore au même ordre d'idées, nous voulons dire à l'intrusion de la sentimentalité dans un domaine où elle ne saurait légitimement avoir accès : il paraît que nos écrits ont le grave défaut de « manquer de joie » ! Que certaines choses nous causent de la joie ou non, cela ne peut en tout cas dépendre que de nos propres dispositions individuelles, et, en elles-mêmes, ces choses n'y sont assurément pour rien, étant totalement indépendantes de semblables contingences ; cela ne peut ni ne doit donc intéresser personne, et il serait parfaitement ridicule et déplacé d'en introduire quoi que ce soit dans l'exposé de doctrines traditionnelles à l'égard desquelles les individualités, et la nôtre aussi bien que toute autre, ne comptent absolument pour rien.

IX

Tradition et « inconscient »

Publié dans les Études Traditionnelles, juillet-août 1949.

Nous avons déjà exposé ailleurs le rôle de la psychanalyse dans l'œuvre de subversion qui, succédant à la « solidification » matérialiste du monde, constitue la seconde phase de l'action antitraditionnelle caractéristique de l'époque moderne tout entière¹. Il nous faut encore revenir sur ce sujet, car, depuis quelque temps, nous constatons que l'offensive psychanalyste va toujours de plus en plus loin, en ce sens que, s'attaquant directement à la tradition sous prétexte de l'expliquer, elle tend maintenant à en déformer la notion même de la façon la plus dangereuse. À cet égard, il y a lieu de faire une distinction entre des variétés inégalement « avancées » de la psychanalyse : celle-ci, telle qu'elle avait été conçue tout d'abord par Freud, se trouvait encore limitée jusqu'à un certain point par l'attitude matérialiste qu'il entendit toujours garder ; bien entendu, elle n'en avait pas moins déjà un caractère nettement « satanique », mais du moins cela lui interdisait-il de prétendre aborder certains domaines, ou, même si elle le prétendait cependant, elle n'en atteignait en fait que des contrefaçons assez grossières, d'où des confusions qu'il était encore relativement facile de dissiper. Ainsi, quand Freud parlait de « symbolisme », ce qu'il désignait abusivement ainsi n'était en réalité qu'un simple produit de l'imagination humaine, variable d'un individu à l'autre, et n'ayant véritablement rien de commun avec l'authentique symbolisme traditionnel. Ce n'était là qu'une première étape, et il était réservé à d'autres psychanalystes de modifier les théories de leur « maître » dans le sens d'une fausse spiritualité, afin de pouvoir, par une confusion beaucoup plus subtile, les appliquer à une interprétation du symbolisme traditionnel lui-même. Ce fut surtout le cas de C.G. Jung, dont les premières tentatives dans ce domaine datent d'assez longtemps déjà² ; il est à remarquer, car cela est très significatif, que, pour cette interprétation, il partit d'une comparaison qu'il crut pouvoir établir entre certains symboles et des dessins tracés par des malades ; et il faut reconnaître qu'en effet ces dessins présentent parfois, avec les symboles véritables, une sorte de ressemblance « parodique » qui ne laisse pas d'être plutôt inquiétante quant à la nature de ce qui les inspire.

¹ Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIV.

² Voir à ce sujet A. Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao*.

Ce qui aggrava beaucoup les choses, c'est que Jung, pour expliquer ce dont les facteurs purement individuels ne paraissaient pas pouvoir rendre compte, se trouva amené à formuler l'hypothèse d'un soi-disant « inconscient collectif », existant d'une certaine façon dans ou sous le psychisme de tous les individus humains, et auquel il crut pouvoir rapporter à la fois et indistinctement l'origine des symboles eux-mêmes et celle de leurs caricatures pathologiques. Il va de soi que ce terme d'« inconscient » est tout à fait impropre, et que ce qu'il sert à désigner, dans la mesure où il peut avoir quelque réalité, relève de ce que les psychologues appellent plus habituellement le « subconscient », c'est-à-dire l'ensemble des prolongements inférieurs de la conscience. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs la confusion qui est commise constamment entre le « subconscient » et le « superconscient » : celui-ci échappant complètement par sa nature même au domaine sur lequel portent les investigations des psychologues, ils ne manquent jamais, quand il leur arrive d'avoir connaissance de quelques-unes de ses manifestations, de les attribuer au « subconscient ». C'est précisément cette confusion que nous retrouvons encore ici : que les productions des malades observés par les psychiatres procèdent du « subconscient », c'est là une chose qui assurément n'est pas douteuse ; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre traditionnel, et notamment le symbolisme, ne peut être rapporté qu'au « superconscient », c'est-à-dire à ce par quoi s'établit une communication avec le supra-humain, tandis que le « subconscient » tend au contraire vers l'infra-humain. Il y a donc là une véritable inversion qui est tout à fait caractéristique du genre d'explication dont il s'agit ; et ce qui lui donne une apparence de justification, c'est qu'il arrive que, dans des cas comme celui que nous avons cité, le « subconscient », grâce à son contact avec des influences psychiques de l'ordre le plus inférieur, « singe » effectivement le « superconscient » ; c'est là ce qui, pour ceux qui se laissent prendre à ces contrefaçons et sont incapables d'en discerner la véritable nature, donne lieu à l'illusion qui aboutit à ce que nous avons appelé une « spiritualité à rebours ».

Par la théorie de l'« inconscient collectif », on croit pouvoir expliquer le fait que le symbole est « antérieur à la pensée individuelle » et qu'il la dépasse ; la véritable question, qu'on ne semble même pas se poser, serait de savoir dans quelle direction il la dépasse, si c'est par en bas comme paraîtrait l'indiquer cet appel au prétendu « inconscient », ou par en haut comme l'affirment au contraire expressément toutes les doctrines traditionnelles. Nous avons relevé dans un article récent une phrase où cette confusion apparaît aussi clairement que possible : « L'interprétation des symboles... est la porte ouverte sur le Grand Tout, c'est-à-dire le chemin qui conduit vers la lumière totale à travers le dédale des bas-fonds obscurs de notre individu. » Il y a malheureusement bien des chances pour que, en s'égarant dans ces « bas-fonds obscurs », on arrive à tout autre chose qu'à la « lumière totale » ; remarquons aussi la dangereuse équivoque du « Grand Tout », qui, comme la « conscience cosmique » dans laquelle certains aspirent à se fondre, ne peut être ici rien de plus ni d'autre que le psychisme diffus des régions les plus inférieures du monde subtil ; et c'est ainsi que l'interprétation psychanalytique des symboles et leur interprétation traditionnelle conduisent en réalité à des fins diamétralement opposées.

Il y a lieu de faire encore une autre remarque importante : parmi les choses très diverses que l'« inconscient collectif » est censé expliquer, il faut naturellement compter le « folklore », et c'est un des cas où la théorie peut présenter quelque apparence de vérité. Pour être plus exact, il faudrait parler là d'une sorte de « mémoire collective », qui est comme une image ou un reflet, dans le domaine humain, de cette « mémoire cosmique » qui correspond à un des aspects du symbolisme de la lune. Seulement, vouloir conclure de la nature du « folklore » à l'origine même de la tradition, c'est commettre une erreur toute semblable à celle, si répandue de nos jours, qui fait considérer comme « primitif » ce qui n'est que le produit d'une dégénérescence. Il est évident en effet que le « folklore », étant essentiellement constitué par des éléments appartenant à des traditions éteintes, représente inévitablement un état de dégénérescence par rapport à celle-ci ; mais c'est d'ailleurs le seul moyen par lequel quelque chose peut en être sauvé. Il faudrait aussi se demander dans quelles conditions la conservation de ces éléments a été confiée à la « mémoire collective » ; comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire^{*}, nous ne pouvons y voir que le résultat d'une action parfaitement consciente des derniers représentants d'anciennes formes traditionnelles qui étaient sur le point de disparaître. Ce qui est bien certain, c'est que la mentalité collective, pour autant qu'il existe quelque chose qui peut être appelé ainsi, se réduit proprement à une mémoire, ce qui s'exprime en termes de symbolisme astrologique, en disant qu'elle est de nature lunaire ; autrement dit, elle peut remplir une certaine fonction de conservation, en quoi consiste précisément le « folklore », mais elle est totalement incapable de produire ou d'élaborer quoi que ce soit, et surtout des choses d'ordre transcendant comme toute donnée traditionnelle l'est par définition même.

L'interprétation psychanalytique vise en réalité à nier cette transcendance de la tradition, mais d'une façon nouvelle, pourrait-on dire, et différente de celles qui avaient eu cours jusque-là : il ne s'agit plus, comme avec le rationalisme sous toutes ses formes, soit d'une négation brutale, soit d'une ignorance pure et simple de l'existence de tout élément « non humain ». On semble au contraire admettre que la tradition a effectivement un caractère « non humain », mais en détournant complètement la signification de ce terme ; c'est ainsi que, à la fin de l'article que nous avons déjà cité plus haut, nous lisons ceci : « Nous reviendrons peut-être sur ces interprétations psychanalytiques de notre trésor spirituel, dont la “constante” à travers temps et civilisations diverses démontre bien le caractère traditionnel, non humain, si l'on prend le mot “humain” dans un sens de séparatif, d'individuel. » C'est peut-être là ce qui montre le mieux quelle est, au fond, la véritable intention de tout cela, intention qui, d'ailleurs, nous voulons le croire, n'est pas toujours consciente chez ceux qui écrivent des choses de ce genre, car il doit être bien entendu que ce qui est en cause à cet égard, ce n'est pas telle ou telle individualité, fût-ce même celle d'un « chef d'école » comme Jung, mais l'« inspiration » des plus suspects dont procèdent ces interprétations. Il n'est pas besoin d'être allé bien loin dans l'étude des doctrines traditionnelles pour savoir que, quand il est question d'un élément « non

^{*} [Voir *Le Saint Graal*.]

humain », ce qu'on entend par là, et qui appartient essentiellement aux états supra-individuels de l'être, n'a absolument rien à voir avec un facteur « collectif » qui, en lui-même, ne relève en réalité que du domaine individuel humain, tout aussi bien que ce qui est qualifié ici de « séparatif », et qui de plus, par son caractère « subconscient », ne peut en tout cas ouvrir une communication avec d'autres états que dans la direction de l'infra-humain. On saisit donc ici, d'une façon immédiate, le procédé de subversion qui consiste, en s'emparant de certaines notions traditionnelles, à les retourner en quelque sorte en substituant le « subconscient » au « superconscient » l'infra-humain au supra-humain. Cette subversion n'est-elle pas bien autrement dangereuse encore qu'une simple négation, et pensera-t-on que nous exagérons en disant qu'elle contribue à préparer la voie à une véritable « contre-tradition », destinée à servir de véhicule à cette « spiritualité à rebours », dont, vers la fin du cycle actuel, le « règne de l'antéchrist » doit marquer le triomphe apparent et passager ?

X

Contre la vulgarisation

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre-novembre 1949.

La sottise d'un grand nombre et même de la majorité des hommes, à notre époque surtout, et de plus en plus à mesure que se généralise et s'accroît la déchéance intellectuelle caractéristique de l'ultime période cyclique, est peut-être la chose la plus difficile à supporter qu'il y ait en ce monde. Il faut y joindre à cet égard l'ignorance, ou plus précisément une certaine sorte d'ignorance qui lui est d'ailleurs étroitement liée, celle qui n'est aucunement consciente d'elle-même, qui se permet d'affirmer d'autant plus audacieusement qu'elle sait et comprend moins, et qui est par là même, chez celui qui en est affligé, un mal irrémédiable¹. Sottise et ignorance peuvent en somme être réunies sous le nom commun d'incompréhension ; mais il doit être bien entendu que supporter cette incompréhension n'implique aucunement qu'on doive lui faire des concessions quelconques, ni même s'abstenir de redresser les erreurs auxquelles elle donne naissance et de faire tout ce qu'il est possible pour les empêcher de se répandre, ce qui du reste est bien souvent aussi une tâche fort déplaisante, surtout lorsqu'on se trouve obligé, en présence de l'obstination de certains, de répéter à maintes reprises des choses qu'il devrait normalement suffire d'avoir dites une fois pour toutes. Cette obstination à laquelle on se heurte ainsi n'est d'ailleurs pas toujours exempte de mauvaise foi ; et, à vrai dire, la mauvaise foi elle-même implique forcément une étroitesse de vues qui n'est en définitive que la conséquence d'une incompréhension plus ou moins complète, aussi arrive-t-il qu'incompréhension réelle et mauvaise foi, comme sottise et méchanceté, se mêlent d'une telle façon qu'il est parfois bien difficile de déterminer exactement la part de l'une et de l'autre.

En parlant de concessions faites à l'incompréhension, nous pensons notamment à la vulgarisation sous toutes ses formes ; vouloir « mettre à la portée de tout le monde » des vérités quelconques, ou ce que l'on considère tout au moins comme des vérités, quand ce « tout le monde » comprend nécessairement une grande majorité de sots et d'ignorants, peut-il en effet être autre chose que cela en réalité ? La

¹ Dans la tradition islamique, c'est à supporter la sottise et l'ignorance humaines que consiste *haqiqatus-zakâh*, la « vérité » de l'aumône, c'est-à-dire son aspect intérieur et le plus réel (*haqiqah* s'oppose ici à *muzâherah*, qui est seulement la manifestation extérieure, ou l'accomplissement du précepte pris au sens strictement littéral) ; ceci relève naturellement de la vertu de « patience » (*es-ṣabr*), à laquelle est attachée une importance toute particulière, comme le prouve le fait qu'elle est mentionnée 72 fois dans le Qorân.

vulgarisation procède d'ailleurs d'un souci éminemment profane, et, comme toute propagande, elle suppose chez celui même qui s'y livre un certain degré d'incompréhension, relativement moindre sans doute que celui du « grand public » auquel il s'adresse, mais d'autant plus grand que ce qu'il prétend exposer dépasse davantage le niveau mental de celui-ci. C'est pourquoi les inconvénients de la vulgarisation sont le plus limités quand ce qu'elle s'attache à diffuser est également d'un ordre tout profane, comme les conceptions philosophiques et scientifiques modernes, qui, même dans la part de vérité qu'il peut leur arriver de contenir, n'ont assurément rien de profond ni de transcendant. Ce cas est d'ailleurs le plus fréquent, car c'est là surtout ce qui intéresse le « grand public » par suite de l'éducation qu'il a reçue, et aussi ce qui lui donne le plus facilement l'agréable illusion d'un « savoir » acquis à peu de frais ; le vulgarisateur déforme toujours les choses par simplification, et aussi en affirmant péremptoirement ce que les savants eux-mêmes ne regardent que comme de simples hypothèses, mais, en prenant une telle attitude, il ne fait en somme que continuer les procédés en usage dans l'enseignement rudimentaire qui est imposé à tous dans le monde moderne, et qui, au fond, n'est aussi rien d'autre que de la vulgarisation, et peut-être la pire de toutes en un sens, car il donne à la mentalité de ceux qui le reçoivent une empreinte « scientiste » dont bien peu sont capables de se défaire par la suite, et que le travail des vulgarisateurs proprement dits ne fait guère qu'entretenir et renforcer encore, ce qui atténue leur responsabilité dans une certaine mesure.

Il y a actuellement une autre sorte de vulgarisation qui, bien que n'atteignant qu'un public plus restreint, nous paraît présenter des dangers plus graves, ne serait-ce que par les confusions qu'elle risque de provoquer volontairement ou involontairement, et qui vise ce qui, par sa nature, devrait être le plus complètement à l'abri de semblables tentatives, nous voulons dire les doctrines traditionnelles et plus particulièrement les doctrines orientales. À vrai dire, les occultistes et les théosophistes avaient déjà entrepris quelque chose de ce genre, mais ils n'étaient arrivés qu'à produire de grossières contrefaçons ; ce dont il s'agit maintenant revêt des apparences plus sérieuses, nous dirions volontiers plus « respectables », qui peuvent en imposer à bien des gens que n'auraient pas séduits des déformations trop visiblement caricaturales. Il y a d'ailleurs, parmi les vulgarisateurs, une distinction à faire en ce qui concerne leurs intentions, sinon les résultats auxquels ils aboutissent ; naturellement, tous veulent également répandre le plus possible les idées qu'ils exposent, mais ils peuvent y être poussés par des motifs très différents. D'une part, il y a des propagandistes dont la sincérité n'est certes pas douteuse, mais dont l'attitude même prouve que leur compréhension doctrinale ne saurait aller bien loin ; de plus, même dans les limites de ce qu'ils comprennent, les besoins de la propagande les entraînent forcément à s'accommoder toujours à la mentalité de ceux à qui ils s'adressent, ce qui, surtout quand il s'agit d'un public occidental « moyen », ne peut être qu'au détriment de la vérité ; et le plus curieux est qu'il y a là pour eux une telle nécessité qu'il serait tout à fait injuste de les accuser d'altérer volontairement cette vérité. D'autre part, il y en a qui, au fond, ne s'intéressent que très médiocrement aux doctrines, mais qui, ayant constaté le succès qu'ont ces choses dans un milieu assez étendu, trouvent bon de profiter de cette « mode » et en ont fait une véritable

entreprise commerciale ; ceux-là sont d'ailleurs beaucoup plus « éclectiques » que les premiers, et ils répandent indistinctement tout ce qui leur paraît être de nature à satisfaire les goûts d'une certaine « clientèle », ce qui est évidemment leur principale préoccupation, même quand ils croient devoir afficher quelques prétentions à la « spiritualité ». Bien entendu, nous ne voulons citer aucun nom, mais nous pensons que beaucoup de nos lecteurs pourront facilement trouver eux-mêmes quelques exemples de l'un et de l'autre cas ; et nous ne parlons pas des simples charlatans, comme il s'en rencontre surtout parmi les pseudo-ésotéristes, qui trompent sciemment le public en lui présentant leurs propres inventions sous l'étiquette de doctrines dont ils ignorent à peu près tout, contribuant ainsi à augmenter encore la confusion dans l'esprit de ce malheureux public.

Ce qu'il y a de plus fâcheux dans tout cela, à part les idées fausses ou « simplistes » qui sont répandues par là sur les doctrines traditionnelles, c'est que bien des gens ne savent même pas faire la distinction entre l'œuvre des vulgarisateurs de toute espèce et un exposé fait au contraire en dehors de tout souci de plaire au public ou de se mettre à sa portée ; ils mettent tout sur le même plan, et ils vont jusqu'à attribuer les mêmes intentions à tout, y compris ce qui en est le plus éloigné en réalité. Ici, nous avons affaire à la sottise pure et simple, mais parfois aussi à la mauvaise foi, ou plus probablement à un mélange de l'un et de l'autre ; en effet, pour prendre un exemple qui nous concerne directement, après que nous avons expliqué nettement, chaque fois que l'occasion s'en est présentée, combien et pour quelles raisons nous sommes résolument opposés à toute propagande, aussi bien qu'à toute vulgarisation, puisque nous avons protesté à maintes reprises contre les assertions de certains qui, malgré cela, n'en prétendaient pas moins nous attribuer des intentions propagandistes, quand nous voyons ces mêmes gens ou d'autres qui leur ressemblent répéter indéfiniment la même calomnie, comment serait-il possible d'admettre qu'ils soient réellement de bonne foi ? Si du moins, à défaut même de toute compréhension, ils avaient tant soit peu d'esprit logique, nous leur demanderions de nous dire quel intérêt nous pourrions bien avoir à chercher à convaincre qui que ce soit de la vérité de telle ou de telle idée, et nous sommes bien sûr qu'ils ne pourraient jamais trouver à cette question la moindre réponse à peu près plausible. En effet, parmi les propagandistes et les vulgarisateurs, les uns sont tels par l'effet d'une sentimentalité déplacée, et les autres parce qu'ils y trouvent un profit matériel ; or il est trop évident, par la façon même dont nous exposons les doctrines, que ni l'un ni l'autre de ces deux motifs n'y entre pour une part si minime qu'elle soit, et que d'ailleurs, à supposer que nous ayons jamais pu nous proposer de faire une propagande quelconque, nous aurions alors adopté nécessairement une attitude tout opposée à celle de rigoureuse intransigeance doctrinale qui a été constamment la nôtre. Nous ne voulons pas y insister davantage, mais, en constatant de divers côtés, depuis quelque temps, une étrange recrudescence des attaques les plus injustes et les plus injustifiées, il nous a paru nécessaire, au risque de nous attirer le reproche de nous répéter trop souvent, de remettre encore une fois de plus les choses au point.

XI

La science profane devant les doctrines traditionnelles

Publié dans les Études traditionnelles, avril-mai 1950.

Bien que nous ayons souvent précisé quelle devait être normalement, vis-à-vis de la science profane, l'attitude de quiconque représente ou plus simplement expose une doctrine traditionnelle quelle qu'elle soit, il semble, d'après certaines réflexions dont on nous a fait part de divers côtés en ces derniers temps, que tous ne l'aient pas encore parfaitement compris. Nous devons d'ailleurs reconnaître qu'il y a à cela une excuse : c'est que l'attitude dont il s'agit est difficilement concevable pour ceux qui sont plus ou moins affectés par l'esprit moderne, c'est-à-dire pour l'immense majorité de nos contemporains, du moins dans le monde occidental ; rares sont ceux qui réussissent à se débarrasser entièrement des préjugés qui sont inhérents à cet esprit, et qui leur ont été imposés par l'éducation qu'ils ont reçue et par le milieu même où ils vivent. Or, parmi ces préjugés, un des plus forts est certainement la croyance à la valeur de la science moderne, qui est en réalité la même chose que la science profane ; de là résulte inévitablement, chez beaucoup, une sorte de volonté plus ou moins inconsciente de ne pas admettre que les résultats réels ou supposés de cette science soient quelque chose dont on puisse ne tenir aucun compte.

Nous rappellerons tout d'abord que, dans quelque ordre que ce soit, c'est le point de vue profane lui-même qui est illégitime comme tel ; et ce point de vue consiste essentiellement à envisager les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant, et comme si elles étaient indépendantes de tout principe, qu'il ignore purement et simplement, quand il ne va pas jusqu'à le nier d'une façon plus ou moins explicite. Cette définition est également applicable au domaine de l'action et à celui de la connaissance ; dans ce dernier, il est bien évident que tel est le cas de la science moderne tout entière, et, par conséquent, celle-ci n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résider que dans leur dépendance à l'égard des principes. Il est d'ailleurs bien entendu que, dès lors que nous parlons de connaissance, ceci ne concerne pas les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu ; ces applications, en effet, sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle, et par conséquent, elles ne nous intéressent pas ici. Du reste, les savants eux-mêmes reconnaissent assez

volontiers qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent, mais c'est là une autre question sur laquelle nous n'avons pas à insister actuellement.

On pourrait se demander si, malgré tout, une telle science ne peut pas être légitimée, en rétablissant, pour la part de vérité qu'elle peut contenir dans un ordre relatif, le lien avec les principes, qui seul permettrait de comprendre effectivement cette vérité comme telle. Assurément, cela n'est pas impossible dans certains cas, mais alors ce n'est plus de la même science qu'il s'agirait en réalité, puisque cela impliquerait un changement complet de point de vue, et que, par là même, un point de vue traditionnel serait substitué au point de vue profane ; il ne faut pas oublier qu'une science ne se définit pas uniquement par son objet, mais aussi par le point de vue sous lequel elle le considère. S'il en était ainsi, ce qui pourrait être conservé devrait être soigneusement distingué de ce qui serait au contraire à éliminer, c'est-à-dire de toutes les conceptions fausses auxquelles l'ignorance des principes n'a permis que trop facilement de s'introduire ; et la formulation même des vérités aurait le plus souvent besoin d'être rectifiée, car elle est presque toujours influencée plus ou moins gravement par ces conceptions fausses auxquelles les vérités en question se trouvent associées dans la science profane. Nous avons nous-même, dans un de nos ouvrages, donné à ce sujet quelques indications en ce qui concerne certaines parties des mathématiques modernes¹ ; et qu'on ne vienne pas dire que, dans un cas comme celui-là, la rectification de la terminologie n'aurait que peu d'importance au fond, voire même qu'elle ne mériterait pas l'effort qu'elle exigerait, sous prétexte que les mathématiciens eux-mêmes ne sont pas dupes des absurdités impliquées dans le langage qu'il emploient. D'abord, un langage erroné suppose toujours forcément quelque confusion dans la pensée même, et il est plus grave qu'on ne pourrait le croire de s'obstiner à ne pas vouloir dissiper cette confusion et à la traiter comme une chose négligeable ou indifférente. Ensuite, même si les mathématiciens professionnels ont fini par s'apercevoir de la fausseté de certaines idées, il n'en est pas moins vrai que, en continuant à employer des façons de parler qui reflètent ces mêmes idées fausses, ils contribuent à répandre celles-ci ou à les entretenir chez tous ceux qui reçoivent leur enseignement dans une mesure quelconque, directement ou indirectement, et qui n'ont pas la possibilité d'examiner les choses d'aussi près qu'eux. Enfin, et ceci est encore plus important, le fait de se servir d'une terminologie à laquelle on n'attache plus aucune signification plausible n'est pas autre chose qu'une des manifestations de la tendance de plus en plus accentuée de la science actuelle à se réduire à un « conventionalisme » vide de sens, tendance qui est elle-même caractéristique de la phase de « dissolution » succédant à celle de « solidification » dans les dernières périodes du cycle². Il serait vraiment curieux, et d'ailleurs bien digne d'une époque de désordre intellectuel comme la nôtre, que certains, en voulant montrer que les objections que nous avons formulées contre leur

¹ Voir Les Principes du Calcul infinitésimal.

² Voir Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.

science ne sont pas réellement applicables en ce qui les concerne, mettent précisément en avant un argument qui ne fait au contraire qu'y apporter une confirmation encore plus complète !

Ceci nous amène directement à une considération d'ordre plus général : nous savons qu'on nous reproche parfois de faire état, contre la science moderne, de théories que les savants eux-mêmes n'admettent plus guère actuellement, ou sur lesquelles ils font tout au moins des réserves que ne faisaient pas leurs prédécesseurs. Pour prendre un exemple, il est exact, en effet, que le transformisme a perdu beaucoup de terrain dans les milieux « scientifiques », sans qu'on puisse toutefois aller jusqu'à dire qu'il n'y compte plus de partisans, ce qui serait une exagération manifeste ; mais il n'est pas moins exact qu'il continue à s'étaler comme précédemment, et avec la même assurance « dogmatique », dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation, c'est-à-dire en somme dans tout ce qui est accessible en fait à ceux qui ne sont pas des « spécialistes », si bien que, en ce qui concerne l'influence qu'il exerce sur la mentalité générale, il n'y a véritablement rien de changé, et il garde toujours, si l'on peut dire, la même « actualité » sous ce rapport. On devra d'ailleurs bien comprendre que l'importance que nous attachons à ce fait, qu'on peut constater aussi pour toute sorte d'autres théories « périmées » ou « dépassées », suivant les expressions à la mode, ne tient nullement à ce que nous portons un intérêt particulier à la masse du « grand public » ; la vraie raison en est que ces théories affectent indistinctement par là tous ceux qui, comme nous venons de le dire, ne sont pas des « spécialistes », et parmi lesquels il en est sûrement, si peu nombreux qu'ils soient, qui, s'ils ne subissaient pas de telles influences, auraient des possibilités de compréhension que, par contre, on ne peut guère s'attendre à rencontrer chez les savants irrémédiablement enfermés dans leurs « spécialités ». À vrai dire, d'ailleurs, nous ne sommes pas bien sûr que, si beaucoup de ces savants ont renoncé pour leur propre compte aux formes grossières du transformisme, ce ne soit pas tout simplement pour le remplacer par des conceptions qui, pour être plus subtiles, ne valent pas mieux au fond et n'en sont même peut-être que plus dangereuses ; en tout cas, pourquoi entretiennent-ils une fâcheuse équivoque en continuant à parler d'« évolution » comme ils le font toujours, si vraiment ce qu'ils entendent par là n'a plus guère de rapport avec ce qu'on était habitué jusqu'ici à désigner par ce mot, et faut-il voir là encore une des manifestations du « conventionalisme » scientifique actuel, ou simplement un exemple de la tendance qu'ont aujourd'hui les mots, même dans l'usage courant, à perdre complètement leur sens normal ? Quoi qu'il en soit, ce qui est assez étrange, c'est que, tandis que certains nous font grief de ne pas prendre suffisamment en considération ce qu'on pourrait appeler l'« actualité » scientifique, il est aussi, dans d'autres milieux, des gens qui, au contraire ne nous pardonnent certainement pas de penser et de dire que le matérialisme n'est plus maintenant le seul danger qu'il y ait lieu de dénoncer, ni même le principal ou le plus redoutable ; il faut croire qu'il est bien difficile de satisfaire tout le monde, et d'ailleurs nous devons dire que c'est là une chose dont, pour notre part, nous ne nous sommes jamais beaucoup préoccupé.

Revenons maintenant à la question de la légitimation des sciences modernes : si cette légitimation est possible pour certaines d'entre elles comme nous l'avons dit, il n'en est cependant pas ainsi pour toutes également, car il y a à cela une condition nécessaire, qui est qu'une science ait un objet qui soit légitime en lui-même, si la façon dont elle l'envisage ne l'est pas en raison de son caractère profane. Or cette condition n'est pas remplie par les sciences, nous devrions plutôt dire les prétendues sciences, qui ne sont en réalité rien de plus ni d'autre que des produits spécifiques de la déviation moderne ; un cas tout à fait typique en ce genre est celui de la psychanalyse, et il n'y a pas lieu de chercher à rattacher à des principes supérieurs ce qui n'est proprement qu'une aberration due à l'action d'influences psychiques de l'ordre le plus bas ; autant vaudrait essayer de légitimer le spiritisme ou les divagations « surréalistes » qui ont en somme une origine toute semblable, la seule différence étant que ces choses ne sont pas admises dans les cadres de l'enseignement « officiel ». D'autre part, en ce qui concerne celles des sciences modernes qui ont tout au moins un objet légitime, il ne faut pas oublier que, pour beaucoup d'entre elles, il y aurait lieu de tenir compte du caractère de « résidus » qu'elles présentent par rapport à certaines sciences anciennes, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, si bien que leur légitimation équivaldrait proprement à une restauration plus ou moins intégrale des sciences traditionnelles auxquelles elles correspondent ainsi et dont elles ne sont réellement que des vestiges dégénérés par suite de l'oubli des principes ; mais cette restauration même n'irait pas sans difficultés, car, parmi ces sciences traditionnelles, il en est, comme l'astrologie par exemple, dont la véritable « clef » semble bien perdue, et qu'en tout cas il faudrait bien se garder de confondre avec les déformations de date plus ou moins récente qu'on rencontre aujourd'hui sous le même nom, et qui sont elles-mêmes fortement affectées par le point de vue profane qui envahit tout de plus en plus.

La question que nous venons d'examiner n'a d'ailleurs actuellement qu'un intérêt en quelque sorte « théorique », car, en fait, la légitimation dont il s'agit n'a encore été entreprise dans aucun cas, de sorte que, quand on a affaire à la science moderne, on se trouve toujours uniquement en présence de la science profane. Celle-ci ne peut être considérée, par rapport aux doctrines traditionnelles, que comme purement et simplement inexistante ; en d'autres termes, il n'y a aucunement à se préoccuper de savoir si elle se trouve en accord ou en désaccord avec ces doctrines, avec lesquelles, en raison de son défaut de principes, elle ne saurait avoir aucun rapport effectif. S'il y a désaccord, on peut être certain que l'erreur est forcément du côté de la science profane, les données traditionnelles ne pouvant faire l'objet d'aucun doute pour quiconque en comprend la véritable nature ; si au contraire il y a accord, c'est tant mieux pour cette science, mais pour elle seulement, car cela montre qu'elle est parvenue, quoique par des voies fort détournées et incertaines, à atteindre la vérité sur quelques points particuliers. Cette rencontre, qui n'a qu'un caractère tout accidentel, n'importe en rien aux doctrines traditionnelles, car celles-ci n'ont nul besoin d'une « confirmation » extérieure quelconque ; ce serait d'ailleurs une singulière confirmation que celle qu'on prétendrait obtenir en faisant appel à une science pour laquelle les vérités dont il s'agit ne peuvent jamais, comme tout l'ensemble de ses théories, apparaître que comme de simples hypothèses plus ou

moins probables. Il n'y a pas lieu davantage, et pour les mêmes raisons, de chercher à associer à des données traditionnelles des idées empruntées à la science profane ou inspirées plus ou moins directement de celle-ci ; c'est là une entreprise parfaitement vaine, et qui ne peut être que le fait de ceux qui, comme les occultistes par exemple, ignorent totalement la portée réelle des éléments fragmentaires qu'ils ont pris dans ce qu'ils ont pu connaître de diverses traditions ; nous avons déjà expliqué assez souvent l'inanité de ce genre de constructions « syncrétiques » et hybrides pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous y étendre de nouveau.

D'autre part, nous avons eu aussi l'occasion de faire remarquer la faiblesse, pour ne pas dire plus, de l'attitude qu'on est convenu d'appeler « apologétique », et qui consiste à vouloir défendre une tradition contre des attaques telles que celles de la science moderne en discutant les arguments de celle-ci sur son propre terrain, ce qui ne va presque jamais sans entraîner des concessions plus ou moins fâcheuses, et ce qui implique en tout cas une méconnaissance du caractère transcendant de la doctrine traditionnelle. Cette attitude est habituellement celle d'exotéristes, et l'on peut penser que, bien souvent, ils sont surtout poussés par la crainte qu'un plus ou moins grand nombre d'adhérents de leur tradition ne s'en laissent détourner par les objections scientifiques ou soi disant telles qui sont formulées contre elle ; mais, outre que cette considération « quantitative » est elle-même d'un ordre assez profane, ces objections méritent d'autant moins qu'on y attache une telle importance que la science dont elles s'inspirent change continuellement, ce qui devrait suffire à prouver leur peu de solidité. Quand on voit, par exemple, des théologiens se préoccuper d'« accorder la Bible avec la science », il n'est que trop facile de constater combien un tel travail est illusoire, puisqu'il est constamment à refaire à mesure que les théories scientifiques se modifient, sans compter qu'il a toujours l'inconvénient de paraître solidariser la tradition avec l'état présent de la science profane, c'est-à-dire avec des théories qui ne seront peut-être plus admises par personne au bout de quelques années, si même elles ne sont pas déjà abandonnées par les savants, car cela aussi peut arriver, les objections qu'on s'attache à combattre ainsi étant plutôt ordinairement le fait des vulgarisateurs que celui des savants eux-mêmes. Au lieu d'abaisser maladroitement les Écritures sacrées à un pareil niveau, ces théologiens feraient assurément beaucoup mieux de chercher à en approfondir autant que possible le véritable sens, et de l'exposer purement et simplement pour le bénéfice de ceux qui sont capables de le comprendre, et qui, s'ils le comprenaient effectivement, ne seraient plus tentés par là même de se laisser influencer par les hypothèses de la Science profane, non plus d'ailleurs que par la « critique » dissolvante d'une exégèse moderniste et rationaliste, c'est-à-dire essentiellement anti-traditionnelle, dont les prétendus résultats n'ont pas davantage à être pris en considération par ceux qui ont conscience de ce qu'est réellement la tradition. Quiconque expose une doctrine traditionnelle, exotérique aussi bien qu'ésotérique, a non seulement le droit le plus strict, mais même le devoir de se garder de la moindre compromission avec le point de vue profane, dans quelque domaine que ce soit ; mais où sont aujourd'hui, en Occident, ceux qui comprennent encore qu'il doit en être ainsi ? Certains diront peut-être que, après tout, c'est là l'affaire des théologiens, puisque ce sont eux que nous venons de prendre comme exemple, et non pas la nôtre ; mais nous ne sommes pas de ceux qui estiment qu'on

peut se désintéresser des atteintes portées à une tradition quelconque, et qui sont même toujours prêts à se féliciter des attaques qui visent une tradition autre que la leur, comme s'il s'agissait de coups dirigés contre des « concurrents », et comme si ces attaques n'atteignaient pas toujours, en définitive, l'esprit traditionnel lui-même ; et le genre d'« apologétique » dont nous avons parlé ne montre que trop à quel point elles ont réussi à affaiblir cet esprit traditionnel chez ceux-là mêmes qui s'en croient les défenseurs.

Maintenant, il est encore un point qu'il nous faut bien préciser pour éviter tout malentendu : il ne faudrait certes pas penser que celui qui entend se maintenir dans une attitude rigoureusement traditionnelle doit dès lors s'interdire de jamais parler des théories de la science profane ; il peut et doit au contraire, quand il y a lieu, en dénoncer les erreurs et les dangers, et cela surtout lorsqu'il s'y trouve des affirmations allant nettement à l'encontre des données de la tradition ; mais il devra le faire toujours de telle façon que cela ne constitue aucunement une discussion « d'égal à égal », qui n'est possible qu'à la condition de se placer soi-même sur le terrain profane. En effet, ce dont il s'agit réellement en pareil cas, c'est un jugement formulé au nom d'une autorité supérieure, celle de la doctrine traditionnelle, car il est bien entendu que c'est cette doctrine seule qui compte ici et que les individualités qui l'expriment n'ont pas la moindre importance en elles-mêmes ; or on n'a jamais osé prétendre, autant que nous sachions, qu'un jugement pouvait être assimilé à une discussion ou à une « polémique ». Si, par un parti pris dû à l'incompréhension et dont la mauvaise foi n'est malheureusement pas toujours absente, ceux qui méconnaissent l'autorité de la tradition prétendent voir de la « polémique » là où il n'y en a pas l'ombre, il n'y a évidemment aucun moyen de les en empêcher, pas plus qu'on ne peut empêcher un ignorant ou un sot de prendre les doctrines traditionnelles pour de la « philosophie », mais cela ne vaut même pas qu'on y prête la moindre attention ; du moins tous ceux qui comprennent ce qu'est la tradition, et qui sont les seuls dont l'avis importe, sauront-ils parfaitement à quoi s'en tenir ; et, quant à nous, s'il est des profanes qui voudraient nous entraîner à discuter avec eux, nous les avertissons une fois pour toutes que, comme nous ne saurions consentir à descendre à leur niveau ni à nous placer à leur point de vue, leurs efforts tomberont toujours dans le vide.

XII

Métaphysique et dialectique

Publié dans les Études Traditionnelles, juillet-août 1950

Nous avons eu dernièrement connaissance d'un article qui nous a paru mériter de retenir quelque peu notre attention, parce que certaines méprises y apparaissent d'autant plus nettement que l'incompréhension y est poussée plus loin¹. Certes, il est permis de sourire en lisant que ceux qui ont « quelque expérience de la connaissance métaphysique » (parmi lesquels l'auteur se range manifestement, tandis qu'il nous la dénie avec une remarquable audace, comme s'il lui était possible de savoir ce qu'il en est !) ne trouveront dans notre œuvre que des « distinctions conceptuelles singulièrement précises », mais « d'ordre purement dialectique », et « des représentations qui peuvent être préliminairement utiles, mais qui, au point de vue pratique et méthodologique, ne font pas avancer d'un pas au-delà du monde des mots vers l'universel ». Cependant, nos contemporains sont tellement habitués à s'arrêter aux apparences extérieures qu'il est bien à craindre que beaucoup d'entre eux ne commettent de semblables erreurs : quand on voit qu'ils les commettent effectivement même en ce qui concerne des autorités traditionnelles telles que Shankarâchârya par exemple, il n'y aurait assurément pas lieu de s'étonner que, à plus forte raison, ils fassent de même à notre égard, prenant ainsi l'« écorce » pour le « noyau ». Quoi qu'il en soit, nous voudrions bien savoir comment l'expression d'une vérité de quelque ordre que ce soit pourrait être faite autrement que par des mots (sauf dans le cas de figurations purement symboliques qui ne sont pas en cause ici) et sous la forme « dialectique », c'est-à-dire en somme discursive, qu'imposent les nécessités mêmes de tout langage humain, et aussi comment un exposé verbal quelconque, écrit ou même oral, pourrait, en vue de ce dont il s'agit, être plus que « préliminairement utile » ; il nous semble pourtant avoir suffisamment insisté sur le caractère essentiellement préparatoire de toute connaissance théorique, qui est évidemment la seule qui puisse être atteinte par l'étude d'un tel exposé, ce qui ne veut d'ailleurs aucunement dire que, à ce titre et dans ces limites, elle ne soit pas rigoureusement indispensable à tous ceux qui voudront ensuite aller plus loin.

¹ Massimo Scaligero, *Esoterismo moderno : L'opera e il pensiero di René Guénon*, dans le premier n° de la nouvelle revue italienne *Imperium* (mai 1950). — L'expression d'« ésotérisme moderne » elle-même est déjà assez significative, d'abord parce qu'elle constitue une contradiction dans les termes mêmes, et ensuite parce qu'il n'y a trop évidemment rien de « moderne » dans notre œuvre, qui est au contraire, sous tous les rapports, exactement à l'opposé de l'esprit moderne.

Ajoutons tout de suite, pour écarter toute équivoque, que, contrairement à ce qui est dit à propos d'un passage de nos *Aperçus sur l'Initiation*, nous n'avons jamais entendu exprimer nulle part quoi que ce soit de « notre expérience intérieure », qui ne regarde et ne peut intéresser personne, ni du reste de l'« expérience intérieure » de quiconque, celle-ci étant toujours strictement incommunicable par sa nature même.

L'auteur ne semble guère comprendre, au fond, quel sens a pour nous le terme même de « métaphysique », et encore moins comment nous entendons l'« intellectualité pure », à laquelle il paraît même vouloir dénier tout caractère de « transcendance », ce qui implique la confusion vulgaire de l'intellect avec la raison et n'est pas sans rapport avec l'erreur commise en ce qui concerne le rôle de la « dialectique » dans nos écrits (et nous pourrions aussi bien dire dans tout écrit se rapportant au même domaine). On ne s'en aperçoit que trop quand il affirme que le « sens ultime de notre œuvre », dont il parle avec une assurance que son incompréhension ne justifie guère, réside dans « une transparence mentale non reconnue comme telle, et avec des limites encore « humaines », qu'on voit fonctionner lorsque nous prenons cette transparence pour l'initiation effective ». En présence de pareilles assertions, il nous faut redire une fois de plus, aussi nettement que possible, qu'il n'y a absolument aucune différence entre la connaissance intellectuelle pure et transcendante (qui comme telle n'a, au contraire de la connaissance rationnelle, rien de « mental » ni d'« humain ») ou la connaissance métaphysique effective (et non pas simplement théorique) et la réalisation initiatique, non plus d'ailleurs qu'entre l'intellectualité pure et la véritable spiritualité.

On s'explique dès lors pourquoi l'auteur a cru devoir parler, et même avec insistance, de notre « pensée », c'est-à-dire de quelque chose qui en toute rigueur devrait être tenu pour inexistant, ou du moins ne compter pour rien quand il s'agit de notre œuvre, puisque ce n'est pas du tout cela que nous avons mis dans celle-ci, qui est exclusivement un exposé de données traditionnelles dans lequel l'expression seule est de nous ; au surplus, ces données elles-mêmes ne sont aucunement le produit d'une « pensée » quelconque, en raison même de leur caractère traditionnel, qui implique essentiellement une origine supra-individuelle et « non-humaine ». Où son erreur à cet égard apparaît peut-être le plus clairement, c'est quand il prétend que nous avons « rejoint mentalement » l'idée de l'Infini, ce qui est du reste une impossibilité ; à vrai dire, nous ne l'avons même « rejointe » ni mentalement ni d'aucune autre façon, car cette idée (et encore ce mot ne peut-il être employé en pareil cas qu'à la condition de la débarrasser de l'acception uniquement « psychologique » que lui ont donnée les modernes) ne peut réellement être saisie que d'une façon directe par une intuition immédiate qui appartient, redisons-le encore, au domaine de l'intellectualité pure ; tout le reste n'est que moyens destinés à préparer à cette intuition ceux qui en sont capables, et il doit être bien entendu que, tant qu'ils n'en seront qu'à « penser » à travers ces moyens, ils n'auront encore obtenu aucun résultat effectif, pas plus que celui qui raisonne ou réfléchit sur ce qu'on est convenu d'appeler communément les « preuves de l'existence de Dieu » n'est parvenu à une connaissance effective de la Divinité. Ce qu'il faut bien qu'on sache, c'est que les « concepts » en eux-mêmes et surtout les « abstractions » ne nous intéressent pas le

moins du monde (et, quand ici nous disons « nous », il va de soi que cela s'applique aussi bien à tous ceux qui, comme nous-même, entendent se placer à un point de vue strictement et intégralement traditionnel), et que nous abandonnons bien volontiers toutes ces élaborations mentales aux philosophes et autres « penseurs »². Seulement, quand on se trouve obligé d'exposer des choses qui sont en réalité d'un tout autre ordre, et surtout dans une langue occidentale, nous ne voyons vraiment pas comment on pourrait se dispenser d'employer des mots dont la plupart, dans leur usage courant, n'expriment en fait que de simples concepts, puisqu'on n'en a pas d'autres à sa disposition³ ; si certains sont incapables de comprendre la transposition qu'il faut effectuer en pareil cas pour pénétrer le « sens ultime », nous n'y pouvons malheureusement rien. Quant à vouloir découvrir dans notre œuvre des marques de la « limite de notre propre connaissance », cela ne vaut même pas que nous nous y arrêtions, car, outre que ce n'est pas de « nous » qu'il s'agit, notre exposé étant rigoureusement impersonnel par là même qu'il se réfère entièrement à des vérités d'ordre traditionnel (et, si nous n'avons pas toujours réussi à rendre ce caractère parfaitement évident, cela ne saurait être imputé qu'aux difficultés de l'expression)⁴, cela nous rappelle un peu trop le cas de ceux qui s'imaginent qu'on ne connaît pas ou qu'on ne comprend pas tout ce dont on s'est abstenu volontairement de parler !

Pour ce qui est de la « dialectique ésotériste », cette expression ne peut avoir un sens acceptable que si l'on entend par là une dialectique mise au service de l'ésotérisme, comme moyen extérieur employé pour en communiquer ce qui est susceptible d'être exprimé verbalement, et toujours sous la réserve qu'une telle expression est forcément inadéquate, et surtout dans l'ordre métaphysique pur, par là même qu'elle est formulée en termes « humains ». La dialectique n'est en somme rien d'autre que la mise en œuvre ou l'application pratique de la logique⁵ ; or il va de soi que, dès lors qu'on veut dire quelque chose, on ne peut pas faire autrement que de se conformer aux lois de la logique, ce qui ne veut certes pas dire qu'on croit que, en elles-mêmes, les vérités qu'on exprime sont sous la dépendance de ces lois, pas plus que le fait qu'un dessinateur est obligé de tracer l'image d'un objet à trois dimensions sur une surface qui n'en a que deux ne prouve qu'il ignore l'existence de la troisième. La logique domine réellement tout ce qui n'est que du ressort de la raison, et, comme son nom même l'indique, c'est là son domaine propre ; mais, par contre, tout ce qui est d'ordre supra-individuel, donc supra-rationnel, échappe évidemment par là même

² Pour nous, le type même du « penseur » au sens propre de ce mot est Descartes ; celui qui n'est rien de plus ne peut en effet aboutir qu'au « rationalisme », puisqu'il est incapable de dépasser l'exercice des facultés purement individuelles et humaines, et que par conséquent il ignore nécessairement tout ce que celles-ci ne permettent pas d'atteindre, ce qui revient à dire qu'il ne peut être qu'« agnostique » à l'égard de tout ce qui appartient au domaine métaphysique et transcendant.

³ Il faut seulement faire exception pour les mots qui ont appartenu tout d'abord à une terminologie traditionnelle, et auxquels il suffit naturellement de restituer leur sens premier.

⁴ Disons à ce propos que nous avons toujours regretté que les habitudes de l'époque actuelle ne nous aient pas permis de faire paraître nos ouvrages sous le couvert du plus strict anonymat, ce qui eût tout au moins évité à certains d'écrire beaucoup de sottises, et à nous-même d'avoir trop souvent la peine de les relever et de les rectifier.

⁵ Il est bien entendu que nous prenons le mot « dialectique » dans son sens original, celui qu'il avait par exemple pour Platon et pour Aristote, sans avoir aucunement à nous préoccuper des acceptions spéciales qu'on lui donne souvent actuellement, et qui sont toutes dérivées plus ou moins directement de la philosophie de Hegel.

à ce domaine, et le supérieur ne saurait être soumis à l'inférieur ; à l'égard des vérités de cet ordre, la logique ne peut donc intervenir que d'une façon tout accidentelle, et en tant que leur expression en mode discursif, ou « dialectique » si l'on veut, constitue une sorte de « descente » au niveau individuel, faute de laquelle ces vérités demeureraient totalement incommunicables⁶.

Par une singulière inconséquence, l'auteur, en même temps qu'il nous reproche, d'ailleurs par incompréhension pure et simple, de nous arrêter au « mental » sans nous en rendre compte, paraît être particulièrement gêné par le fait que nous avons parlé de « renonciation au mental ». Ce qu'il dit à ce sujet est fort confus, mais, au fond, il semble bien qu'il se refuse à envisager que les limites de l'individualité puissent être dépassées, et que, en fait de réalisation, tout se borne pour lui à une sorte d'« exaltation » de celle-ci, si l'on peut s'exprimer ainsi, puisqu'il prétend que « l'individu, en lui-même, tend à retrouver la source première », ce qui est précisément une impossibilité pour l'individu comme tel, car il ne peut évidemment se dépasser lui-même par ses propres moyens, et, si cette « source première » était d'ordre individuel, elle serait encore quelque chose de bien relatif. Si l'être qui est un individu humain dans un certain état de manifestation n'était véritablement que cela, il n'y aurait pour lui aucun moyen de sortir des conditions de cet état, et, tant qu'il n'en est pas sorti effectivement, c'est-à-dire tant qu'il n'est encore qu'un individu selon les apparences (et il ne faut pas oublier que, pour sa conscience actuelle, ces apparences se confondent alors avec la réalité même, puisqu'elles sont tout ce qu'il peut en atteindre), tout ce qui est nécessaire pour lui permettre de les dépasser ne peut se présenter à lui que comme « extérieur »⁷ ; il n'est pas encore arrivé au stade où une distinction comme celle de l'« intérieur » et de l'« extérieur » cesse d'être valable. Toute conception qui tend à nier ces vérités incontestables ne peut être rien d'autre qu'une manifestation de l'individualisme moderne, quelles que soient les illusions que ceux qui l'admettent peuvent se faire à cet égard⁸ ; et, dans le cas dont nous nous occupons présentement, les conclusions auxquelles on en arrive finalement, et qui équivalent en fait à une négation de la tradition et de l'initiation, sous le prétexte de rejeter tout recours à des moyens « extérieurs » de réalisation, ne montrent que trop complètement qu'il en est bien ainsi.

⁶ Nous n'insisterons pas sur le reproche qui nous est adressé de parler « comme si la transcendance et la réalité soi-disant extérieure étaient séparées l'une de l'autre » ; si l'auteur connaissait notamment ce que nous avons dit de la « réalisation descendante », ou s'il l'avait compris, il aurait sûrement pu s'en dispenser ; cela n'empêche d'ailleurs pas que cette séparation existe bien réellement « dans son ordre », qui est celui de l'existence contingente, et qu'elle ne cesse entièrement que pour celui qui est passé au delà de cette existence et qui est définitivement affranchi de ses conditions limitatives ; quoi qu'il puisse en penser, il faut toujours savoir situer chaque chose à sa place et à son degré de réalité, et ce ne sont certes pas là des distinctions « d'ordre purement dialectique » !

⁷ Nous croyons à peine utile de rappeler ici que l'initiation prend naturellement l'être tel qu'il est dans son état actuel pour lui donner les moyens de le dépasser ; c'est pourquoi ces moyens apparaissent tout d'abord comme « extérieurs ».

⁸ Il y a actuellement bien des gens qui se croient sincèrement « antimodernes » et qui pourtant n'en sont pas moins profondément affectés par l'influence de l'esprit moderne ; ce n'est d'ailleurs là qu'un des innombrables exemples de la confusion qui règne partout à notre époque.

Ce sont ces conclusions qu'il nous reste encore à examiner maintenant, et ici il est tout au moins un passage qu'il nous faut citer intégralement : « Dans la constitution intérieure de l'homme moderne, il existe une fracture qui lui fait apparaître la tradition comme un *corpus* doctrinal et rituel extérieur, et non comme un courant de vie supra-humaine dans laquelle il lui soit donné de se plonger pour revivre ; dans l'homme moderne vit l'erreur qui sépare le transcendant du monde des sens, de sorte qu'il perçoit celui-ci comme privé du Divin ; par suite, la réunion, la réintégration ne peut advenir au moyen d'une forme d'initiation qui précède l'époque dans laquelle une telle erreur est devenue un fait accompli ». Nous sommes tout à fait d'avis, nous aussi, que c'est là en effet une erreur des plus graves, et aussi que cette erreur, qui constitue proprement le point de vue profane, est tellement caractéristique de l'esprit moderne lui-même qu'elle en est véritablement inséparable, si bien que, pour ceux qui sont dominés par cet esprit, il n'y a aucun espoir de s'en délivrer ; il est évident que l'erreur dont il s'agit est, au point de vue initiatique, une « disqualification » insurmontable, et c'est pourquoi l'« homme moderne » est réellement inapte à recevoir une initiation, ou tout au moins à parvenir à l'initiation effective ; mais nous devons ajouter qu'il y a pourtant des exceptions, et cela parce que, malgré tout, il existe encore actuellement, même en Occident, des hommes qui, par leur « constitution intérieure » ne sont pas des « hommes modernes », qui sont capables de comprendre ce qu'est essentiellement la tradition, et qui n'acceptent pas de considérer l'erreur profane comme un « fait accompli » ; c'est à ceux-là que nous avons toujours entendu nous adresser exclusivement. Mais ce n'est pas tout, et l'auteur tombe ensuite dans une curieuse contradiction, car il paraît vouloir présenter comme un « progrès » ce qu'il avait d'abord reconnu être une erreur ; citons de nouveau ses propres paroles : « Hypnotiser les hommes avec le mirage de la tradition et de l'organisation "orthodoxe" pour transmettre l'initiation, signifie paralyser cette possibilité de libération et de conquête de la liberté qui, pour l'homme actuel, réside proprement dans le fait qu'il a atteint l'ultime échelon de la connaissance, qu'il est devenu conscient jusqu'au point où les Dieux, les oracles, les mythes, les transmissions initiatiques n'agissent plus ». Voilà assurément une étrange méconnaissance de la situation réelle : jamais l'homme n'a été plus loin qu'actuellement de l'« ultime échelon de la connaissance », à moins qu'on ne veuille l'entendre dans le sens descendant, et, s'il est en effet arrivé à un point où toutes les choses qui viennent d'être énumérées n'agissent plus sur lui, ce n'est pas parce qu'il est monté trop haut, mais au contraire parce qu'il est tombé trop bas, comme le montre du reste le fait que, par contre, leurs multiples contrefaçons plus ou moins grossières agissent fort bien pour achever de le déséquilibrer. On parle beaucoup d'« autonomie », de « conquête de la liberté » et ainsi de suite, en l'entendant toujours dans un sens purement individualiste, mais on oublie ou plutôt on ignore que la véritable libération n'est possible que par l'affranchissement des limites inhérentes à la condition individuelle ; on ne veut plus entendre parler de transmission initiatique régulière ni d'organisations traditionnelles orthodoxes, mais que penserait-on du cas, tout à fait comparable à celui-là, d'un homme qui, étant sur le point de se noyer, refuserait l'aide que veut lui apporter un sauveteur parce que celui-ci est « extérieur » à lui ? Qu'on le veuille ou non, la vérité, qui n'a rien à voir avec une « dialectique » quelconque, est que, en dehors du rattachement à une organisation traditionnelle, il

n'y a pas d'initiation, et que, sans initiation préalable, aucune réalisation métaphysique n'est possible ; ce ne sont pas là des « mirages » ou des illusions « idéales », ni de vaines spéculations de la « pensée », mais des réalités tout à fait positives. Sans doute, notre contradicteur dira encore que tout ce que nous écrivons ne sort pas du « monde des mots » ; cela est d'ailleurs trop évident, par la force même des choses, et l'on peut en dire tout autant de ce qu'il écrit lui-même, mais il y a tout de même une différence essentielle : c'est que, si persuadé qu'il puisse être lui-même du contraire, ses mots, pour qui en comprend le « sens ultime », ne traduisent rien d'autre que l'attitude mentale d'un profane ; et nous le prions de croire que ce n'est nullement là une injure de notre part, mais bien l'expression « technique » d'un état de fait pur et simple.

Divers

Le symbolisme du tissage

Publié dans le Voile d'Isis, février 1930.

A été réutilisé pour réaliser le chapitre XIV du Symbolisme de la Croix.

Dans les doctrines orientales, les livres traditionnels sont fréquemment désignés par des termes qui, dans leur sens littéral, se rapportent au tissage. Ainsi, en sanscrit, *sûtra* signifie proprement « fil » (ce mot est identique au latin *sutura*, la même racine, avec le sens de « coudre », se trouvant également dans les deux langues) : un livre peut être formé par un ensemble de *sûtras*, comme un tissu est formé par un assemblage de fils¹ ; *tantra* a aussi le sens de « fil » et celui de « tissu », et désigne plus spécialement la « chaîne » d'un tissu². De même, en chinois, *king* est la « chaîne » d'une étoffe, et *wei* est sa « trame » ; le premier de ces deux mots désigne en même temps un livre fondamental, et le second désigne ses commentaires. Cette distinction de la « chaîne » et de la « trame » dans l'ensemble des écritures traditionnelles correspond, suivant la terminologie hindoue, à celle de la *Shruti*, qui est le fruit de l'inspiration directe, et de la *Smriti*, qui est le produit de la réflexion s'exerçant sur les données de la *Shruti*.

Pour bien comprendre la signification de ce symbolisme, il faut remarquer tout d'abord que la chaîne, formée de fils tendus sur le métier, représente l'élément immuable et principal, tandis que les fils de la trame, passant entre ceux de la chaîne par le va-et-vient de la navette, représentent l'élément variable et contingent, c'est-à-dire les applications du principe à telles ou telles conditions particulières. D'autre part, si l'on considère un fil de la chaîne et un fil de la trame, on s'aperçoit immédiatement que leur réunion forme le symbole de la croix, dont ils sont respectivement la ligne verticale et la ligne horizontale ; et tout point du tissu, étant ainsi le point de rencontre de deux fils perpendiculaires entre eux, est par là même le centre d'une telle croix. Or, suivant le symbolisme général de la croix, la ligne verticale représente ce qui unit entre eux tous les états d'un être ou tous les degrés de l'existence, tandis que la ligne horizontale représente le développement d'un de ces états ou de ces degrés. Si l'on rapporte ceci à ce que nous indiquions tout à l'heure, on peut dire que le sens horizontal figurera par exemple l'état humain, et le sens vertical ce qui est transcendant par rapport à cet état ; ce caractère transcendant est bien celui de la *Shruti*, qui est essentiellement « non-humaine », tandis que la *Smriti*

¹ Il est au moins curieux de constater que le mot arabe *sûrat*, qui désigne les chapitres du *Qorân*, est composé exactement des mêmes éléments que le sanscrit *sûtra* ; ce mot a d'ailleurs le sens voisin de « rang » ou « rangée », et sa dérivation est inconnue.

² La racine *tan* de ce mot exprime en premier lieu l'idée d'extension.

comporte les applications à l'ordre humain et est le produit de l'exercice des facultés humaines.

Nous pouvons ajouter ici une autre remarque qui fera ressortir la concordance de divers symbolismes plus étroitement liés entre eux qu'on ne pourrait le supposer à première vue : sous un aspect quelque peu différent de celui que nous venons d'envisager, la ligne verticale représente le principe actif ou masculin (*Purusha*), et la ligne horizontale le principe passif ou féminin (*Prakriti*), toute manifestation étant produite par l'influence « non-agissante » du premier sur le second. Or, d'un autre côté, la *Shruti* est assimilée à la lumière directe, figurée par le Soleil, et la *Smriti* à la lumière réfléchie, figurée par la Lune ; mais, en même temps, le Soleil et la Lune, dans presque toutes les traditions, symbolisent aussi respectivement le principe masculin et le principe féminin de la manifestation universelle³.

Pour en revenir au symbolisme du tissage, il n'est pas appliqué seulement aux écritures traditionnelles ; il est employé aussi pour représenter le monde, ou plus exactement l'ensemble de tous les mondes, c'est-à-dire des états ou des degrés, en multitude indéfinie, qui constituent l'existence universelle. Ainsi, dans les *Upanishads*, le Suprême *Brahma* est désigné comme « Ce sur quoi les mondes sont tissés, comme chaîne et trame », ou par d'autres formules similaires⁴. La chaîne et la trame ont naturellement, ici encore, les mêmes significations respectives que nous venons de définir ; et, d'ailleurs, il y a d'autant plus de rapport entre ces deux applications que l'Univers lui-même, dans certaines traditions, est parfois symbolisé par un livre : nous rappellerons seulement à ce propos le *Liber Mundi* des Rose-Croix, et aussi le symbole bien connu du « Livre de Vie », qui donnerait lieu à des remarques fort intéressantes, mais s'écartant un peu trop de notre sujet pour que nous puissions songer à les formuler présentement⁵.

Une autre forme du même symbolisme, qui se rencontre aussi dans la tradition hindoue, est l'image de l'araignée tissant sa toile, image qui est d'autant plus exacte que l'araignée forme cette toile de sa propre substance⁶. En raison de la forme circulaire de la toile, qui est d'ailleurs le schéma plan du sphéroïde cosmogonique, la chaîne est représentée ici par les fils rayonnant autour du centre, et la trame par les fils disposés en circonférences concentriques⁷. Pour revenir de là à la figure ordinaire du tissage, il n'y a qu'à considérer le centre comme indéfiniment éloigné, de telle sorte que les rayons deviennent parallèles, suivant la direction verticale, tandis que

³ Pour de plus amples développements sur les rapports de la *Shruti* et de la *Smriti*, nous renverrons à ce que nous en avons dit dans *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, pp. 22-23, et dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, pp. 134-136.

⁴ *Mundaka Upanishad*, 2^{ème} Mundaka, 2^{ème} Khanda, shruti 5 ; *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 3^{ème} Adhyâya, 8^{ème} Brâhmana, shrutis 7 et 8.

⁵ Il y a notamment une relation très curieuse entre ce symbole du « Livre de Vie » et celui de l'« Arbre de Vie » ; peut-être y reviendrons-nous en quelque autre occasion.

⁶ *Commentaire de Shankarâchârya sur les Brahma-Sûtras*, 2^{ème} Adhyâya, 1^{er} Pâda, sûtra 25.

⁷ L'araignée, se tenant au centre, donne l'image du Soleil entouré de ses rayons ; elle peut ainsi être prise comme une figure du « Cœur du Monde ».

les circonférences concentriques deviennent des droites perpendiculaires à ces rayons, c'est-à-dire horizontales.

La chaîne, suivant ce que nous avons dit plus haut, ce sont les principes qui relient entre eux tous les mondes ou tous les états, chacun de ses fils reliant des points correspondants dans les différents états ; la trame, ce sont les ensembles d'événements qui se produisent dans chacun des mondes, et chaque fil de cette trame est ainsi le déroulement des événements dans un monde déterminé. On pourrait aussi reprendre ici le symbolisme du livre, et dire que tous les événements, envisagés dans la simultanéité de l'« intemporel », sont ainsi inscrits dans ce livre, dont chacun d'eux est pour ainsi dire un caractère, s'identifiant d'autre part à un point du tissu.

À un autre point de vue, on peut dire encore que la manifestation d'un être dans un certain état d'existence est, comme tout événement quel qu'il soit, déterminée par la rencontre d'un fil de la chaîne avec un fil de la trame. Chaque fil de la chaîne est alors un être envisagé dans sa nature essentielle, qui, en tant que projection directe du « Soi » principiel, fait le lien de tous ses états, maintenant son unité propre à travers leur indéfinie multiplicité. Dans ce cas, le fil de la trame que ce fil de la chaîne rencontre en un certain point correspond à un état défini d'existence, et leur intersection détermine les relations de cet être, quant à sa manifestation dans cet état, avec le milieu cosmique dans lequel il se situe sous ce rapport. La nature individuelle d'un être humain, par exemple, est la résultante de la rencontre de ces deux fils ; en d'autres termes, il y aura toujours lieu d'y distinguer deux sortes d'éléments, qui devront être rapportés respectivement au sens vertical et au sens horizontal : les premiers expriment ce qui appartient en propre à l'être considéré, tandis que les seconds proviennent des conditions du milieu.

Ajoutons que les fils dont est formé le « tissu du monde » sont encore désignés, dans un autre symbolisme équivalent, comme les « cheveux de *Shiva* ». On pourrait dire que ce sont en quelque sorte les « lignes de force » de l'Univers manifesté, et que les « directions de l'espace » sont leur représentation dans l'ordre corporel. On voit sans peine de combien d'applications diverses toutes ces considérations sont susceptibles ; mais nous n'avons voulu ici qu'indiquer la signification essentielle de ce symbolisme du tissage, qui est, croyons-nous, fort peu connu en Occident⁸.

⁸ On trouve cependant des traces d'un symbolisme du même genre dans l'antiquité gréco-latine, notamment dans le mythe des Parques ; mais celui-ci semble bien ne se rapporter qu'aux fils de la trame et son caractère « fatal » peut en effet s'expliquer par l'absence de la notion de la chaîne. c'est-à-dire par le fait que l'être est envisagé uniquement dans son état individuel, sans aucune intervention de son principe personnel transcendant.

Initiation et contre-initiation

*Publié dans le Voile d'Isis, février 1933,
et daté : Mesr, 11 ramadân 1351 H.*

*A été réutilisé pour réaliser
le chapitre XXXVIII – De l'antitradition à la contre-tradition,
dans le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

Nous avons dit, en terminant notre précédent article*, qu'il existe quelque chose qu'on peut appeler la « contre-initiation », c'est-à-dire quelque chose qui se présente comme une initiation et qui peut en donner l'illusion, mais qui va au rebours de l'initiation véritable. Pourtant, ajoutons-nous, cette désignation appelle quelques réserves ; en effet, si on la prenait au sens strict, elle pourrait faire croire à une sorte de symétrie, ou d'équivalence pour ainsi dire (quoique en sens inverse), qui, sans doute, est bien dans les prétentions de ceux qui se rattachent à ce dont il s'agit, mais qui n'existe pas et ne peut pas exister en réalité. C'est sur ce point qu'il convient d'insister spécialement, car beaucoup, se laissant tromper par les apparences, s'imaginent qu'il y a dans le monde deux organisations opposées se disputant la suprématie, conception erronée qui correspond à celle qui, en langage théologique, met Satan au même niveau que Dieu, et que, à tort ou à raison, on attribue communément aux Manichéens. Cette conception, remarquons-le tout de suite, revient à affirmer une dualité radicalement irréductible, ou en d'autres termes, à nier l'Unité suprême qui est au-delà de toutes les oppositions et de tous les antagonismes ; qu'une telle négation soit le fait des adhérents mêmes de la « contre-initiation », il n'y a pas lieu de s'en étonner ; mais cela montre en même temps que la vérité métaphysique, même dans ses principes les plus élémentaires, leur est totalement étrangère, et par là leur prétention se détruit d'elle-même.

Il importe de remarquer, avant toutes choses, que, dans ses origines mêmes, la « contre-initiation » ne peut pas se présenter comme quelque chose d'indépendant et d'autonome : si elle s'était constituée spontanément, elle ne serait rien qu'une invention humaine, et ainsi ne se distinguerait pas de la « pseudo-initiation » pure et simple. Pour être plus que cela, comme elle l'est en effet, il faut nécessairement que, d'une certaine façon, elle procède de la source unique à laquelle se rattache toute initiation, et, plus généralement, tout ce qui manifeste dans notre monde un élément « non-humain » ; et elle en procède par une dégénérescence allant jusqu'à ce « renversement » qui constitue ce à quoi l'on peut donner proprement le nom de

* [Des Centres initiatiques, Voile d'Isis, janvier 1933. Cet article a été réutilisé pour constituer le chapitre X des *Aperçus sur l'Initiation*.]

« satanisme ». Il apparaît donc qu'il s'agit là, en fait, d'une initiation déviée et dénaturée, et qui, par là même, n'a plus droit à être qualifiée véritablement d'initiation, puisqu'elle ne conduit plus au but essentiel de celle-ci, et que même elle en éloigne l'être au lieu de l'en rapprocher. Ce n'est donc pas assez de parler ici d'une initiation tronquée et réduite à sa partie inférieure, comme il peut arriver aussi dans certains cas ; l'altération est beaucoup plus profonde ; mais il y a là, d'ailleurs, comme deux stades différents dans un même processus de dégénérescence. Le point de départ est toujours une révolte contre l'autorité légitime, et la prétention à une indépendance qui ne saurait exister, ainsi que nous avons eu l'occasion de l'expliquer ailleurs¹ ; de là résulte immédiatement la perte de tout contact effectif avec un centre spirituel véritable, donc l'impossibilité d'atteindre aux états supra-humains ; et, dans ce qui subsiste encore, la déviation ne peut ensuite qu'aller en s'aggravant, passant par des degrés divers, pour arriver, dans les cas extrêmes, jusqu'à ce « renversement » dont nous venons de parler.

Une première conséquence de ceci, c'est que la « contre-initiation », quelles que puissent être ses prétentions, n'est véritablement qu'une impasse, puisqu'elle est incapable de conduire l'être au-delà de l'état humain ; et, dans cet état même, du fait du « renversement » qui la caractérise, les modalités qu'elle développe sont celles de l'ordre le plus inférieur. Dans l'ésotérisme islamique, il est dit que celui qui se présente à une certaine « porte », sans y être parvenu par une voie normale et légitime, voit cette porte se fermer devant lui et est obligé de retourner en arrière, non pas cependant comme un simple profane, ce qui est désormais impossible, mais comme *sâher* (sorcier ou magicien) ; nous ne saurions donner une expression plus nette de ce dont il s'agit.

Une autre conséquence connexe de celle-là, c'est que, le lien avec le centre étant rompu, l'« influence spirituelle » est perdue ; et ceci suffirait pour qu'on ne puisse plus parler réellement d'initiation, puisque celle-ci, comme nous l'avons expliqué précédemment, est essentiellement constituée par la transmission de cette influence. Il y a pourtant encore quelque chose qui se transmet, sans quoi on se trouverait ramené au cas de la « pseudo-initiation », dépourvue de toute efficacité ; mais ce n'est plus qu'une influence d'ordre inférieur, « psychique » et non plus « spirituelle », et qui, abandonnée ainsi à elle-même, sans contrôle d'un élément transcendant, prend en quelque sorte inévitablement un caractère « diabolique »². Il est d'ailleurs facile de comprendre que cette influence psychique peut imiter l'influence spirituelle dans ses manifestations extérieures, au point que ceux qui s'arrêtent aux apparences s'y méprendront, puisqu'elle appartient à l'ordre de réalité dans lequel se produisent ces manifestations (et ne dit-on pas proverbialement, dans un sens comparable à celui-là, que « Satan est le singe de Dieu » ?) ; mais elle l'imité, pourrait-on dire, comme les éléments du même ordre évoqués par le nécromancien

¹ Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

² Suivant la doctrine islamique, c'est par la *nefs* (l'âme) que le *Shaytân* a prise sur l'homme, tandis que la *rûh* (l'esprit), dont l'essence est pure lumière, est au-delà de ses atteintes ; c'est d'ailleurs pourquoi la « contre-initiation » ne saurait en aucun cas toucher au domaine métaphysique, qui lui est interdit par son caractère purement spirituel.

imitent l'être conscient auquel ils ont appartenu³. Ce fait, disons-le en passant, est de ceux qui montrent que des phénomènes identiques en eux-mêmes peuvent différer entièrement quant à leurs causes profondes ; et c'est là une des raisons pour lesquelles il convient, au point de vue initiatique, de n'accorder aucune importance aux phénomènes comme tels, car, quels qu'ils soient, ils ne sauraient rien prouver par rapport à la pure spiritualité.

Cela dit, nous pouvons préciser les limites dans lesquelles la « contre-initiation » est susceptible de s'opposer à l'initiation véritable : il est évident que ces limites sont celles de l'état humain avec ses multiples modalités ; autrement dit, l'opposition ne peut exister que dans le domaine des « petits mystères », tandis que celui des « grands mystères », qui se rapporte aux états supra-humains, est, par sa nature même, au-delà d'une telle opposition, donc entièrement fermé à tout ce qui n'est pas la vraie initiation selon l'orthodoxie traditionnelle⁴. Quant aux « petits mystères » eux-mêmes, il y aura, entre l'initiation et la « contre-initiation », cette différence fondamentale : dans l'une, ils ne seront qu'une préparation aux « grands mystères » ; dans l'autre, ils seront forcément pris pour une fin en eux-mêmes, l'accès aux « grands mystères » étant interdit. Il va de soi qu'il pourra y avoir bien d'autres différences d'un caractère plus spécial ; mais nous n'entrerons pas ici dans ces considérations, d'importance très secondaire au point de vue où nous nous plaçons, et qui exigeraient un examen détaillé de toute la variété des formes que peut revêtir la « contre-initiation ».

Naturellement, il peut se constituer des centres auxquels se rattacheront les organisations qui relèvent de la « contre-initiation » ; mais il s'agira alors de centres uniquement « psychiques », et non point de centres spirituels, bien qu'ils puissent, en raison de ce que nous indiquions plus haut quant à l'action des influences correspondantes, en prendre plus ou moins complètement les apparences extérieures. Il n'y aura d'ailleurs pas lieu de s'étonner si ces centres eux-mêmes, et non pas seulement certaines des organisations qui leur sont subordonnées, peuvent se trouver, dans bien des cas, en lutte les uns avec les autres, car le domaine où ils se situent est celui où toutes les oppositions se donnent libre cours, lorsqu'elles ne sont pas harmonisées et ramenées à l'unité par l'action directe d'un principe d'ordre supérieur. De là résulte souvent, en ce qui concerne les manifestations de ces centres ou de ce qui en émane, une impression de confusion et d'incohérence qui n'est pas illusoire ; ils ne s'accordent que négativement, pourrait-on dire, pour la lutte contre les véritables centres spirituels, dans la mesure où ceux-ci se tiennent à un niveau qui permet à une telle lutte de s'engager, c'est-à-dire, suivant ce que nous venons d'expliquer, pour ce qui est du domaine des « petits mystères » exclusivement. Tout ce qui se rapporte aux « grands mystères » est exempt d'une telle opposition, et à plus

³ Voir à ce propos notre ouvrage sur *L'Erreur spirite*.

⁴ On nous a reproché de n'avoir pas tenu compte de la distinction des « petits mystères » et des « grands mystères » lorsque nous avons parlé des conditions de l'initiation ; c'est que cette distinction n'avait pas à intervenir alors, puisque nous envisagions l'initiation en général, et que d'ailleurs il n'y a là que différents stades ou degrés d'une seule et même initiation.

forte raison le centre spirituel suprême, source et principe de toute initiation, ne saurait-il être atteint ou affecté à aucun degré par une lutte quelconque (et c'est pourquoi il est dit « insaisissable » ou « inaccessible à la violence ») ; ceci nous amène à préciser encore un autre point qui est d'une importance toute particulière.

Les représentants de la « contre-initiation » ont l'illusion de s'opposer à l'autorité spirituelle suprême, à laquelle rien ne peut s'opposer en réalité, car il est bien évident qu'alors elle ne serait pas suprême : la suprématie n'admet aucune dualité, et une telle supposition est contradictoire en elle-même ; mais leur illusion vient de ce qu'ils ne peuvent en connaître la véritable nature. Nous pouvons aller plus loin : malgré eux et à leur insu, ils sont en réalité subordonnés à cette autorité, de la même façon que, comme nous le disions précédemment, tout est, fût-ce inconsciemment et involontairement, soumis à la Volonté divine, à laquelle rien ne saurait se soustraire. Ils sont donc utilisés, quoique contre leur gré, à la réalisation du plan divin dans le monde humain ; ils y jouent, comme tous les autres êtres, le rôle qui convient à leur propre nature, mais, au lieu d'être conscients de ce rôle comme le sont les véritables initiés, ils en sont dupes eux-mêmes, et d'une façon qui est pire pour eux que la simple ignorance des profanes, puisque, au lieu de les laisser en quelque sorte au même point, elle a pour résultat de les rejeter plus loin du centre principal. Mais, si l'on envisage les choses, non plus par rapport à ces êtres eux-mêmes, mais par rapport à l'ensemble du monde, on doit dire que, aussi bien que tous les autres, ils sont nécessaires à la place qu'ils occupent, en tant qu'éléments de cet ensemble, et comme instruments « providentiels », dirait-on en langage théologique, de la marche du monde dans son cycle de manifestation ; ils sont donc, en dernier ressort, dominés par l'autorité qui manifeste la Volonté divine en donnant à ce monde sa Loi, et qui les fait servir malgré eux à ses fins, tous les désordres partiels devant nécessairement concourir à l'ordre total⁵.

⁵ Pour écarter toute équivoque sur ce que nous avons dit précédemment en ce qui concerne l'état des organisations initiatiques et pseudo-initiatiques dans l'Occident actuel, nous tenons à bien préciser que nous n'avons fait en cela qu'énoncer la constatation de faits où nous ne sommes pour rien, sans aucune autre intention ou préoccupation que celle de dire la vérité à cet égard, d'une façon aussi entièrement désintéressée que possible. Chacun est libre d'en tirer telles conséquences qu'il lui conviendra ; quant à nous, nous ne sommes nullement chargé d'amener ou d'enlever des adhérents à quelque organisation que ce soit. nous n'engageons personne à demander l'initiation ici ou là, ni à s'en abstenir, et nous estimons même que cela ne saurait nous regarder en aucune façon.

L'enseignement initiatique

Publié dans le Voile d'Isis, décembre 1933.

A été réutilisé pour réaliser le chapitre XXXI des Aperçus sur l'Initiation.

Comme complément à nos précédentes études sur la question de l'initiation, et plus spécialement en ce qui concerne la différence essentielle qui existe entre les méthodes de l'enseignement initiatique et celles de l'enseignement profane, nous reproduisons ici, sans y rien modifier, un article que nous avons fait paraître autrefois dans la revue *Le Symbolisme* (n° de janvier 1913). Comme la plupart des lecteurs actuels du *Voile d'Isis* n'ont sans doute jamais eu connaissance de cet article, nous pensons que sa reproduction ne sera pas inopportune ; et elle montrera en même temps que, quoi que puissent imaginer certains, qui jugent trop facilement d'après eux-mêmes, notre façon d'envisager ces choses n'a jamais varié.

Il semble que, d'une façon assez générale, on ne se rende pas un compte très exact de ce qu'est, ou de ce que doit être, l'enseignement initiatique, de ce qui le caractérise essentiellement, en le différenciant profondément de l'enseignement profane. Beaucoup, en pareille matière, envisagent les choses d'une façon trop superficielle, s'arrêtent aux apparences et aux formes extérieures, et ainsi ne voient rien de plus, comme particularité digne de remarque, que l'emploi du symbolisme, dont ils ne comprennent nullement la raison d'être, on peut même dire la nécessité, et que, dans ces conditions, ils ne peuvent assurément trouver qu'étrange et pour le moins inutile. Cela mis à part, ils supposent que la doctrine initiatique n'est guère, au fond, qu'une philosophie comme les autres, un peu différente peut-être par sa méthode, mais en tout cas rien de plus, car leur mentalité est ainsi faite qu'ils sont incapables de concevoir autre chose. Et ceux qui consentiront tout de même à reconnaître à l'enseignement d'une telle doctrine quelque valeur à un point de vue ou à un autre, et pour des motifs quelconques, qui n'ont habituellement rien d'initiatique, ceux-là même ne pourront jamais arriver qu'à en faire tout au plus une sorte de prolongement de l'enseignement profane, de complément de l'éducation ordinaire, à l'usage d'une élite relative. Or, mieux vaut peut-être encore nier totalement sa valeur, ce qui équivaut en somme à l'ignorer purement et simplement, que de le rabaisser ainsi et, trop souvent, de présenter en son nom et à sa place l'expression de vues particulières, plus ou moins coordonnées, sur toutes sortes de choses qui, en réalité, ne sont initiatiques ni en elles-mêmes, ni par la façon dont elles sont traitées.

Et, si cette manière pour le moins défectueuse d'envisager l'enseignement initiatique n'est due, après tout, qu'à l'incompréhension de sa vraie nature, il en est une autre qui l'est à peu près autant, bien qu'apparemment toute contraire à celle-là. C'est celle qui consiste à vouloir à toute force l'opposer à l'enseignement profane,

tout en lui attribuant d'ailleurs pour objet une certaine science spéciale, plus ou moins vaguement définie, à chaque instant mise en contradiction et en conflit avec les autres sciences, et toujours déclarée supérieure à celles-ci sans qu'on sache trop pourquoi, puisqu'elle n'est ni moins systématique dans son exposé, ni moins dogmatique dans ses conclusions. Les partisans d'un enseignement de ce genre, soi-disant initiatique, affirment bien, il est vrai, qu'il est d'une tout autre nature que l'enseignement ordinaire, qu'il soit scientifique, philosophique ou religieux ; mais de cela ils ne donnent aucune preuve et, malheureusement, ils ne s'arrêtent pas là en fait d'affirmations gratuites ou hypothétiques. Bien plus, se groupant en écoles multiples et sous des dénominations diverses, ils ne se contredisent pas moins entre eux qu'ils ne contredisent, souvent de parti-pris, les représentants des différentes branches de l'enseignement profane, ce qui n'empêche pas chacun d'eux de prétendre à être cru sur parole et considéré comme plus ou moins infaillible.

Mais, si l'enseignement initiatique n'est ni le prolongement de l'enseignement profane, comme le voudraient les uns, ni son antithèse, comme le soutiennent les autres, s'il n'est ni un système philosophique ni une science spécialisée, on peut se demander ce qu'il est, car il ne suffit pas d'avoir dit ce qu'il n'est pas, il faut encore, sinon en donner une définition à proprement parler, ce qui est peut-être impossible, du moins essayer de faire comprendre en quoi consiste sa nature. Et faire comprendre sa nature, du moins dans la mesure où cela peut être fait, c'est expliquer en même temps, et par là même, pourquoi il n'est pas possible de le définir sans le déformer, et aussi pourquoi on s'est si généralement, et en quelque sorte nécessairement, mépris sur son véritable caractère. Cela, l'emploi constant du symbolisme dans la transmission de cet enseignement, dont il forme comme la base, pourrait cependant, pour quiconque réfléchit un peu, suffire à le faire déjà entrevoir, dès lors qu'on admet, comme il est simplement logique de le faire sans même aller jusqu'au fond des choses, qu'un mode d'expression tout différent du langage ordinaire doit avoir été créé pour exprimer, au moins à son origine, des idées également autres que celles qu'exprime ce dernier, et des conceptions qui ne se laissent pas traduire intégralement par des mots, pour lesquelles il faut un langage moins borné, plus universel, parce qu'elles sont elles-mêmes d'un ordre plus universel.

Mais, si les conceptions initiatiques sont autres que les conceptions profanes, c'est qu'elles procèdent avant tout d'une autre mentalité que celles-ci, dont elles diffèrent moins encore par leur objet que par le point de vue sous lequel elles envisagent cet objet. Or, si telle est la distinction essentielle qui existe entre ces deux ordres de conceptions, il est facile d'admettre que, d'une part, tout ce qui peut être considéré du point de vue profane peut l'être aussi, mais alors d'une tout autre façon et avec une autre compréhension, du point de vue initiatique, tandis que, d'autre part, il y a des choses qui échappent complètement au domaine profane et qui sont propres au domaine initiatique, puisque celui-ci n'est pas soumis aux mêmes limitations que celui-là.

Que le symbolisme, qui est comme la forme sensible de tout enseignement initiatique, soit en effet, réellement, un langage plus universel que les langages vulgaires, il n'est pas permis d'en douter un seul instant, si l'on considère seulement

que tout symbole est susceptible d'interprétations multiples, non point en contradiction entre elles, mais au contraire se complétant les unes les autres, et toutes également vraies quoique procédant de points de vue différents ; et, s'il en est ainsi, c'est que ce symbole est la représentation synthétique et schématique de tout un ensemble d'idées et de conceptions que chacun pourra saisir selon ses aptitudes mentales propres et dans la mesure où il est préparé à leur intelligence. Et ainsi le symbole, pour qui parviendra à pénétrer sa signification profonde, pourra faire concevoir bien plus que tout ce qu'il est possible d'exprimer par les mots ; et ceci montre la nécessité du symbolisme : c'est qu'il est le seul moyen de transmettre tout cet inexprimable qui constitue le domaine propre de l'initiation, ou plutôt de déposer les conceptions de cet ordre en germe dans l'intellect de l'initié, qui devra ensuite les faire passer de la puissance à l'acte, les développer et les élaborer par son travail personnel, car on ne peut rien faire de plus que de l'y préparer en lui traçant, par des formules appropriées, le plan qu'il aura par la suite à réaliser en lui-même pour parvenir à la possession effective de l'initiation qu'il n'a reçue de l'extérieur que symboliquement.

Mais, si l'initiation symbolique, qui n'est que la base ou le support de l'initiation véritable et effective, est la seule qui puisse être donnée extérieurement, du moins peut-elle être conservée et transmise même par ceux qui n'en comprennent ni le sens ni la portée. Il suffit que les symboles soient maintenus intacts pour qu'ils soient toujours susceptibles d'éveiller, en celui qui en est capable, toutes les conceptions dont ils figurent la synthèse. Et c'est en cela que réside le vrai secret initiatique, qui est inviolable de sa nature et qui se défend de lui-même contre la curiosité des profanes, et dont le secret relatif de certains signes extérieurs n'est qu'une figuration symbolique. Il n'y a pas d'autre mystère que l'inexprimable, qui est évidemment incommunicable par là même ; chacun pourra le pénétrer plus ou moins selon l'étendue de son horizon intellectuel ; mais, alors même qu'il l'aurait pénétré intégralement, il ne pourra jamais communiquer à un autre ce qu'il en aura compris lui-même ; tout au plus pourra-t-il aider à parvenir à cette compréhension ceux-là seuls qui y sont actuellement aptes.

Ainsi, le secret initiatique est quelque chose qui réside bien au-delà de tous les rituels et de toutes les formes sensibles en usage pour la transmission de l'initiation extérieure et symbolique, ce qui n'empêche pas que ces formes aient pourtant, surtout dans les premiers stades de préparation initiatique, leur rôle nécessaire et leur valeur propre, provenant de ce qu'elles ne font en somme que traduire les symboles fondamentaux en gestes, en prenant ce mot dans son sens le plus étendu, et que, de cette façon, elles font en quelque sorte vivre à l'initié l'enseignement qu'on lui présente, ce qui est la manière la plus adéquate et la plus généralement applicable de lui en préparer l'assimilation, puisque toutes les manifestations de l'individualité humaine se traduisent, dans ses conditions actuelles d'existence, en des modes divers de l'activité vitale. Mais on aurait tort d'aller plus loin et de prétendre faire de la vie, comme beaucoup le voudraient, une sorte de principe absolu ; l'expression d'une idée en mode vital n'est après tout qu'un symbole comme les autres, aussi bien que l'est, par exemple, sa traduction en mode spatial, qui constitue un symbole géométrique ou

un idéogramme. Et, si tout processus d'initiation présente en ses différentes phases une correspondance, soit avec la vie humaine individuelle, soit même avec l'ensemble de la vie terrestre, c'est que l'on peut considérer l'évolution vitale elle-même, particulière ou générale, comme le développement d'un plan analogue à celui que l'initié doit réaliser pour se réaliser lui-même dans la complète expansion de toutes les puissances de son être. Ce sont toujours et partout des plans correspondant à une même conception synthétique, de sorte qu'ils sont identiques en principe, et, bien que tous différents et indéfiniment variés dans leur réalisation, ils procèdent d'un Archétype idéal unique, plan universel tracé par une Force ou Volonté cosmique que, sans rien préjuger d'ailleurs sur sa nature, nous pouvons appeler le Grand Architecte de l'Univers.

Donc tout être, individuel ou collectif, tend, consciemment ou non, à réaliser en lui-même, par les moyens appropriés à sa nature particulière, le plan du Grand Architecte de l'Univers, et à concourir par là, selon la fonction qui lui appartient dans l'ensemble cosmique à la réalisation totale de ce même plan, laquelle n'est, en somme, que l'universalisation de sa propre réalisation personnelle. C'est au point précis de son évolution où un être prend effectivement conscience de cette finalité que l'initiation véritable commence pour lui ; et, lorsqu'il a pris conscience de lui-même, elle doit le conduire, selon sa voie personnelle, à cette réalisation intégrale qui s'accomplit, non dans le développement isolé de certaines facultés spéciales et plus ou moins extraordinaires, mais dans le développement complet, harmonique et hiérarchique, de toutes les possibilités impliquées virtuellement dans l'essence de cet être. Et, puisque la fin est nécessairement la même pour tout ce qui a même principe, c'est dans les moyens employés pour y parvenir que réside exclusivement ce qui fait la valeur propre d'un être quelconque, considéré dans les limites de la fonction spéciale qui est déterminée pour lui par sa nature individuelle, ou par certains éléments de celle-ci ; cette valeur de l'être est d'ailleurs relative et n'existe que par rapport à sa fonction, car il n'y a aucune comparaison d'infériorité ou de supériorité à établir entre des fonctions différentes, qui correspondent à autant d'ordres particuliers également différents, bien que tous également compris dans l'Ordre universel, dont ils sont, tous au même titre, des éléments nécessaires.

Ainsi, l'instruction initiatique, envisagée dans son universalité, doit comprendre, comme autant d'applications, en variété indéfinie, d'un même principe transcendant et abstrait, toutes les voies de réalisation particulières, non seulement à chaque catégorie d'êtres, mais aussi à chaque être individuel ; et, les comprenant toutes ainsi, elle les totalise et les synthétise dans l'unité absolue de la Voie universelle. Donc, si les principes de l'initiation sont immuables, leur représentation symbolique peut et doit cependant varier de façon à s'adapter aux conditions multiples et relatives de l'existence, conditions dont la diversité fait que, mathématiquement, il ne peut pas y avoir deux choses identiques dans tout l'univers, parce que, si elles étaient vraiment identiques en tout, ou, en d'autres termes, si elles étaient en parfaite coïncidence dans toute l'étendue de leur compréhension, elles ne seraient évidemment pas deux choses distinctes, mais bien une seule et même chose.

On peut donc dire, en particulier, qu'il est impossible qu'il y ait, pour deux individus différents, deux initiations absolument semblables, même au point de vue extérieur et rituel, et, *a fortiori*, au point de vue du travail intérieur de l'initié. L'unité et l'immutabilité du principe n'exigent nullement l'uniformité et l'immobilité, d'ailleurs irréalisables, des formes extérieures, et ceci permet, dans l'application pratique qui doit en être faite à l'expression et à la transmission de l'enseignement initiatique, de concilier les deux notions, si souvent opposées à tort, de la tradition et du progrès, mais en ne reconnaissant toutefois à ce dernier qu'un caractère purement relatif. Il n'y a que la traduction extérieure de l'instruction initiatique et son assimilation par telle ou telle individualité qui soient susceptibles de modifications, et non cette instruction envisagée en elle-même ; en effet, dans la mesure où une telle traduction est possible, elle doit forcément tenir compte des relativités, tandis que ce qu'elle exprime en est indépendant dans l'universalité idéale de son essence, et il ne peut évidemment être question de progrès à un point de vue qui comprend toutes les possibilités dans la simultanéité d'une synthèse unique.

L'enseignement initiatique, extérieur et transmissible dans des formes, n'est en réalité et ne peut être qu'une préparation de l'individu à recevoir la véritable instruction initiatique par l'effet de son travail personnel. On peut ainsi lui indiquer la voie à suivre, le plan à réaliser, et le disposer à acquérir l'attitude mentale et intellectuelle nécessaire à l'intelligence des conceptions initiatiques ; on peut encore l'assister et le guider en contrôlant son travail d'une façon constante, mais c'est tout, car nul autre, fût-il un Maître dans l'acception la plus complète du mot, ne peut faire ce travail pour lui. Ce que l'initié doit forcément acquérir par lui-même, parce que personne ni rien d'extérieur à lui ne peut le lui communiquer, c'est précisément ce qui échappe par sa nature même à toute curiosité profane, c'est-à-dire la possession effective du secret initiatique proprement dit. Mais, pour qu'il puisse arriver à réaliser cette possession dans toute son étendue et avec tout ce qu'elle implique, il faut que l'enseignement qui sert en quelque sorte de base et de support à son travail personnel s'ouvre sur des possibilités illimitées, et lui permette ainsi détendre indéfiniment ses conceptions, au lieu de les enfermer dans les limites plus ou moins étroites d'une théorie systématique ou d'une formule dogmatique quelconque.

Maintenant, ceci étant établi, jusqu'où peut aller cet enseignement quand il s'étend au-delà des premières phases de préparation initiatique avec les formes extérieures qui y sont plus spécialement attachées ? Dans quelles conditions peut-il exister tel qu'il doit être pour remplir le rôle qui lui est dévolu et aider effectivement dans leur travail ceux qui y participent, pourvu seulement qu'ils soient par eux-mêmes capables d'en recueillir les fruits ? Comment ces conditions sont-elles réalisées par les différentes organisations revêtues d'un caractère initiatique ? Enfin, à quoi correspondent d'une façon précise, dans l'initiation réelle, les hiérarchies que comportent de telles organisations ? Ce sont là autant de questions qu'il n'est guère possible de traiter en peu de mots, et qui toutes mériteraient au contraire d'être amplement développées, sans d'ailleurs qu'il soit jamais possible, en le faisant, de fournir autre chose qu'un thème à réflexion et à méditation, et sans avoir la vaine prétention d'épuiser un sujet qui s'étend et s'approfondit de plus en plus à mesure

qu'on avance dans son étude, précisément parce que, à qui l'étudie avec les dispositions d'esprit requises, il ouvre des horizons conceptuels réellement illimités.

La « Religion » d'un Philosophe

Publié dans le Voile d'Isis, janvier 1934

et daté : Mesr, 22 shaabân 1352 H.

*A été réutilisé pour réaliser
le chapitre XXXIII – L'intuitionnisme contemporain,
dans le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

Nous n'avons guère l'habitude de prêter attention aux manifestations de la « pensée » profane ; aussi n'aurions-nous sans doute pas lu le récent livre de M. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, et encore moins aurions-nous songé à en parler, si l'on ne nous avait signalé qu'il y était question de différentes choses qui, normalement, ne sont point du ressort d'un philosophe. En fait, l'auteur y traite de « religion », de « mysticisme », voire même de « magie » ; et nous devons dire tout de suite qu'il n'y a pas une seule de ces choses pour laquelle il nous soit possible d'accepter l'idée qu'il s'en fait ; c'est d'ailleurs assez la coutume des philosophes de détourner ainsi les mots de leur sens pour les accorder à leurs conceptions particulières.

Tout d'abord, en ce qui concerne la religion¹, les origines de la thèse que soutient M. Bergson n'ont rien de mystérieux et sont même bien simples au fond ; il est assez étonnant que ceux qui ont parlé de son livre ne semblent pas s'en être aperçus. On sait que toutes les théories modernes, à cet égard, ont pour trait commun de chercher à réduire la religion à quelque chose de purement humain, ce qui revient à la nier, consciemment ou inconsciemment, puisque c'est refuser de tenir compte de ce qui en constitue l'essence même, et qui est précisément l'élément « non-humain ». Ces théories peuvent, dans leur ensemble, se ramener à deux types : l'un « psychologique », qui prétend expliquer la religion par la nature de l'individu humain, et l'autre « sociologique », qui veut y voir un fait d'ordre exclusivement social, le produit d'une sorte de « conscience collective » qui dominerait les individus et s'imposerait à eux. L'originalité de M. Bergson est d'avoir cherché à combiner ces deux genres d'explication : au lieu de les regarder comme plus ou moins exclusifs l'un de l'autre, ainsi que le font d'ordinaire leurs partisans respectifs, il les accepte tous les deux à la fois, en les rapportant à des choses différentes, mais désignées néanmoins par le même mot de « religion » ; les « deux sources » qu'il envisage ne sont pas autre chose que cela en réalité. Il y a donc pour lui deux sortes de religion, l'une « statique » et l'autre « dynamique », qu'il appelle aussi, assez bizarrement,

¹ Nous laissons de côté ce qui se rapporte à la morale, qui ne nous intéresse pas ici ; naturellement, l'explication proposée à cet égard est parallèle à celle de la religion.

« religion close » et « religion ouverte » ; la première est de nature sociale, la seconde de nature psychologique ; et, naturellement, c'est à celle-ci que vont ses préférences, c'est elle qu'il considère comme la forme supérieure de la religion ; naturellement, disons-nous, car il est bien évident que, dans une « philosophie du devenir » telle que la sienne, il ne saurait en être autrement. Une telle philosophie, en effet, n'admet aucun principe immuable, ce qui est la négation même de la métaphysique ; mettant toute réalité dans le changement, elle considère que, soit dans les doctrines, soit dans les formes extérieures, ce qui ne change point ne répond à rien de réel, et empêche même l'homme de saisir le réel tel qu'elle le conçoit. Mais, dira-t-on, si l'on nie qu'il y ait des principes immuables et des « vérités éternelles »², on doit logiquement refuser toute valeur, non seulement à la métaphysique, mais aussi à la religion ; c'est bien ce qui arrive en effet, car la religion au vrai sens de ce mot, c'est celle que M. Bergson appelle « religion statique », et dans laquelle il ne veut voir qu'une « fabulation » tout imaginaire ; et, quant à sa « religion dynamique », ce n'est pas du tout une religion.

Cette soi-disant « religion dynamique » ne possède même, à vrai dire, aucun des éléments caractéristiques qui constituent la définition même de la religion : pas de dogmes, puisque c'est là quelque chose d'immuable et, comme dit M. Bergson, de « figé » ; pas de rites non plus, bien entendu, pour la même raison, et aussi à cause de leur caractère social ; les uns et les autres doivent être laissés à la « religion statique » ; et, pour ce qui est de la morale, M. Bergson a commencé par la mettre à part, comme quelque chose qui ne rentre pas dans la religion telle qu'il l'entend. Alors, il ne reste plus rien, ou du moins il ne reste qu'une vague « religiosité », sorte d'aspiration confuse vers un « idéal » quelconque, assez proche en somme de celle des modernistes et des protestants libéraux, et qui rappelle aussi, à bien des égards, l'« expérience religieuse » de William James. C'est cette « religiosité » que M. Bergson prend pour une religion supérieure, croyant ainsi « sublimer » la religion alors qu'il n'a fait que la vider de tout son contenu, parce qu'il n'y a rien, dans celui-ci, qui soit compatible avec ses conceptions ; et d'ailleurs c'est sans doute là tout ce qu'on peut faire sortir d'une théorie psychologique, car nous n'avons jamais vu qu'une telle théorie se soit montrée capable d'aller plus loin que le « sentiment religieux », qui, encore une fois, n'est pas la religion.

La « religion dynamique », aux yeux de M. Bergson, trouve sa plus haute expression dans le « mysticisme », vu d'ailleurs par son plus mauvais côté, car il ne l'exalte ainsi que pour ce qui s'y trouve d'« individuel », c'est-à-dire de vague, d'inconsistant, et en quelque sorte d'« anarchique »³ ; ce qui lui plaît chez les mystiques, disons-le nettement, c'est leur tendance à la divagation... Quant à ce qui fait la base même du mysticisme, c'est-à-dire, qu'on le veuille ou non, son

² Il est à remarquer que M. Bergson semble même éviter d'employer le mot de « vérité », et qu'il lui substitue presque toujours celui de « réalité ».

³ Il est étonnant que M. Bergson ne cite pas, comme un des spécimens les plus accomplis de sa « religion dynamique », les « enseignements » de Krishnamurti ; il serait pourtant difficile de trouver quelque chose qui réponde plus exactement à ce qu'il entend par là.

rattachement à une « religion statique », il le tient manifestement pour négligeable ; on sent d'ailleurs qu'il y a là quelque chose qui le gêne, car ses explications sur ce point sont plutôt embarrassées. Ce qui peut sembler curieux de la part d'un « non-chrétien », c'est que, pour lui, le « mysticisme complet » est celui des mystiques chrétiens ; à la vérité, il oublie un peu trop que ceux-ci sont chrétiens avant même d'être mystiques ; ou du moins, pour les justifier d'être chrétiens, il pose indûment le mysticisme à l'origine même du Christianisme ; et, pour établir à cet égard une sorte de continuité entre celui-ci et le Judaïsme, il en arrive à transformer en « mystiques » les prophètes juifs ; évidemment, du caractère de la mission des prophètes et de la nature de leur inspiration, il n'a pas la moindre idée... Maintenant, si le mysticisme chrétien, quelque déformée que soit la conception qu'il s'en fait, est ainsi pour lui le type même du mysticisme, la raison en est bien facile à comprendre : c'est que, en fait, il n'y a guère de mysticisme autre que celui-là ; et peut-être même le mysticisme proprement dit est-il, au fond, quelque chose de spécifiquement chrétien. Mais ceci aussi échappe à M. Bergson, qui s'efforce de découvrir, antérieurement au Christianisme, des « esquisses du mysticisme futur », alors qu'il s'agit de choses totalement différentes ; il y a là notamment, sur l'Inde, quelques pages qui témoignent d'une incompréhension inouïe ! Il y a aussi les mystères grecs, et ici le rapprochement se réduit à un bien mauvais jeu de mots ; du reste, M. Bergson est forcé d'avouer lui-même que « la plupart des mystères n'eurent rien de mystique » ; mais alors pourquoi en parle-t-il sous ce vocable ? Quant à ce que furent ces mystères, il s'en fait la représentation la plus « profane » qui puisse être ; ignorant tout de l'initiation, comment pourrait-il comprendre qu'il y eut là, aussi bien que dans l'Inde, quelque chose qui d'abord n'était nullement d'ordre religieux, et qui ensuite allait incomparablement plus loin que son « mysticisme », et même que le mysticisme authentique ? Mais aussi, d'autre part, comment un philosophe pourrait-il comprendre qu'il devrait, tout comme le commun des mortels, s'abstenir de parler de ce qu'il ne connaît pas⁴ ?

Si nous revenons à la « religion statique », nous voyons que M. Bergson accepte de confiance, sur ses prétendues origines, tous les racontars de l'« école sociologique », y compris les plus sujets à caution : « magie », « totémisme », « tabou », « mana », « culte des animaux », « culte des esprits », « mentalité primitive », rien n'y manque de tout le « bric-à-brac » habituel, s'il est permis de s'exprimer ainsi... Ce qui lui appartient peut-être en propre, c'est le rôle qu'il attribue

⁴ M. Alfred Loisy a voulu répondre à M. Bergson et soutenir contrr lui qu'il n'y a qu'une seule « source » de la morale et de la religion ; en sa qualité de spécialiste de l'« histoire des religions », il préfère les théories de Frazer à celles de Durkheim, et aussi l'idée d'une « évolution » continue à celle d'une « évolution » par mutations brusques ; à nos yeux, tout cela se vaut exactement ; mais il est du moins un point sur lequel nous devons lui donner raison, et il le doit assurément à son éducation ecclésiastique : grâce à celle-ci, il connaît mieux les mystiques que M. Bergson, et il fait remarquer qu'ils n'ont jamais eu le moindre soupçon de quelque chose qui ressemble à l'« élan vital » ; évidemment, M. Bergson a voulu en faire des « bergsoniens » avant la lettre, ce qui n'est guère conforme à la simple vérité historique : et M. Loisy s'étonne aussi à juste titre de voir Jeanne d'Arc rangée parmi les mystiques. Signalons, car cela est bon à enregistrer, que son livre s'ouvre par un aveu bien amusant : « L'auteur du présent opuscule, déclare-t-il, ne se connaît pas d'inclination particulière pour les questions d'ordre purement spéculatif. » Voilà du moins une assez louable franchise ; et, puisque c'est lui-même qui le dit, et de façon toute spontanée, nous l'en croyons volontiers sur parole !

dans tout cela à une soi-disant « fonction fabulatrice », qui nous paraît beaucoup plus véritablement « fabuleuse » que ce qu'elle sert à expliquer ; mais il faut bien imaginer une théorie quelconque qui permette de dénier en bloc tout fondement réel à tout ce qu'on est convenu de traiter de « superstitions » ; un philosophe « civilisé », et, qui plus est, « du XX^e siècle », estime évidemment que toute autre attitude serait indigne de lui !

Nous nous arrêterons seulement sur un point, celui qui concerne la « magie » ; celle-ci est une grande ressource pour certains théoriciens, qui ne savent sans doute pas très bien ce qu'elle est, mais qui veulent en faire sortir tout à la fois la religion et la science. Telle n'est pas précisément la position de M. Bergson : cherchant à la magie une « origine psychologique », il en fait « l'extériorisation d'un désir dont le cœur est rempli », et il prétend que, « si l'on reconstitue, par un effort d'introspection, la réaction naturelle de l'homme à sa perception des choses, on trouve que magie et religion se tiennent, et qu'il n'y a rien de commun entre la magie et la science ». Il est vrai qu'il y a ensuite quelque flottement : si l'on se place à un certain point de vue, « la magie fait évidemment partie de la religion » ; mais, à un autre point de vue, « la religion s'oppose à la magie » ; ce qui est plus net, c'est l'affirmation que « la magie est l'inverse de la science », et que, « bien loin de préparer la venue de la science, comme on l'a prétendu, elle a été le grand obstacle contre lequel le savoir méthodique eut à lutter ». Tout cela est exactement au rebours de la vérité : comme nous l'avons expliqué bien souvent, la magie n'a absolument rien à voir avec la religion, et elle est, non pas l'origine de toutes les sciences, mais simplement une science particulière parmi les autres, et, plus précisément, une science expérimentale ; mais M. Bergson est sans doute bien convaincu qu'il ne saurait exister d'autres sciences que celles qu'énumèrent les « classifications » modernes... Parlant des « opérations magiques » avec l'assurance de quelqu'un qui n'en a jamais vu, il écrit cette phrase étonnante : « Si l'intelligence primitive avait commencé ici par concevoir des principes, elle se fût bien vite rendue à l'expérience, qui lui en eût démontré la fausseté ». Nous admirons l'intrépidité avec laquelle ce philosophe, enfermé dans son cabinet, nie « a priori » tout ce qui ne rentre pas dans le cadre de ses théories ! Comment peut-il croire les hommes assez sots pour avoir répété indéfiniment, même sans « principes », des « opérations » qui n'auraient jamais réussi ? Et que dirait-il s'il se trouvait que, tout au contraire, « l'expérience démontre la fausseté » de ses propres assertions ? Évidemment, il ne conçoit même pas qu'une pareille chose soit possible ; telle est la force des idées préconçues, chez lui et chez ses pareils, qu'ils ne doutent pas un seul instant que le monde soit strictement limité à la mesure de leurs conceptions.

Or il arrive ceci de particulièrement remarquable : c'est que la magie se venge cruellement des négations de M. Bergson ; reparaissant de nos jours, dans sa forme la plus basse et la plus rudimentaire, sous le déguisement de la « science psychique », elle réussit à se faire admettre par lui, sans qu'il la reconnaisse, non seulement comme réelle, mais comme devant jouer un rôle capital pour l'avenir de sa « religion dynamique » ! Nous n'exagérons rien : il parle de « survie » tout comme un vulgaire spirite, et il croit à un « approfondissement expérimental » permettant de « conclure à

la possibilité et même à la probabilité d'une survivance de l'âme », sans pourtant qu'on puisse dire si c'est « pour un temps ou pour toujours »... Mais cette fâcheuse restriction ne l'empêche pas de proclamer sur un ton dithyrambique : « il n'en faudrait pas davantage pour convertir en réalité vivante et agissante une croyance à l'au-delà qui semble se rencontrer chez la plupart des hommes, mais qui reste le plus souvent verbale, abstraite, inefficace... En vérité, si nous étions sûrs, absolument sûrs de survivre, nous ne pourrions plus penser à autre chose ». La magie ancienne était plus « scientifique » et n'avait point de pareilles prétentions ; il a fallu, pour que quelques-uns de ses phénomènes les plus élémentaires donnent lieu à de telles interprétations, attendre l'invention du spiritisme, auquel la déviation de l'esprit moderne pouvait seule donner naissance ; et c'est bien en effet la théorie spirite, purement et simplement, que M. Bergson, comme William James avant lui, accepte ainsi avec une « joie » qui fait « pâlir tous les plaisirs »... et qui nous fixe sur le degré de discernement dont il est capable : en fait de « superstition », il n'y eut jamais mieux ! Et c'est là-dessus que se termine son livre ; on ne saurait, assurément, souhaiter une plus belle preuve du néant de toute cette philosophie !

Le Soufisme

Publié dans le Voile d'Isis, août-septembre 1934.

*A été réutilisé pour réaliser
L'Ésotérisme islamique,
publié dans les Cahiers du Sud, 1947.*

Sous le titre *Islamic Sufism*, Sirdar Iqbal Ali Shah a fait paraître récemment un volume¹ qui n'est pas, comme on pourrait le croire, un traité plus ou moins complet et méthodique sur le sujet, mais plutôt un recueil d'études dont certaines se rapportent à des questions d'ordre général, tandis que d'autres traitent de points beaucoup plus particuliers, notamment en ce qui concerne les *turuq* les plus répandues actuellement dans l'Inde, comme les *Naqshabendiyah* et les *Chishtiyah*. Bien que ces dernières études ne soient pas ce qu'il y a de moins intéressant dans cet ouvrage, il n'est pas dans notre intention d'y insister ici, et nous pensons préférable d'examiner plutôt ce qui touche plus directement aux principes, ce qui nous sera en même temps une occasion de rappeler et de préciser des indications que nous avons déjà données en diverses autres circonstances².

Tout d'abord, le titre même appelle une observation : pourquoi *Islamic Sufism*, et n'y a-t-il pas là une sorte de pléonasme ? Assurément, en arabe, on doit dire *Taṣawwuf islāmī*, car le terme *Taṣawwuf* désigne généralement toute doctrine d'ordre ésotérique ou initiatique, à quelque forme traditionnelle qu'elle se rattache ; mais le mot « Soufisme », dans les langues occidentales, n'est pas véritablement une traduction de *Taṣawwuf*, il est simplement une sorte de terme conventionnel forgé pour désigner spécialement l'ésotérisme islamique. Il est vrai que l'auteur explique son intention : il a voulu, en ajoutant l'adjectif « islamique », éviter toute confusion avec d'autres choses qui sont parfois qualifiées aussi de « Soufisme » par ignorance ; mais doit-on tenir compte à ce point de l'abus qui est fait des mots, particulièrement à une époque désordonnée comme celle où nous vivons ? Il est certes nécessaire de mettre en garde contre les théories et contre les organisations qui se parent indûment de titres qui ne leur appartiennent point ; mais, cette précaution prise, rien n'empêche d'employer les mots en leur gardant leur sens normal et légitime ; et d'ailleurs, s'il en était autrement, il en est sans doute bien peu dont on pourrait encore se servir.

¹ Rider and Co. éditeurs, Londres.

² Nous ferons tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, une critique de détail, mais qui a cependant son importance : la transcription des mots arabes, dans ce livre, est très défectueuse, et surtout, dans les citations, ils sont presque toujours séparés d'une façon fautive qui les rend bien difficilement intelligibles ; il est à souhaiter que ce défaut soit soigneusement corrigé dans une édition ultérieure.

D'autre part, quand l'auteur déclare qu'« il n'y a pas de forme de Soufisme autre qu'islamique », il nous semble qu'il y a là une équivoque : s'il entend parler proprement de « Soufisme », la chose va de soi ; mais, s'il veut dire *Taṣawwuf* au sens arabe du mot, il faut y comprendre les formes initiatiques qui existent dans toutes les doctrines traditionnelles, et non pas seulement dans la doctrine islamique. Pourtant, cette affirmation, même avec une telle généralité, est vraie en un sens : toute forme initiatique régulière, en effet, implique essentiellement, en premier lieu, la conscience de l'Unité principielle, et, en second lieu, la reconnaissance de l'identité foncière de toutes les traditions, dérivées d'une source unique, et, par conséquent, de l'inspiration de tous les Livres sacrés ; or c'est là, au fond, le strict équivalent des deux articles de la *shahâdah*. On peut donc dire que tout *mutaṣawwuf*, à quelque forme qu'il se rattache, est réellement *moslem*, au moins de façon implicite ; il suffit pour cela d'entendre le mot *Islâm* dans toute l'universalité qu'il comporte ; et nul ne peut dire que ce soit là une extension illégitime de sa signification, car alors il deviendrait incompréhensible que le *Qorân* même applique ce mot aux formes traditionnelles antérieures à celle qu'on appelle plus spécialement islamique : en somme, c'est, dans son sens premier, un des noms de la Tradition orthodoxe sous toutes ses formes, celles-ci procédant toutes pareillement de l'inspiration prophétique, et les différences n'étant dues qu'à l'adaptation nécessaire aux circonstances de temps et de lieu. Cette adaptation, d'ailleurs, n'affecte réellement que le côté extérieur, ce que nous pouvons appeler la *shariyah* (ou ce qui en constitue l'équivalent) ; mais le côté intérieur, ou la *haqîqah*, est indépendant des contingences historiques et ne peut être soumis à de tels changements ; aussi est-ce par là que, sous la multiplicité des formes, l'unité essentielle subsiste effectivement. Malheureusement, dans l'ouvrage dont il s'agit, nous ne trouvons nulle part une notion suffisamment nette des rapports de la *shariyah* et de la *haqîqah*, ou, si l'on veut, de l'exotérisme et de l'ésotérisme ; et, quand nous voyons, dans certains chapitres, des points de doctrine et de pratique appartenant à l'Islamisme le plus exotérique présentés comme s'ils relevaient proprement du « Soufisme », nous ne pouvons nous empêcher de craindre qu'il n'y ait, dans la pensée de l'auteur, quelque confusion entre deux domaines qui doivent toujours demeurer parfaitement distincts, ainsi que nous l'avons souvent expliqué. L'exotérisme d'une certaine forme traditionnelle est bien, pour les adhérents de celle-ci, le support indispensable de l'ésotérisme, et la négation d'un tel lien entre l'un et l'autre n'est que le fait de quelques écoles plus ou moins hétérodoxes ; mais l'existence de ce rapport n'empêche point les deux domaines d'être radicalement différents : religion et législation d'une part, initiation de l'autre, ne procèdent pas par les mêmes moyens et ne visent pas au même but.

Quant à l'origine du « Soufisme », au sens habituel de ce mot, nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur pour penser qu'elle est proprement islamique et procède directement de l'enseignement même du Prophète, à qui remonte en définitive toute *silsilah* authentique. C'est dire que quiconque adhère réellement à la tradition ne saurait accepter les vues des historiens profanes qui prétendent rapporter cette origine à une influence étrangère, soit néoplatonicienne, soit persane et indienne ; c'est là encore un point que nous avons suffisamment traité à diverses

reprises pour n'avoir pas à y insister davantage maintenant³. Même si certaines *turuq* ont réellement « emprunté », et mieux vaudrait dire « adapté », quelques détails de leurs méthodes particulières (quoique les similitudes puissent tout aussi bien s'expliquer par la possession des mêmes connaissances, notamment en ce qui concerne la « science du rythme » dans ses différentes branches), cela n'a qu'une importance bien secondaire ; le Soufisme même est arabe avant tout, et sa forme d'expression, dans tout ce qu'elle a de vraiment essentiel, est étroitement liée à la constitution de la langue arabe, comme celle de la *Qabbalah* juive l'est à la constitution de la langue hébraïque ; il est arabe comme le *Qorân* lui-même, dans lequel il a ses principes directs, comme la *Qabbalah* a les siens dans la *Thorah* ; mais encore faut-il, pour les y trouver, que le *Qorân* soit compris et interprété suivant les *haqâiq*, et non pas simplement par les procédés linguistiques, logiques et théologiques des *ulamâ ez-zâher* (littéralement « savants de l'extérieur », ou docteurs de la *shariyah*, dont la compétence ne s'étend qu'au domaine exotérique).

Peu importe d'ailleurs, à cet égard, que le mot *Çûfi* lui-même et ses dérivés (*Taçawwuf*, *mutaçawwuf*) aient existé dans la langue dès le début, ou qu'ils n'aient apparu qu'à une époque plus ou moins tardive, ce qui est encore un grand sujet de discussion parmi les historiens ; la chose peut fort bien avoir existé avant le mot, soit sous une autre désignation, soit même sans qu'on ait éprouvé alors le besoin de lui en donner une⁴. Pour ce qui est de la provenance de ce mot, la question est peut-être insoluble, du moins au point de vue où l'on se place le plus habituellement : nous dirions volontiers qu'il a trop d'étymologies supposées, et ni plus ni moins plausibles les unes que les autres, pour en avoir véritablement une ; l'auteur en énumère un certain nombre, et il y en a encore d'autres plus ou moins connues. Pour notre part, nous y voyons plutôt une dénomination purement symbolique, une sorte de « chiffre », si l'on veut, qui, comme tel, n'a pas besoin d'avoir une dérivation linguistique à proprement parler ; on trouverait d'ailleurs, dans d'autres traditions, des cas comparables (dans la mesure, bien entendu, où le permet la constitution des langues dont elles se servent), et, sans chercher plus loin, le terme de « Rose-Croix » en est un exemple assez caractéristique ; c'est là ce que certaines initiations appellent des « mots couverts ». Quant aux soi-disant étymologies, ce ne sont en réalité que des similitudes linguistiques, qui correspondent du reste à des relations entre certaines idées venant ainsi se grouper plus ou moins accessoirement autour du mot dont il s'agit ; ceux qui ont connaissance de ce que nous avons dit ailleurs de l'existence très générale d'un certain symbolisme phonétique ne sauraient s'en étonner. Mais ici, étant donné le caractère de la langue arabe (caractère qui lui est d'ailleurs commun avec la langue hébraïque), le sens premier et fondamental doit être basé sur les nombres ; et, en fait, ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que le mot

³ L'auteur fait remarquer justement, à ce propos, que quelques-uns des Soufis les plus éminents, comme Mohyiddin ibn Arabi, Omar ibn El-Fârid, et sans doute aussi Dhûn-Nûn El-Miçri, n'eurent jamais le moindre contact avec la Perse ni avec l'Inde.

⁴ En tout cas, quoi que certains en aient dit, il ne saurait y avoir équivalence entre *zuhd* ou « ascétisme » et *Taçawwuf*, le premier ne pouvant jamais être rien de plus qu'un simple moyen, et qui d'ailleurs n'est pas toujours employé pour des fins d'ordre initiatique.

Çûfi a le même nombre que *El-Hekmah el-ilahiyah*, c'est-à-dire « la Sagesse divine »⁵. Le *Sufi* véritable est donc celui qui possède cette Sagesse, ou, en d'autres termes, il est *el-ârîf bi 'Llah*, c'est-à-dire « celui qui connaît par Dieu », car Il ne peut être connu que par Lui-même ; et quiconque n'a pas atteint ce degré suprême ne peut pas être dit réellement Çûfi, mais seulement *mutaṣawwuf*⁶.

Ces dernières considérations donnent la meilleure définition possible d'*et-taṣawwuf*, pour autant qu'il soit permis de parler ici de définition (car il ne peut y en avoir proprement que pour ce qui est limité par sa nature même, ce qui n'est pas le cas) ; pour la compléter, il faudrait répéter tout ce que nous avons dit précédemment sur l'initiation et ses conditions, et nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer nos lecteurs. Les formules que l'on trouve dans les traités les plus connus, et dont quelques-unes sont citées dans l'ouvrage auquel nous nous référons, ne peuvent être vraiment regardées comme des définitions, même avec la réserve que nous venons d'exprimer, car elles n'atteignent pas directement l'essentiel ; elles sont seulement des « approximations », si l'on peut dire, destinées avant tout à fournir un point de départ à la réflexion et à la méditation, soit en indiquant les moyens et en ne laissant entrevoir le but que d'une façon plus ou moins voilée, soit en décrivant les signes extérieurs des états intérieurs atteints à tel ou tel degré de la réalisation initiatique. On rencontre en outre un grand nombre d'énumérations ou de classifications de ces degrés et de ces états, mais qui toutes doivent être prises comme n'ayant en somme qu'une valeur relative, car, en fait, il peut y en avoir une multitude indéfinie ; on ne considère forcément que les stades principaux, « typiques » en quelque sorte, et qui peuvent d'ailleurs différer suivant les points de vue où l'on se place. Au surplus, il ne faut pas oublier qu'il y a, pour les phases initiales surtout, une diversité qui résulte de celle même des natures individuelles, si bien qu'il ne saurait y avoir deux cas qui soient rigoureusement semblables⁷ ; et c'est pourquoi il est dit que « les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les âmes des hommes » (*et-turuqu ila 'Llahi kanufûsi beni Adam*)⁸. Ces différences s'effacent seulement avec l'« individualité » (*el-inniyah*, de *ana*, « moi »), c'est-à-dire quand sont atteints les états supérieurs, et quand les attributs (*çifât*) d'*el-abd* ou de la créature (qui ne sont proprement que des limitations) disparaissent (*el-fanâ* ou l'« extinction ») pour ne laisser subsister que ceux d'*Allah* (*el-baqâ* ou la « permanence »), l'être étant identifié à ceux-ci dans sa « personnalité » ou son « essence » (*edh-dhât*). Pour développer ceci plus complètement, il conviendrait d'insister tout particulièrement sur la distinction fondamentale de l'« âme » (*en-nefs*) et de l'« esprit » (*er-rûh*), que, chose étrange, l'auteur du livre en question semble ignorer à peu près entièrement, ce qui apporte

⁵ Le nombre total donné par l'addition des valeurs numériques des lettres est, pour l'un et pour l'autre, 186.

⁶ L'extension abusive donnée couramment au mot Çûfi est tout à fait comparable au cas du terme *Yogî*, qui, lui aussi, ne désigne proprement que celui qui est parvenu à l'« Union », mais qu'on a coutume d'appliquer également à ceux qui n'en sont encore qu'à un stade préliminaire quelconque.

⁷ Dans l'Islamisme exotérique lui-même, l'impossibilité de l'existence de deux êtres ou de deux choses semblables sous tous les rapports est fréquemment invoquée comme une preuve de la toute-puissance divine ; celle-ci, effectivement, est l'expression en termes théologiques de l'infinité de la Possibilité universelle.

⁸ Ces voies particulières se totalisent dans l'universalité « adamique », de même que les âmes humaines étaient, en virtualité, toutes présentes en Adam dès l'origine de ce monde.

beaucoup de vague à certains de ses exposés ; sans cette distinction, il est impossible de comprendre réellement la constitution de l'être humain, et, par suite, les différents ordres de possibilités qu'il porte en lui.

Sous ce dernier rapport, nous devons noter aussi que l'auteur semble s'illusionner sur ce qu'on peut attendre de la « psychologie » ; il est vrai qu'il envisage celle-ci autrement que ne le font les psychologues occidentaux actuels, et comme susceptible de s'étendre beaucoup plus loin qu'ils ne sauraient le supposer, en quoi il a pleinement raison ; mais, malgré cela, la psychologie, suivant l'étymologie de son nom, ne sera jamais que *ilm en-nefs*, et, par définition même, tout ce qui est du domaine d'*er-rûh* lui échappera toujours. Cette illusion, au fond, procède d'une tendance trop répandue, et dont nous retrouvons malheureusement dans ce livre d'autres marques encore : la tendance, contre laquelle nous nous sommes élevé bien souvent, à vouloir établir une sorte de rattachement ou de concordance entre les doctrines traditionnelles et les conceptions modernes. Nous ne voyons pas à quoi sert de citer des philosophes qui, alors même qu'ils emploient quelques expressions apparemment similaires, ne parlent pas des mêmes choses en réalité ; le témoignage des « profanes » ne saurait valoir dans le domaine initiatique, et la vraie « Connaissance » n'a rien à gagner à ces assimilations erronées ou superficielles⁹. Il n'en reste pas moins que, en tenant compte des quelques observations que nous avons formulées, on aura certainement intérêt et profit à lire ce livre, et surtout les chapitres consacrés aux questions plus spéciales dont nous ne pouvons songer à donner même le moindre aperçu. Il doit être bien entendu, d'ailleurs, qu'on ne doit pas demander aux livres, quels qu'ils soient, plus qu'ils ne peuvent donner ; même ceux des plus grands Maîtres ne feront jamais, par eux-mêmes, que quelqu'un qui n'est pas *mutaṣawwuf* le devienne ; ils ne sauraient suppléer ni aux « qualifications » naturelles ni au rattachement à une *silsilah* régulière ; et, s'ils peuvent assurément provoquer un développement de certaines possibilités chez celui qui y est préparé, ce n'est pour ainsi dire qu'à titre d'« occasion », car la vraie cause est toujours ailleurs, dans le « monde de l'esprit » ; et il ne faut pas oublier que, en définitive, tout dépend entièrement du Principe, devant lequel toutes choses sont comme si elles n'étaient pas :

Lâ ilaha ill' Allahu wahdahu, lâ sharîka lahu, lahu el-mulku wa lahu el-hamdu, wa huwa ala kulli shayin qadîr ! *

⁹ Ce qui est assez curieux, c'est que l'auteur semble mettre la « psychologie » au-dessus de la « métaphysique » ; il ne paraît pas se douter que tout ce que les philosophes désignent par ce dernier nom n'a rien de commun avec la vraie métaphysique, au sens étymologique du mot, et que celle-ci n'est pas autre chose qu'*et-taṣawwuf* même.

* [La Rédaction du *Voile d'Isis* a donné dans son numéro de décembre 1934 une traduction de cette phrase : « Il n'y a pas de divinité, si ce n'est la seule Divinité ; Elle n'a pas d'associé ; à Elle est la royauté et à Elle la louange, et Elle est puissante sur toute chose ».]

Tradition et traditionalisme

Publié dans les Études Traditionnelles, octobre 1936.

*A été réutilisé pour réaliser le chapitre XXXI,
dans le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

Nous avons eu déjà si souvent l'occasion de signaler des exemples de l'abus de certains mots, détournés de leur véritable sens, qui est un des symptômes de la confusion intellectuelle de notre époque, que nous serions presque tenté de nous excuser de revenir une fois de plus sur un sujet se rapportant à des considérations de cet ordre. Pourtant, il est des équivoques qu'on ne parvient pas à dissiper d'un seul coup, mais seulement à force d'y insister ; et, sur le point que nous avons en vue actuellement, la chose est devenue plus nécessaire que jamais dans les circonstances présentes, afin de prévenir toute tentative d'utilisation illégitime de l'idée même de « tradition » par ceux qui voudraient assimiler indûment ce qu'elle implique à leurs propres conceptions dans un domaine quelconque. Il doit d'ailleurs être bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de suspecter la bonne foi des uns ou des autres, car, dans bien des cas, il peut fort bien n'y avoir là qu'incompréhension pure et simple ; l'ignorance de la plupart de nos contemporains à l'égard de tout ce qui possède un caractère réellement traditionnel est si complète qu'il n'y a même pas lieu de s'en étonner ; mais, en même temps, on est forcé de reconnaître aussi que ces erreurs d'interprétation et ces méprises involontaires servent trop bien certains « plans » pour qu'il ne soit pas permis de se demander si leur diffusion croissante ne serait pas due à quelqu'une de ces « suggestions » qui dominent la mentalité moderne et qui, précisément, tendent toujours au fond à la destruction de tout ce qui est tradition au vrai sens de ce mot.

Expliquons-nous plus complètement là-dessus : la mentalité moderne elle-même, dans tout ce qui la caractérise spécifiquement comme telle, n'est en somme que le produit d'une vaste suggestion collective, qui, s'exerçant continuellement au cours de plusieurs siècles, a déterminé la formation et le développement progressif de l'esprit antitraditionnel, en lequel se résume en définitive tout l'ensemble des traits distinctifs de cette mentalité. Nous n'avons pas à nous demander ici si ce qui apparaît ainsi comme une anomalie, et même comme une véritable monstruosité, ne se trouve pas cependant à sa place dans un ordre plus général, ou, en d'autres termes, si, en vertu même des « lois cycliques » auxquelles nous avons souvent fait allusion, une telle déviation ne devait pas se produire inévitablement à cette époque ; c'est là un tout autre aspect de la question ; nous n'avons présentement en vue que la « technique » par laquelle cette déviation a pu être amenée en fait, et c'est cette

« technique » dont on peut donner une idée aussi approchée que possible en la définissant comme une sorte de suggestion collective. Mais, si puissante et si habile que soit cette suggestion, il peut arriver un moment où l'état de désordre et de déséquilibre qui en est le résultat devient si apparent que certains ne peuvent plus manquer de s'en apercevoir, et alors il risque de se produire une « réaction » compromettant ce résultat même ; il semble bien qu'aujourd'hui les choses en soient justement à ce point, et c'est là qu'intervient efficacement, pour détourner cette « réaction » du but où elle tend, ce que nous pourrions appeler la « contrefaçon » de l'idée traditionnelle.

Si cette « contrefaçon » est possible, c'est en raison de l'ignorance dont nous parlions plus haut : l'idée même de la tradition a été détruite à un tel point, dans le monde occidental moderne, que ceux qui aspirent à la retrouver ne savent trop de quel côté se diriger, et qu'ils ne sont que trop prêts à accepter les fausses idées qu'on leur présentera à sa place et sous son nom. Ceux-là se sont rendu compte, au moins jusqu'à un certain point, qu'ils avaient été trompés par les suggestions ouvertement antitraditionnelles, et que les croyances qui leur avaient été ainsi imposées ne représentaient qu'erreur et déception ; c'est là assurément quelque chose dans le sens de la « réaction » que nous venons de dire, mais, en somme, cela n'est encore que tout négatif. On s'en aperçoit bien en lisant les écrits, de moins en moins rares, où l'on trouve les plus justes critiques à l'égard de la « civilisation » actuelle, mais où les moyens envisagés pour remédier aux maux ainsi dénoncés ont un caractère étrangement disproportionné et insignifiant, enfantin même en quelque sorte : projets « scolaires » ou « académiques », pourrait-on dire, mais rien de plus, et, surtout, rien qui témoigne de la moindre connaissance d'ordre profond. C'est à ce stade que l'effort, si louable et si méritoire qu'il soit, peut facilement se laisser détourner vers des « activités » qui, à leur façon et en dépit de certaines apparences, ne feront que contribuer finalement à accroître encore le désordre et la confusion de cette « civilisation » dont elles sont censées devoir opérer le redressement.

Ceux dont nous venons de parler sont ceux que l'on peut qualifier de « traditionalistes », lorsqu'on prend ce mot dans son acception légitime ; en effet, il ne peut indiquer proprement qu'une simple tendance, une sorte d'aspiration vers la tradition, sans aucune connaissance réelle de celle-ci ; et l'on peut mesurer par là toute la distance qui sépare l'esprit « traditionaliste » du véritable esprit traditionnel, qui implique au contraire essentiellement une telle connaissance. En somme, le « traditionaliste » n'est et ne peut être qu'un « chercheur », et c'est bien pourquoi il est toujours en danger de s'égarer, n'étant pas en possession des principes qui seuls lui donneraient une direction infaillible ; et ce danger sera naturellement d'autant plus grand qu'il trouvera sur son chemin, comme autant d'embûches, toutes ces fausses idées suscitées par le pouvoir d'illusion qui a un intérêt capital à l'empêcher de parvenir au véritable terme de sa recherche. Il est évident, en effet, que ce pouvoir ne peut se maintenir et continuer à exercer son action qu'à la condition que toute restauration de l'idée traditionnelle soit rendue impossible ; il est donc tout aussi important pour lui de faire dévier les recherches tendant vers la connaissance traditionnelle que, d'autre part, celles qui, portant sur les origines et les causes réelles

de la déviation moderne, seraient susceptibles de dévoiler quelque chose de sa propre nature et de ses moyens d'influence ; il y a là, pour lui, deux nécessités en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre, et qu'on pourrait même regarder, au fond, comme les deux aspects positif et négatif d'une même exigence fondamentale de sa domination.

Tous les emplois abusifs du mot « tradition » peuvent, à un degré ou à un autre, servir à cette fin, à commencer par le plus vulgaire de tous, celui qui le fait synonyme de « coutume » ou d'« usage », amenant par là une confusion de la tradition avec les choses les plus basement humaines et les plus complètement dépourvues de tout sens profond. Mais il y a d'autres déformations plus subtiles, et par là même plus dangereuses ; toutes ont d'ailleurs pour caractère commun de faire descendre l'idée de tradition à un niveau purement humain, alors que, comme nous l'avons souvent expliqué, il n'y a de véritablement traditionnel que ce qui implique un élément d'ordre supra-humain, C'est là le point essentiel, celui qui constitue en quelque sorte la définition même de la tradition et de tout ce qui s'y rattache ; et c'est là aussi, bien entendu, ce qu'il faut à tout prix empêcher de reconnaître pour maintenir la mentalité moderne dans ses illusions. Il n'y a d'ailleurs qu'à voir combien ceux qui prétendent se faire les « historiens » des religions et des autres formes de la tradition s'acharnent avant tout à les expliquer par des facteurs exclusivement humains ; peu importe que, suivant les écoles, ces facteurs soient psychologiques, sociaux ou autres, et même la multiplicité des explications ainsi présentées permet de séduire plus facilement un plus grand nombre ; ce qui est constant, c'est la volonté bien arrêtée de tout réduire à l'humain et de ne rien laisser subsister qui le dépasse ; et ceux qui croient à la valeur de cette « critique » destructive sont dès lors tout disposés à confondre la tradition avec n'importe quoi, puisqu'il n'y a plus en effet, dans l'idée qu'on leur en a inculquée, rien qui puisse la distinguer réellement de ce qui est dépourvu de tout caractère traditionnel.

Dès lors que tout ce qui est d'ordre purement humain ne saurait, pour cette raison même, être légitimement qualifié de traditionnel, il ne peut y avoir, par exemple, de « tradition philosophique », ni de « tradition scientifique » au sens moderne et profane de ce mot ; et, bien entendu, il ne peut y avoir non plus de « tradition politique », là du moins où toute organisation sociale vraiment traditionnelle fait défaut, ce qui est le cas du monde occidental actuel. Ce sont pourtant là quelques-unes des expressions qui sont employées couramment aujourd'hui, et qui constituent autant de dénaturations de l'idée de la tradition ; et il va de soi que, si les esprits « traditionalistes » dont nous parlions précédemment peuvent être amenés à laisser détourner leur activité vers l'un ou l'autre de ces domaines essentiellement contingents et à y limiter tous leurs efforts, leurs aspirations se trouveront ainsi « neutralisées » et rendues parfaitement inoffensives, si même elles ne sont parfois utilisées, à leur insu, dans un sens tout opposé à leurs intentions. Il arrive en effet qu'on va jusqu'à appliquer le nom de « tradition » à des choses qui, par leur nature même, sont nettement antitraditionnelles : c'est ainsi qu'on parle de « tradition humaniste », ou encore de « tradition nationale », alors que l'« humanisme », comme son nom même l'indique d'ailleurs, n'est pas autre chose

que cette négation du supra-humain qui est à la racine de l'esprit moderne sous toutes ses formes, et que la constitution des « nationalités » a été le moyen employé pour détruire l'organisation sociale traditionnelle du moyen âge ; il n'y aurait pas lieu de s'étonner dans ces conditions, si l'on en venait quelque jour à parler tout aussi bien de « tradition protestante », voire même de « tradition laïque » ou de « tradition révolutionnaire » ! Au degré de confusion mentale où est parvenue la grande majorité de nos contemporains, les associations de mots les plus manifestement contradictoires n'ont plus rien qui puisse les effrayer, ni même leur donner simplement à réfléchir...

Ceci nous conduit encore directement à une autre remarque importante : lorsque certains, s'étant aperçus du désordre moderne en constatant le degré trop visible où il en est actuellement, veulent « réagir », le meilleur moyen de rendre inefficace ce besoin de « réaction » n'est-il pas de l'orienter vers quelque'un des stades antérieurs et moins « avancés » de la même déviation, où ce désordre n'était pas encore devenu aussi apparent et se présentait, si l'on peut dire, sous des dehors plus acceptables pour qui n'a pas été complètement aveuglé par certaines suggestions ? Il n'est pas suffisant de se déclarer sincèrement « anti-moderne », comme tout « traditionaliste » d'intention doit le faire normalement, si l'on est encore affecté soi-même par les idées modernes sous quelque forme plus ou moins atténuée, et par là plus difficilement discernable sans doute, mais correspondant toujours en fait à l'une ou à l'autre des étapes que ces idées ont parcourues au cours de leur développement ; aucune « concession », même involontaire ou inconsciente, n'est possible ici, car, de leur point de départ à leur aboutissement actuel, tout se tient et s'enchaîne inexorablement. Et, à ce propos, nous ajouterons encore ceci : le travail ayant pour but d'empêcher la « réaction » de viser plus loin que le retour à un moindre désordre, en dissimulant d'ailleurs le caractère de celui-ci et en le faisant passer pour l'« ordre », rejoint très exactement celui qui est accompli, d'autre part, pour faire pénétrer l'esprit moderne à l'intérieur même de ce qui peut subsister, en Occident, des organisations traditionnelles de tout ordre ; le même effet de « neutralisation » des forces dont on pourrait avoir à redouter l'opposition est pareillement obtenu dans les deux cas. Ce n'est même pas assez de parler de « neutralisation », car, de la lutte qui se produira forcément entre des éléments qui se trouvent ainsi ramenés pour ainsi dire au même niveau, et dont l'hostilité ne représente donc plus, au fond, que celle qui peut exister entre des productions diverses et apparemment contraires de la déviation moderne, il ne pourra finalement sortir qu'un nouvel accroissement du désordre et de la confusion.

Entre toutes les choses plus ou moins incohérentes qui s'agitent et se heurtent présentement, entre tous les « mouvements » extérieurs de quelque genre que ce soit, il n'y a donc nullement, au point de vue traditionnel ou même simplement « traditionaliste », à « prendre parti », suivant l'expression employée communément, car ce serait être dupe, et, les mêmes influences s'exerçant en réalité derrière tout cela, ce serait proprement faire leur jeu que de se mêler aux luttes voulues et dirigées invisiblement par elles ; le seul fait de « prendre parti » dans ces conditions constituerait donc déjà en définitive, si inconsciemment que ce fût, une attitude véritablement antitraditionnelle. Nous ne voulons faire ici aucune application

particulière, ce qui serait en somme assez peu utile après tout ce que nous avons déjà dit, et d'ailleurs tout à fait hors de propos ; il nous paraît seulement nécessaire, pour couper court aux prétentions de tout faux « traditionalisme », de préciser que, notamment, aucune tendance politique existant dans l'Europe actuelle ne peut valablement se recommander de l'autorité d'idées ou de doctrines traditionnelles, les principes faisant également défaut partout, bien qu'on n'ait assurément jamais tant parlé de « principes » qu'on le fait aujourd'hui de tous les côtés, appliquant à peu près indistinctement cette désignation à tout ce qui la mérite le moins, et parfois même à ce qui implique au contraire la négation de tout véritable principe. Sous cet autre abus d'un mot, nous retrouvons d'ailleurs encore ce caractère de « contrefaçon » que nous avons déjà constaté, d'une façon générale, à l'égard de l'idée traditionnelle, et qui nous paraît constituer par lui-même une « marque » assez importante et assez significative pour qu'il ne soit pas sans intérêt d'y insister plus spécialement dans un prochain article, ce qui nous fournira en même temps l'occasion de mettre encore plus explicitement les « traditionalistes » en garde contre quelques-uns des multiples dangers de déviation auxquels leurs efforts se trouvent exposés.

Pour le moment, il nous reste encore, à cause de certaines gens malveillants ou mal intentionnés que nous ne connaissons que trop bien, à prendre une précaution qui, normalement, devrait être tout à fait superflue : c'est de déclarer expressément que ce que nous venons de dire en dernier lieu ne saurait, en aucune façon ni à aucun degré, être regardé comme constituant, de notre part, une sorte d'incursion plus ou moins déguisée dans le domaine de la politique ; c'est, tout au contraire, l'expression même d'une des principales raisons pour lesquelles nous entendons demeurer absolument étranger à tout ce qui touche à ce domaine. Nous ne voulons dire rien de plus ni d'autre que ce que nous disons ; ce que nous voulons dire, nous avons l'habitude de le dire nettement, trop nettement même peut-être au gré de certains ; et nul n'a le droit de prétendre y voir le moindre « sous-entendu », ni d'y ajouter, en nous les attribuant, ses propres interprétations plus ou moins tendancieuses.

Les contrefaçons de l'idée traditionnelle

Publié dans les Études Traditionnelles, novembre-décembre 1936.

*A été réutilisé pour réaliser
le chapitre XXIX – Déviation et subversion,
dans le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

Nous appelions l'attention, dans notre dernier article^{*}, sur le caractère de « contrefaçon » qu'implique l'abus qui est fait, à notre époque, de certains mots tels que ceux de « principes », de « tradition », de « religion », et bien d'autres encore, abus inconscient chez le plus grand nombre, assurément, mais qui n'en répond pas moins nettement aux desseins de subversion de tout ordre normal suivant lesquels est dirigée toute la mentalité actuelle. On pourrait même dire que ce caractère se retrouve, d'une façon beaucoup plus générale, et sous des formes multiples, dans tout l'ensemble de ce qui constitue proprement la civilisation moderne, où, quel que soit le point de vue sous lequel on l'envisage, tout apparaît comme de plus en plus artificiel, dénaturé et falsifié ; beaucoup de ceux qui font aujourd'hui la critique de cette civilisation en sont d'ailleurs frappés, même lorsqu'ils ne savent pas aller plus loin et n'ont pas le moindre soupçon de ce qui se cache en réalité derrière tout cela. Il suffirait pourtant, nous semble-t-il, d'un peu de logique pour se dire que, si tout est ainsi devenu artificiel, la mentalité même à laquelle correspond cet état de choses ne doit pas l'être moins que le reste, quelle aussi doit être « fabriquée » et non point spontanée ; et, dès qu'on aurait fait cette simple réflexion, on ne pourrait plus manquer de voir les indices concordants en ce sens se multiplier de toutes parts et presque indéfiniment ; mais il faut croire qu'il est malheureusement bien difficile d'échapper aussi complètement aux « suggestions » auxquelles nous avons fait allusion, et auxquelles, en définitive, le monde moderne comme tel doit son existence.

Nous avons dit aussi que ce caractère de « contrefaçon » constitue, par lui-même, une « marque » très significative quant à l'origine réelle de ce qui en est affecté, et, par conséquent, de la déviation moderne tout entière, dont il met bien en évidence la nature véritablement « satanique ». Nous nous sommes déjà suffisamment expliqué, en d'autres occasions, sur le sens que nous entendons attacher à ce dernier mot, pour qu'il ne puisse y avoir là aucune équivoque : il s'applique, en somme, à tout ce qui est négation et renversement de l'ordre, dans quelque domaine

^{*} [Cf. *Tradition et traditionalisme*.]

que ce soit, et c'est bien là, sans le moindre doute, ce dont nous pouvons constater les effets autour de nous. Mais, en même temps, il ne faut pas oublier que cet esprit de négation est aussi, et en quelque sorte par nécessité, l'esprit de mensonge ; il revêt tous les déguisements, et souvent les plus inattendus, pour ne pas être reconnu pour ce qu'il est, pour se faire même passer pour tout le contraire, et c'est ici précisément qu'apparaît la « contrefaçon » ; ne dit-on pas en effet que « Satan est le singe de Dieu », et aussi qu'il « se transfigure en ange de lumière » ? Ceci revient à dire qu'il imite à sa façon, en l'altérant et en le faussant de manière à le faire toujours servir à ses fins, cela même à quoi il veut s'opposer : ainsi, il fera en sorte que le désordre prenne les apparences d'un faux ordre, il dissimulera la négation de tout principe sous l'affirmation de faux principes, et ainsi de suite. Naturellement, tout cela, au fond, ne peut jamais être que simulacre et même caricature, mais assez habilement présenté pour que l'immense majorité des hommes s'y laisse tromper ; et comment s'en étonner quand on voit combien les supercheries, même grossières, réussissent facilement à en imposer à la foule, et combien, au contraire, il est difficile d'arriver ensuite à détromper celle-ci : « *Vulgus vult decipi* », disaient déjà les anciens ; et il s'est sans doute toujours trouvé, bien qu'ils n'aient jamais été aussi nombreux que de nos jours, des gens disposés à ajouter : « *ergo decipiatur* » !

Malgré tout, qui dit contrefaçon dit par là-même parodie ; ce sont là presque des synonymes ; aussi y a-t-il invariablement, dans toutes les choses de ce genre, un élément grotesque qui peut être plus ou moins apparent, mais qui, en tout cas, ne devrait pas échapper à des observateurs tant soit peu perspicaces, si toutefois les « suggestions » qu'ils subissent inconsciemment n'abolissaient à cet égard leur perspicacité naturelle. C'est là le côté par lequel le mensonge, si habile qu'il soit, ne peut faire autrement que de se trahir ; et, bien entendu, cela aussi est une « marque » d'origine, inséparable de la contrefaçon elle-même, et qui doit normalement permettre de la reconnaître comme telle. Si l'on voulait citer ici des exemples pris parmi les manifestations diverses de l'esprit moderne, on n'aurait assurément que l'embarras du choix, depuis les pseudo-rites « civiques » et « laïques » qui ont pris tant d'extension partout en ces dernières années, et qui visent à fournir à la masse un substitut purement humain des vrais rites religieux, jusqu'aux extravagances d'un soi-disant « naturisme » qui, en dépit de son nom, n'est pas moins artificiel, pour ne pas dire « antinaturel », que les inutiles complications de l'existence contre lesquelles il a la prétention de réagir par une dérisoire comédie, dont le véritable propos est d'ailleurs de faire croire que l'« état de nature » se confond avec l'animalité ; et il n'est pas jusqu'au plus simple repos de l'être humain qui ne soit maintenant menacé de dénaturation par l'idée contradictoire, mais conforme à l'égalitarisme démocratique, d'une « organisation des loisirs » ! Nous mentionnons ici, avec intention, des faits qui sont connus de tout le monde, qui appartiennent incontestablement à ce qu'on peut appeler le « domaine public », et que chacun peut donc constater sans peine ; n'est-il pas incroyable que ceux qui en sentent, nous ne disons pas le danger, mais simplement le ridicule, soient si rares qu'ils représentent de véritables exceptions ? « Pseudo-religion », devrait-on dire à ce propos, « pseudo-nature », « pseudo-repos », et ainsi pour tant d'autres choses ; si l'on voulait parler toujours strictement selon la vérité, il faudrait placer constamment ce mot « pseudo »

devant la désignation de tous les produits spécifiques du monde moderne, pour indiquer ce qu'ils sont en réalité : des falsifications et rien d'autre, et des falsifications dont le but n'est que trop évident pour ceux qui sont encore capables de réfléchir.

Quelle que soit par ailleurs l'idée plus particulière que chacun pourra se faire de ce qui est appelé « Satan », suivant certaines vues théologiques ou autres, cela ne saurait rien changer à ce que nous venons de dire, car il est bien clair que les « personnifications » n'importent pas ici et n'ont aucunement à intervenir dans ces considérations. Ce qu'il y a à envisager, c'est, d'une part, cet esprit de négation que nous avons défini et en lequel « Satan » se résout métaphysiquement, indépendamment des formes spéciales qu'il peut revêtir pour se manifester dans tel ou tel domaine, et, d'autre part, ce qui le représente proprement et l'« incarne » pour ainsi dire dans le monde terrestre où nous considérons son action, et qui n'est pas autre chose que ce que nous avons appelé la « contre-initiation ». Il faut bien remarquer que nous disons « contre-initiation », et non pas « pseudo-initiation » ; en effet, on ne doit pas confondre le contrefacteur avec la contrefaçon, dont la « pseudo-initiation » n'est en somme qu'un des multiples exemples, au même titre que ceux que nous venons d'indiquer dans des ordres différents, et bien quelle présente peut-être, en tant que contrefaçon de l'initiation, une importance plus spéciale, au point de vue où nous nous plaçons, que la contrefaçon de n'importe quelle autre chose. En somme, la « pseudo-initiation » n'est réellement qu'un des produits de l'état de désordre et de confusion provoqué, à l'époque moderne, par l'action « satanique » qui a son point de départ conscient dans la « contre-initiation » ; elle peut être aussi, d'une façon inconsciente, un instrument de celle-ci, mais, au fond, cela est vrai également, à un degré ou à un autre, de toutes les autres contrefaçons, en ce sens qu'elles sont toutes comme autant de moyens aidant à la réalisation du même plan de subversion, si bien que chacune joue exactement le rôle qui lui est assigné dans cet ensemble, ce qui, du reste, constitue encore une sorte de contrefaçon de l'ordre et de l'harmonie mêmes contre lesquels tout ce plan est dirigé.

La « contre-initiation », elle, n'est certes pas une contrefaçon, mais au contraire quelque chose de très réel dans son ordre, comme l'action qu'elle exerce effectivement ne le montre que trop, et quelque chose qui prétend s'opposer à l'initiation véritable, non pas imiter celle-ci ; cette prétention, d'ailleurs, est forcément illusoire, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, puisque le domaine spirituel lui est absolument interdit, et qu'elle ne peut en aucun cas aller au-delà du « monde intermédiaire », c'est-à-dire du domaine psychique, qui est du reste, sous tous les rapports, le champ d'influence privilégié de « Satan » dans l'ordre humain ; mais l'intention n'en existe pas moins, avec le parti-pris qu'elle implique d'aller proprement au rebours de l'initiation. Quant à la « pseudo-initiation », elle n'est qu'une de ces parodies dont nous parlions tout à l'heure, ce qui revient à dire qu'elle n'est rien par elle-même, qu'elle est vide de toute réalité profonde, ou, si l'on veut, que sa valeur intrinsèque n'est ni positive comme celle de l'initiation, ni négative comme celle de la « contre-initiation », mais tout simplement nulle ; si cependant elle ne se réduit pas à un jeu plus ou moins inoffensif comme on serait peut-être tenté de

le croire dans ces conditions, c'est en raison de ce que nous venons d'exposer, d'une façon tout à fait générale, sur le véritable caractère des contrefaçons et le rôle auquel elles sont destinées ; et il faut ajouter encore, dans ce cas spécial, que les rites, en vertu de leur nature « sacrée » au sens le plus strict de ce mot, sont quelque chose qu'il n'est jamais possible de simuler impunément. Nous revenons par là à la question plus précise des contrefaçons « pseudo-traditionnelles » et de ce qui en fait la gravité toute particulière, gravité qui atteint évidemment son maximum quand ces contrefaçons s'attaquent au côté « intérieur » de la tradition, à ce qui en constitue l'esprit même, c'est-à-dire au domaine ésotérique ou initiatique.

On peut remarquer que la « contre-initiation » s'applique à introduire ses agents dans les organisations « pseudo-initiatiques », qu'ils « inspirent » ainsi à l'insu de leurs membres ordinaires, et même, le plus souvent, de leurs chefs apparents, qui ne sont pas moins inconscients que les autres de ce à quoi ils servent réellement ; mais il convient de dire que, en fait, elle les introduit aussi, d'une façon semblable, partout où elle le peut, par exemple dans ces « mouvements » politiques ou autres auxquels nous avons fait allusion précédemment, et jusque dans des organisations authentiquement initiatiques ou religieuses, mais où l'esprit traditionnel est trop affaibli pour qu'elles soient encore capables de résister à cette pénétration insidieuse. Cependant, à part ce dernier cas qui permet d'exercer directement une action dissolvante, celui des organisations « pseudo-initiatiques » est sans doute celui qui doit retenir surtout l'attention de la « contre-initiation » et faire l'objet d'efforts plus particuliers de sa part, par là même que l'œuvre qu'elle se propose est avant tout antitraditionnelle, et que même c'est à cela seul que, en définitive, elle se résume tout entière. C'est d'ailleurs très probablement pour cette raison qu'il existe de multiples liens entre les manifestations « pseudo-initiatiques » et toute sorte d'autres choses qui, à première vue, sembleraient ne devoir pas avoir avec elles le moindre rapport, mais qui toutes sont représentatives de l'esprit moderne sous quelque'un de ses aspects les plus accentués ; pourquoi en effet, s'il n'en était pas ainsi, les « pseudo-initiés » joueraient-ils constamment dans tout cela un rôle si important ? On pourrait dire que, parmi les instruments ou les moyens de tout genre mis en œuvre pour ce dont il s'agit, la « pseudo-initiation », par sa nature même, doit logiquement occuper le premier rang ; elle n'est qu'un rouage, bien entendu, mais un rouage qui peut commander à beaucoup d'autres, sur lequel ces autres viennent s'engrener en quelque sorte et dont ils reçoivent leur impulsion. Ici, la contrefaçon se poursuit encore : la « pseudo-initiation » imite en cela la fonction de moteur invisible qui, dans l'ordre normal, appartient en propre à l'initiation ; mais que l'on y prenne bien garde : l'initiation représente véritablement et légitimement l'esprit, animateur principal de toutes choses, tandis que, pour ce qui est de la « pseudo-initiation », l'esprit est évidemment absent. Il résulte immédiatement de là que l'action exercée ainsi, au lieu d'être réellement « organique », ne peut plus avoir qu'un caractère purement « mécanique », ce qui justifie d'ailleurs pleinement la comparaison des rouages que nous venons d'employer ; et ce caractère n'est-il pas justement aussi celui qui se retrouve partout, et de la façon la plus frappante, dans le monde moderne, où la machine envahit tout de plus en plus, où l'être humain lui-même est réduit, dans toute son activité, à ressembler le plus possible à un automate, parce qu'on lui a enlevé

toute spiritualité ? Mais c'est bien là qu'éclate toute l'infériorité des productions artificielles, même si une habileté « satanique » a présidé à leur élaboration : on peut bien fabriquer des machines, mais non pas des êtres vivants, parce que, encore une fois, c'est l'esprit lui-même qui fait et fera toujours défaut.

Nous avons parlé de « moteur invisible », et, à part la volonté d'imitation qui se manifeste encore à ce point de vue, il y a dans cette sorte d'« invisibilité », si relative qu'elle soit d'ailleurs, un avantage incontestable de la « pseudo-initiation », pour le rôle que nous venons de dire, sur toute autre chose d'un caractère plus « public ». Ce n'est pas que les organisations « pseudo-initiatiques », pour la plupart, prennent grand soin de dissimuler leur existence ; il en est même qui vont jusqu'à faire une propagande parfaitement incompatible avec leurs prétentions à l'ésotérisme ; mais, malgré cela, elles sont encore ce qu'il y a de moins apparent et ce qui se prête le mieux à l'exercice d'une action « discrète », par conséquent ce avec quoi la « contre-initiation » peut entrer le plus directement en contact sans avoir à redouter que son intervention risque d'être démasquée, d'autant plus que, dans ces milieux, il est toujours facile de trouver quelque moyen de parer aux conséquences d'une indiscretion ou d'une imprudence. Il faut dire aussi qu'une grande partie du public, tout en connaissant plus ou moins l'existence d'organisations « pseudo-initiatiques », ne sait trop ce qu'elles sont et est peu disposée à y attacher de l'importance, n'y voyant que de simples « excentricités » sans portée sérieuse ; et cette indifférence sert encore les mêmes desseins, bien qu'involontairement, tout autant que pourrait le faire un secret plus rigoureux.

Nous avons cherché à faire comprendre, aussi exactement qu'il est possible, le rôle réel, quoique inconscient, de la « pseudo-initiation », et la vraie nature de ses rapports avec la « contre-initiation » ; encore faudrait-il ajouter que celle-ci peut, dans certains cas tout au moins, y trouver un milieu d'observation et de sélection pour son propre recrutement, mais ce n'est pas le lieu d'insister là-dessus. Ce dont on ne peut donner une idée même approximative, c'est la multiplicité et la complexité incroyables des ramifications qui existent en fait entre toutes ces choses, et dont leur étude directe et détaillée pourrait seule permettre de se rendre compte ; mais il est bien entendu qu'ici c'est surtout le « principe », si l'on peut dire, qui nous intéresse. Cependant, ce n'est pas tout encore : jusqu'ici, nous avons vu en somme pourquoi l'idée traditionnelle est contrefaite par la « pseudo-initiation » ; il nous reste maintenant à voir avec plus de précision comment elle l'est, et c'est là ce que nous examinerons dans la seconde partie de cette étude.



Un des moyens les plus simples que les organisations « pseudo-initiatiques » aient à leur disposition pour fabriquer une fausse tradition à l'usage de leurs adhérents, c'est assurément le « syncrétisme », qui consiste, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en une autre occasion, à rassembler tant bien que mal des éléments empruntés un peu partout, à les juxtaposer en quelque sorte « de l'extérieur », sans aucune compréhension réelle de ce qu'ils représentent véritablement dans les

traditions diverses auxquelles ils appartiennent en propre. Comme il faut cependant donner à cet assemblage plus ou moins informe une certaine apparence d'unité, afin de pouvoir le présenter comme une « doctrine », on s'efforcera de grouper ces éléments autour de quelques « idées directrices » qui, elles, ne seront pas d'origine traditionnelle, mais, tout au contraire, seront généralement des conceptions toutes profanes et modernes, donc proprement antitraditionnelles ; l'idée d'« évolution », notamment, joue presque toujours à cet égard un rôle prépondérant. Il est facile de comprendre que, par là, les choses se trouvent singulièrement aggravées : il ne s'agit plus simplement, dans ces conditions, de la constitution d'une sorte de « mosaïque » de débris traditionnels, qui pourrait, en somme, n'être qu'un jeu tout à fait vain, mais à peu près inoffensif ; il s'agit de dénaturation et, pourrait-on dire, de « détournement » des éléments empruntés, puisqu'on sera amené ainsi à leur attribuer un sens qui sera altéré, pour s'accorder à l'« idée directrice », jusqu'à aller directement à l'encontre du sens traditionnel. Il est d'ailleurs bien entendu, d'après tout ce que nous avons déjà expliqué, que ceux qui agissent ainsi peuvent n'en être pas nettement conscients ; en tout cela, il faut toujours faire la part, d'abord de l'incompréhension pure et simple, et ensuite, nous devrions même dire surtout, des « suggestions » dont nous avons parlé, et dont ces « pseudo-initiés » peuvent fort bien être eux-mêmes les premières victimes, avant de contribuer pour leur part à les inculquer à d'autres : mais cette inconscience ne change rien au résultat et n'atténue aucunement le danger de ces sortes de choses, qui n'en sont pas pour cela moins propres à servir, même si ce n'est qu'« après coup », aux fins que se propose la « contre-initiation ». Nous réservons ici le cas où des agents de celle-ci auraient, par une intervention plus ou moins directe, provoqué ou inspiré la formation de semblables « pseudo-traditions » ; on pourrait sans doute en trouver aussi quelques exemples, ce qui ne veut pas dire que, même alors, ces agents conscients aient été les créateurs apparents et connus des formes « pseudo-initiatiques » dont il s'agit, car il est évident que la prudence leur commande de se dissimuler autant que possible derrière de simples instruments inconscients.

Quand nous parlons d'inconscience, nous l'entendons surtout en ce sens que ceux qui élaborent ainsi une « pseudo-tradition » sont, le plus souvent, parfaitement ignorants de ce à quoi elle sert en réalité ; pour ce qui est du caractère et de la valeur d'une telle production, il est plus difficile d'admettre que leur bonne foi soit aussi complète, et pourtant, là-dessus encore, il est possible qu'ils s'illusionnent parfois dans une certaine mesure, ou qu'ils soient illusionnés dans le cas que nous venons de mentionner en dernier lieu. Il faut aussi, assez souvent, tenir compte de certaines « anomalies » d'ordre psychique qui compliquent encore les choses, et qui, du reste, constituent un terrain particulièrement favorable pour que les influences et les suggestions de tout genre puissent s'exercer avec le maximum de puissance ; nous noterons seulement à ce propos, sans y insister autrement, le rôle non négligeable que des « clairvoyants » et autres « sensitifs » ont joué fréquemment dans tout cela. Mais, malgré tout, il y a presque toujours un point où la supercherie consciente et le charlatanisme deviennent, pour les dirigeants d'une organisation « pseudo-initiatique », une sorte de nécessité : ainsi, si quelqu'un vient à s'apercevoir, ce qui n'est pas très difficile en somme, des emprunts qu'ils ont faits à telle et telle tradition,

comment pourraient-ils les reconnaître sans se voir obligés d'avouer par là-même qu'ils ne sont en réalité que de simples profanes ? En pareil cas, ils n'hésitent pas d'ordinaire à renverser les rapports et à déclarer audacieusement que c'est leur propre « tradition » qui représente la « source » commune de toutes celles qu'ils ont pillées ; et, s'ils n'arrivent pas à en convaincre tout le monde, du moins se trouve-t-il toujours des naïfs pour les croire sur parole, en nombre suffisant pour que leur situation de « chefs d'école », à quoi ils tiennent généralement par-dessus tout, ne risque pas d'être sérieusement compromise, d'autant plus qu'ils regardent assez peu à la qualité de leurs « disciples » et que la quantité leur semble bien plus importante, ce qui suffirait d'ailleurs à montrer combien ils sont loin d'avoir même la plus élémentaire notion de ce que sont réellement l'ésotérisme et l'initiation.

Nous avons à peine besoin de dire que tout ce que nous décrivons ici ne répond pas seulement à des possibilités plus ou moins hypothétiques, mais bien à des faits réels et dûment constatés ; si nous devions les citer tous, notre exposé s'en trouverait allongé presque indéfiniment, et de façon assez peu utile au fond ; il suffit de quelques exemples caractéristiques. Ainsi, c'est par le procédé « synchrétique » dont nous venons de parler qu'on a vu se constituer une prétendue « tradition orientale », celle des théosophistes, n'ayant guère d'oriental qu'une terminologie mal comprise et mal appliquée ; et, comme ce monde est toujours « divisé contre lui-même », suivant la parole évangélique, les occultistes français, par esprit d'opposition et de « concurrence », édifièrent à leur tour une soi-disant « tradition occidentale » du même genre, dont bien des éléments, notamment ceux qu'ils tirèrent de la Kabbale, peuvent difficilement être dits occidentaux quant à leur origine, sinon quant à la façon spéciale dont ils les interprétèrent. Les premiers présentèrent leur « tradition » comme l'expression même de la « sagesse antique » ; les seconds, peut-être un peu plus modestes dans leurs prétentions, cherchèrent surtout à faire passer leur « synchrétisme » pour une « synthèse », car il en est peu qui aient autant qu'eux abusé de ce dernier mot. Si les premiers se montraient ainsi plus ambitieux, c'est peut-être parce que, en fait, il y avait à l'origine de leur « mouvement » des influences assez énigmatiques et dont eux-mêmes auraient sans doute été bien incapables de déterminer la vraie nature ; pour ce qui est des seconds, ils ne savaient que trop bien qu'il n'y avait rien derrière eux, que leur œuvre n'était véritablement que celle de quelques individualités réduites à leurs propres moyens, et, s'il arriva cependant que « quelque chose » d'autre s'introduisît là aussi, ce ne fut certainement que beaucoup plus tard ; il ne serait pas très difficile de faire à ces deux cas, considérés sous ce rapport, l'application de ce que nous avons dit tout à l'heure, et nous pouvons laisser à chacun le soin d'en tirer par lui-même les conséquences qui lui paraîtront en découler logiquement.

Bien entendu, il n'y a jamais rien eu qui se soit appelé authentiquement « tradition orientale » ou « tradition occidentale », de telles dénominations étant manifestement beaucoup trop vagues pour pouvoir s'appliquer à une forme traditionnelle définie, puisque, à moins que l'on ne remonte à la Tradition primordiale qui est ici hors de cause, pour des raisons trop faciles à comprendre, et qui d'ailleurs n'est ni orientale ni occidentale, il y a et il y eut toujours des formes

traditionnelles diverses et multiples tant en Orient qu'en Occident. D'autres ont cru mieux faire et inspirer plus facilement la confiance en s'appropriant le nom même de quelque tradition ayant réellement existé à une époque plus ou moins lointaine, et en en faisant l'étiquette d'une construction tout aussi hétéroclite que les précédentes, car, s'ils utilisent naturellement plus ou moins ce qu'ils peuvent arriver à savoir de cette tradition sur laquelle ils ont jeté leur dévolu, ils sont bien forcés de compléter ces quelques données toujours très fragmentaires, et souvent même en partie hypothétiques, en recourant à d'autres éléments empruntés ailleurs ou même entièrement imaginaires. Dans tous les cas, le moindre examen de toutes ces productions suffit à faire ressortir l'esprit spécifiquement moderne qui y a présidé, et qui se traduit invariablement par la présence de quelques-unes de ces mêmes « idées directrices » auxquelles nous avons fait allusion plus haut ; il n'y aurait donc pas besoin de pousser les recherches plus loin et de se donner la peine de déterminer exactement et en détail la provenance réelle de tel ou tel élément d'un pareil ensemble, puisque cette seule constatation montre déjà bien assez, et sans laisser place au moindre doute, qu'on ne se trouve en présence de rien d'autre que d'une contrefaçon pure et simple.

Un des meilleurs exemples qu'on puisse donner de ce dernier cas, ce sont les nombreuses organisations qui, à l'époque actuelle, s'intitulent « rosicruciennes », et qui, cela va de soi, ne manquent pas d'être en contradiction les unes avec les autres, et même de se combattre plus ou moins ouvertement, tout en se prétendant également représentantes d'une seule et même « tradition ». En fait, nous pouvons donner entièrement raison à chacune d'elles, sans aucune exception, quand elle dénonce ses concurrentes comme illégitimes et frauduleuses ; et il arrive souvent que, dans ces disputes, d'autant plus curieuses qu'elles se produisent dans des milieux où l'on ne fait que parler sans cesse de « fraternité universelle », on voit apparaître au jour des documents véritablement bien édifiants sur le compte des unes et des autres ! Quoi qu'il en soit, il n'y eut assurément jamais autant de gens pour se dire « rosicruciens », si ce n'est même « Rose-Croix », que depuis qu'il n'en est plus d'authentiques ; nous ajouterons même que ce phénomène du « pseudo-rosicrucianisme » constitue en réalité une des meilleures preuves que ces désignations, ainsi que la forme spéciale à laquelle elles étaient attachées, ne sont plus en usage dans aucune initiation ayant gardé jusqu'à nos jours une existence effective. En effet, s'il y avait encore quelque organisation véritablement rosicrucienne, elle aurait certainement à sa disposition les moyens nécessaires pour réduire à néant toutes ces contrefaçons, et sans avoir besoin de recourir pour cela à des dénonciations publiques ; mais il est beaucoup moins dangereux de se faire passer pour la continuation de quelque chose qui appartient entièrement au passé, surtout lorsque les démentis sont d'autant moins à craindre que ce dont il s'agit a toujours été, comme c'est le cas, enveloppé d'une certaine obscurité, si bien que sa fin n'est pas connue plus sûrement que son origine ; et qui donc, parmi le public profane et même parmi les « pseudo-initiés », peut savoir ce que fut au juste la tradition qui, pendant une certaine période, se qualifia de rosicrucienne ? Des remarques similaires s'appliqueraient aussi, disons-le en passant, à l'abus qui est fait actuellement de noms désignant certaines « personnifications », et qui furent employés autrefois par des organisations initiatiques ; dès lors que cet abus

est possible, on peut en conclure que l'usage légitime a cessé d'une façon définitive. Par contre, ceci ne concerne pas un cas comme celui de la prétendue « Grande Loge Blanche », dont, ainsi que nous l'avons fait remarquer à diverses reprises, il est de plus en plus souvent question de tous les côtés, car cette dénomination n'a jamais eu nulle part le moindre caractère authentiquement traditionnel ; si ce nom conventionnel peut servir de « masque » à quelque chose qui ait une réalité quelconque, ce n'est certes pas, en tout cas, du côté initiatique qu'il convient de le chercher.

On a assez souvent critiqué la façon dont certains relèguent les « Maîtres » dont ils se recommandent dans quelque région à peu près inaccessible de l'Asie centrale ou d'ailleurs ; c'est là, en effet, un moyen assez facile de rendre leurs assertions invérifiables, mais ce n'est pas le seul, et l'éloignement dans le temps peut aussi, et cet égard, jouer un rôle exactement comparable à celui de l'éloignement dans l'espace. Aussi d'autres n'hésitent-ils pas à prétendre se rattacher à quelque tradition disparue depuis des siècles, voire même depuis des milliers d'années ; il est vrai que, à moins qu'ils n'osent aller jusqu'à affirmer que cette tradition s'est perpétuée pendant tout ce temps d'une façon si secrète et si bien cachée que nul autre qu'eux n'en peut découvrir la moindre trace, cela les prive de l'avantage appréciable de revendiquer une filiation directe et continue, qui n'aurait même plus ici l'apparence de vraisemblance qu'elle peut avoir encore lorsqu'il s'agit d'une forme somme toute récente comme l'est la tradition rosicrucienne ; mais ce défaut paraît n'avoir qu'assez peu d'importance à leurs yeux, car ils sont tellement ignorants des véritables conditions de l'initiation qu'ils s'imaginent volontiers qu'un simple rattachement « idéal » peut tenir lieu d'un rattachement effectif ; nous avons déjà suffisamment expliqué ce qu'il en est, à propos de la transmission initiatique, pour n'avoir pas à insister de nouveau sur ce point. Il est d'ailleurs bien clair qu'une tradition se prêtera d'autant mieux à toutes les « reconstitutions » fantaisistes qu'elle est plus complètement perdue et oubliée, et qu'on sait moins à quoi s'en tenir sur la signification réelle des vestiges qui en subsistent, et auxquels on pourra ainsi faire dire à peu près tout ce qu'on voudra ; chacun n'y mettra naturellement que ce qui sera conforme à ses propres idées ; sans doute n'y a-t-il pas d'autre raison que celle-là à chercher pour rendre compte du fait que la tradition égyptienne est tout particulièrement « exploitée » sous ce rapport, et que tant de « pseudo-initiés » d'écoles très diverses lui témoignent une prédilection qui ne se comprendrait guère autrement. Nous devons préciser, pour éviter toute fausse application de ce que nous disons ici, que ces remarques ne concernent aucunement les références à l'Égypte ou autres choses du même genre qui peuvent parfois se rencontrer aussi dans certaines organisations initiatiques, mais qui y ont uniquement un caractère de « légendes » symboliques, sans aucune prétention à se prévaloir en fait de semblables origines ; nous ne visons que ce qui se donne pour une restauration, valable comme telle, d'une tradition ou d'une initiation qui n'existe plus, restauration qui d'ailleurs, même dans l'hypothèse impossible où elle serait en tout point exacte et complète, n'aurait encore d'autre intérêt en elle-même que celui d'une simple curiosité archéologique.

Nous arrêterons là ces considérations, car cela suffit amplement pour faire comprendre ce que sont, d'une façon générale, toutes ces contrefaçons « pseudo-initiatiques » de l'idée traditionnelle : un mélange plus ou moins cohérent, plutôt moins que plus, d'éléments en partie empruntés et en partie inventés, le tout étant dominé par les conceptions antitraditionnelles qui sont le propre de l'esprit moderne, et ne pouvant par conséquent servir en définitive qu'à répandre ces conceptions en les faisant passer pour traditionnelles, c'est-à-dire pour tout le contraire de ce qu'elles sont en réalité, sans parler de la tromperie qui consiste à donner pour « initiation » ce qui n'a qu'un caractère purement profane, pour ne pas dire « profanateur ». Si l'on faisait remarquer après cela, comme une sorte de circonstance atténuante, qu'il y a presque toujours là-dedans, malgré tout, quelques éléments dont la provenance est réellement traditionnelle, nous répondrons ceci : toute imitation, pour se faire accepter, doit naturellement prendre au moins quelques-uns des traits de ce qu'elle simule, mais c'est bien là ce qui en augmente encore le danger ; le mensonge le plus habile et aussi le plus funeste, n'est-il pas précisément celui qui mélange de façon inextricable le vrai avec le faux, s'efforçant ainsi de faire servir celui-là au triomphe de celui-ci ?

À propos d'« animisme » et de « chamanisme »

Publié dans les Études Traditionnelles, juin 1937.

*A été réutilisé pour réaliser
le chapitre XXVI – Chamanisme et sorcellerie,
dans le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

L'idée qu'il existe des choses purement « matérielles » n'est qu'une conception toute moderne, et dont il serait d'ailleurs assez difficile de bien préciser le sens, car la notion même de « matière », telle qu'on l'entend actuellement, est fort loin d'être claire, et, comme nous l'avons fait remarquer en diverses occasions, on ne trouve dans les doctrines traditionnelles rien qui y corresponde véritablement. Mais, au fond, on peut comprendre de quoi il s'agit sans s'embarrasser de toutes les complications qu'y ajoutent les théories spéciales des physiciens : c'est tout simplement, en effet, l'idée qu'il y a des êtres et des choses qui ne sont que corporels, et dont l'existence et la constitution n'impliquent aucun élément d'un ordre autre que celui-là. Il est des lors facile de se rendre compte que cette idée est liée directement au point de vue profane, tel qu'il s'affirme dans les sciences modernes : celles-ci se caractérisent essentiellement par l'absence de tout rattachement à des principes d'ordre supérieur ; de la même façon, les choses qu'elles prennent pour objet de leur étude sont elles-mêmes conçues comme dépourvues d'un tel rattachement, et c'est là, pourrait-on dire, une condition pour que la science soit adéquate à son objet, puisque, si elle admettait qu'il en fût autrement, elle devrait par là même reconnaître que la vraie nature de cet objet lui échappe. Peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs la raison pour laquelle les « scientifiques » se sont tant acharnés à discréditer toute conception autre que celle-là, en la présentant comme une « superstition » due à l'imagination des « primitifs », lesquels, pour eux, ne peuvent être autre chose que des sauvages ou des hommes de mentalité enfantine, comme le veulent les théories « évolutionnistes » ; et, que ce soit de leur part incompréhension ou parti pris, ils réussissent en fait à en donner une idée suffisamment caricaturale pour qu'une telle appréciation paraisse entièrement justifiée à tous ceux qui les croient sur parole, c'est-à-dire à la grande majorité de nos contemporains. Nous voulons ici faire allusion, en particulier, aux théories des ethnologues sur ce qu'ils sont convenus d'appeler l'« animisme » ; un tel terme pourrait d'ailleurs, à la rigueur, avoir un sens acceptable, mais, bien entendu, à la condition de le comprendre tout autrement qu'ils ne le font et de n'y voir que ce qu'il peut signifier étymologiquement, et c'est ce point que nous allons essayer d'expliquer aussi clairement que possible.

Le monde corporel, en réalité, ne doit pas être considéré comme un tout se suffisant à lui-même, ni comme quelque chose d'isolé dans l'ensemble de la manifestation universelle ; au contraire, ainsi que nous l'avons exposé amplement ailleurs, il procède tout entier de l'ordre subtil, dans lequel il a, peut-on dire, son principe immédiat, et par l'intermédiaire duquel il se rattache, de proche en proche, à la manifestation informelle, puis au non-manifesté ; s'il en était autrement, son existence ne pourrait être qu'une illusion pure et simple, une sorte de fantasmagorie derrière laquelle il n'y aurait rien. Dans ces conditions, il ne peut y avoir, dans ce monde corporel, aucune chose dont l'existence ne repose en définitive sur des éléments d'ordre subtil, et, au-delà de ceux-ci, sur un principe qui peut être dit « spirituel », et sans lequel nulle manifestation n'est possible, à quelque degré que ce soit. Si nous nous en tenons à la considération des éléments subtils, qui doivent être ainsi présents en toutes choses de ce monde, nous pouvons dire qu'ils y correspondent à ce qui constitue l'ordre « psychique » dans l'être humain ; on peut donc, par une extension toute naturelle et qui n'implique aucun « anthropomorphisme », mais seulement une analogie parfaitement légitime, les appeler aussi « psychiques » dans tous les cas, ou encore « animiques », car ces deux mots, si l'on se reporte à leur sens premier, suivant leur dérivation respectivement grecque et latine, sont exactement synonymes au fond. Il résulte de là que, quelles que soient les apparences, il ne saurait exister réellement d'objets « inanimés » ; c'est d'ailleurs pourquoi la « vie » est une des conditions auxquelles est soumise toute existence corporelle sans exception ; et c'est aussi pourquoi personne n'a jamais pu arriver à définir d'une façon satisfaisante la distinction du « vivant » et du « non-vivant », cette question, comme tant d'autres dans la philosophie et la science modernes, n'étant insoluble que parce qu'elle n'a aucune raison de se poser vraiment, puisque le « non-vivant » n'a pas de place dans le domaine envisagé, et qu'en somme tout se réduit à cet égard à de simples différences de degrés.

On peut donc, si l'on veut, appeler « animisme » une telle façon d'envisager les choses, en n'entendant par ce mot rien de plus ni d'autre que l'affirmation qu'il y a dans celles-ci des éléments « animiques » ; et il est d'ailleurs évident que cette conception est « primitive », mais tout simplement parce qu'elle est vraie, ce qui est à peu près exactement le contraire de ce que les « évolutionnistes » veulent dire quand ils la qualifient ainsi. En même temps, et pour la même raison, cette conception est nécessairement commune à toutes les doctrines traditionnelles ; nous pourrions donc dire encore qu'elle est « normale », tandis que l'idée opposée, celle des choses « inanimées », représente une véritable anomalie, comme il en est du reste pour toutes les idées spécifiquement modernes. Mais il doit être bien entendu qu'il ne s'agit aucunement, en tout cela, d'une « personnification » des forces naturelles, non plus que de leur « adoration », comme le prétendent ceux pour qui l'« animisme » constitue ce qu'ils croient pouvoir appeler la « religion primitive » ; en réalité, ce sont des considérations qui relèvent uniquement du domaine de la cosmologie, et qui peuvent trouver leur application dans diverses sciences traditionnelles. Il va de soi aussi que, quand il est question d'éléments « psychiques » inhérents aux choses, ou de forces du même ordre s'exprimant et se manifestant à travers celles-ci, tout cela n'a absolument rien de « spirituel » ; la confusion de ces deux domaines est, elle

encore, purement moderne, et elle n'est sans doute pas étrangère à l'idée de faire une « religion » de ce qui est science au sens le plus exact du mot ; en dépit de leur prétention aux « idées claires », nos contemporains mélangent de bien singulière façon les choses les plus hétérogènes et les plus essentiellement distinctes !

Maintenant, il importe de remarquer que les ethnologues ont l'habitude de considérer comme « primitives » des formes qui, au contraire, sont dégénérées à un degré ou à un autre ; pourtant, bien souvent, elles ne sont pas réellement d'un niveau aussi bas que leurs interprétations le font supposer ; mais, quoi qu'il en soit, ceci explique que l'« animisme », qui ne constitue en somme qu'un point particulier d'une doctrine, ait pu être pris pour caractériser celle-ci tout entière. En effet, dans les cas de dégénérescence, c'est naturellement la partie supérieure de la doctrine, c'est-à-dire son côté métaphysique et « spirituel », qui disparaît toujours plus ou moins complètement ; par suite, ce qui n'était originairement que secondaire, et notamment le côté cosmologique et « psychique », auquel appartiennent l'« animisme » et ses applications, prend une importance prépondérante ; le reste, même s'il subsiste encore dans une certaine mesure, peut facilement échapper à l'observateur du dehors, d'autant plus que celui-ci, ignorant la signification profonde des rites et des symboles, est incapable d'y reconnaître ce qui relève d'un ordre supérieur, et croit pouvoir tout expliquer indistinctement en termes de « magie », voire même parfois de « sorcellerie » pure et simple.

On peut trouver un exemple très net de ce que nous venons d'indiquer dans un cas comme celui du « chamanisme », qui est généralement regardé comme une des formes typiques de l'« animisme » : cette dénomination, dont la dérivation est d'ailleurs assez incertaine, désigne proprement l'ensemble des doctrines et des pratiques traditionnelles de certains peuples mongols de la Sibérie ; mais certains l'étendent à ce qui, ailleurs, présente des caractères plus ou moins similaires. Pour beaucoup, « chamanisme » est presque synonyme de sorcellerie, ce qui est certainement inexact, car il y a là bien autre chose ; ce mot a subi ainsi une déviation inverse de celle de « fétichisme », qui, lui, a bien étymologiquement le sens de sorcellerie, mais qui a été appliqué à des choses dans lesquelles il n'y a pas que cela non plus. Signalons, à ce propos, que la distinction que certains ont voulu établir entre « chamanisme » et « fétichisme », considérés comme deux variétés de l'« animisme », n'est peut-être pas aussi nette ni aussi importante qu'ils le pensent : que ce soient des êtres humains, comme dans le premier, ou des objets quelconques, comme dans le second, qui servent principalement de « supports » ou de « condensateurs », si l'on peut dire, à certaines influences, c'est là une simple différence de modalités « techniques », qui, en somme, n'a rien d'absolument essentiel¹.

¹ Nous empruntons, dans ce qui suit, un certain nombre d'indications concernant le « chamanisme » à un exposé intitulé *Shamanism of the Native of Siberia*, par I. M. Casanowicz (extrait du *Smithsonian Report for 1924*), dont nous devons la communication à l'obligeance de M. Ananda K. Coomaraswamy.

Si l'on considère le « chamanisme » proprement dit, on y constate l'existence d'une cosmologie très développée, et qui pourrait donner lieu à des rapprochements avec celles d'autres traditions sur de nombreux points, à commencer par la division des « trois mondes » qui semble en constituer la base même. D'autre part, on y rencontre également des rites comparables à quelques-uns de ceux qui appartiennent à des traditions de l'ordre le plus élevé : certains, par exemple, rappellent d'une façon frappante des rites védiques, et qui sont même parmi ceux qui procèdent le plus manifestement de la tradition primordiale, comme ceux où les symboles de l'arbre et du cygne jouent le rôle principal. Il n'est donc pas douteux qu'il y ait là quelque chose qui, à ses origines tout au moins, constituait une forme traditionnelle régulière et normale ; il s'y est d'ailleurs conservé, jusqu'à l'époque actuelle, une certaine « transmission » des pouvoirs nécessaires à l'exercice des fonctions du « chamane » ; mais, quand on voit que celui-ci consacre surtout son activité aux sciences traditionnelles les plus inférieures, telles que la magie et la divination, on peut soupçonner par là qu'il y a eu une dégénérescence très réelle, et même se demander si parfois elle n'irait pas jusqu'à une véritable déviation, à laquelle les choses de cet ordre, lorsqu'elles prennent un développement aussi excessif, ne peuvent que trop facilement donner lieu.

Il y a, à cet égard, des indices assez inquiétants ; l'un d'eux est le lien établi entre le « chamane » et un animal, lien concernant exclusivement un individu, et qui, par conséquent, n'est aucunement assimilable au lien collectif qui constitue ce qu'on appelle à tort ou à raison le « totémisme ». Nous devons dire d'ailleurs que ce dont il s'agit ici pourrait, en soi-même, être susceptible d'une interprétation tout à fait légitime et n'ayant rien à voir avec la sorcellerie ; mais ce qui lui donne un caractère plus suspect, c'est que, chez certains peuples, sinon chez tous, l'animal est alors considéré en quelque sorte comme une forme du « chamane » lui-même ; et, d'une semblable identification à la « lycanthropie », telle qu'elle existe surtout chez des peuples de race noire, il n'y a peut-être pas extrêmement loin.

Mais il y a encore autre chose : les « chamanes », parmi les influences psychiques auxquelles ils ont affaire, en distinguent tout naturellement de deux sortes, les unes bénéfiques et les autres maléfiques, et, comme il n'y a évidemment rien à redouter des premières, c'est des secondes qu'ils s'occupent presque exclusivement ; tel paraît être du moins le cas le plus fréquent, car il se peut que le « chamanisme » comprenne des formes assez variées et entre lesquelles il y aurait des différences à faire sous ce rapport. Il ne s'agit d'ailleurs nullement d'un « culte » rendu à ces influences maléfiques, et qui serait une sorte de « satanisme » conscient, comme on l'a parfois supposé à tort ; il s'agit seulement de les empêcher de nuire, de neutraliser ou de détourner leur action. La même remarque pourrait s'appliquer aussi à d'autres prétendus « adorateurs du diable » qui existent en diverses régions ; d'une façon générale, il n'est guère vraisemblable que le « satanisme » réel puisse être le fait de tout un peuple. Cependant, il n'en est pas moins vrai que le contact pour ainsi dire constant avec ces forces psychiques inférieures est des plus dangereux, d'abord pour le « chamane » lui-même, cela va de soi, et aussi à un autre point de vue dont l'intérêt est beaucoup moins étroitement « localisé ». En effet, il peut arriver que

certain, opérant de façon plus consciente et avec des connaissances plus étendues, ce qui ne veut pas dire d'ordre plus élevé, utilisent ces mêmes forces pour de tout autres fins, à l'insu des « chamanes » ou de ceux qui agissent comme eux, et qui ne jouent plus en cela que le rôle de simples instruments pour l'accumulation des forces en question en des points déterminés. Nous savons qu'il y a ainsi, par le monde, un certain nombre de « réservoirs » d'influences ténébreuses dont la répartition n'a assurément rien de fortuit, et qui ne servent que trop bien aux desseins de la « contre-initiation ».

L'erreur du « psychologisme »

Publié dans les Études Traditionnelles, janvier-février 1938.

*A été réutilisé pour réaliser
le chapitre XXXIV – Les méfaits de la psychanalyse,
dans le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

Nous avons eu bien souvent déjà à signaler les travestissements divers que, consciemment ou inconsciemment, les Occidentaux font subir aux doctrines orientales qu'ils prétendent étudier : inconsciemment, quand il ne s'agit que d'une incompréhension tout involontaire, due simplement à l'influence de certaines idées préconçues dont il leur est impossible de se débarrasser ; consciemment, au moins à quelque degré, quand il s'y ajoute la volonté, soit de déprécier ces doctrines, soit de les utiliser en vue d'une propagande quelconque. Dans ce dernier cas rentre notamment la tentative faite, depuis quelques années, pour transformer en « mysticisme » les doctrines dont il s'agit, et plus spécialement leurs aspects d'ordre ésotérique ou initiatique, bien que, naturellement, tous ceux qui acceptent cette interprétation ne se rendent pas compte des desseins auxquels elle répond en réalité. En ces tout derniers temps, nous avons remarqué la diffusion croissante d'une autre interprétation encore, qui, à vrai dire, nous semble plutôt rentrer dans la catégorie des déformations inconscientes, mais qui n'en est pas pour cela moins erronée ni peut-être moins dangereuse, et qui présente même des côtés singulièrement inquiétants : nous voulons parler de l'interprétation en termes « psychologiques », surtout quand elle est conçue suivant les théories des écoles les plus récentes, car alors il ne s'agit plus seulement d'une insuffisance manifeste, mais bien d'une véritable « subversion ».

Assurément, ce que nous pouvons appeler le « psychologisme », c'est-à-dire la tendance à tout ramener systématiquement à des explications d'ordre psychologique, n'est pas une chose toute nouvelle dans le monde occidental ; ce n'est, au fond, qu'un simple cas particulier de l'« humanisme », entendu, suivant le sens propre du mot, comme réduction de toutes choses à des éléments purement humains. Encore ce « psychologisme » implique-t-il une conception fort restreinte de l'individu humain lui-même et de ses possibilités, car la psychologie « classique » se borne à envisager quelques-unes des manifestations les plus extérieures et les plus superficielles du « mental », celles qui sont en rapport plus ou moins direct avec la modalité corporelle de l'individu. C'est là, disons-le en passant, la raison pour laquelle nous faisons toujours une différence entre les deux termes « psychologique » et « psychique », gardant à ce dernier son acception étymologique, incomparablement plus étendue, puisqu'elle peut comprendre tous les éléments subtils de l'individualité, alors qu'il n'y a qu'une portion véritablement infime de ceux-ci qui rentre dans le domaine

« psychologique ». Dans ces conditions, il n'y a pas lieu de s'étonner du caractère véritablement enfantin que revêtent le plus souvent les explications tirées de la psychologie et prétendant s'appliquer à des choses qui ne relèvent aucunement de sa compétence, comme la religion par exemple ; ce n'est d'ailleurs pas à dire qu'elles soient jamais entièrement inoffensives, car elles ont en tout cas leur place parmi les efforts faits par l'esprit antitraditionnel pour détruire la notion de toute réalité supra-humaine. Mais, aujourd'hui, il y a lieu d'envisager autre chose encore : la situation n'est plus simplement telle que nous venons de l'indiquer, mais s'est sensiblement aggravée par suite de l'invasion du « subconscient » dans la psychologie, qui, étendant son domaine en un certain sens, mais uniquement par le bas, risque de mêler à tout ce qu'elle touche les pires manifestations du psychisme le plus inférieur.

À ce propos, nous ferons une remarque d'une portée plus générale : des « traditionalistes » mal avisés se réjouissent inconsidérément de voir la science moderne, dans ses différentes branches, sortir des limites étroites où ses conceptions s'enfermaient jusqu'ici, et prendre une attitude moins grossièrement « matérialiste » que celle qu'elle avait au siècle dernier ; ils s'imaginent même volontiers que, d'une certaine façon, la science profane finira ainsi par rejoindre la science traditionnelle, ce qui, pour des raisons de principe, est chose tout à fait impossible. Ce dont ils ne s'aperçoivent pas, c'est qu'il s'agit en réalité d'une nouvelle étape dans le développement, parfaitement logique, du plan suivant lequel s'accomplit la déviation progressive du monde moderne ; le matérialisme y a joué son rôle, mais maintenant la négation pure et simple qu'il représente est devenue insuffisante ; elle a servi efficacement à interdire à l'homme l'accès des possibilités d'ordre supérieur, mais elle ne saurait déchaîner les forces inférieures qui seules peuvent mener à son dernier point l'œuvre de désordre et de dissolution. L'attitude matérialiste, par sa limitation même, ne présente encore qu'un danger également limité ; son « épaisseur », si l'on peut dire, met celui qui s'y tient à l'abri de certaines influences subtiles, et lui donne à cet égard une sorte d'immunité assez comparable à celle du mollusque qui demeure strictement enfermé dans sa coquille ; mais, si l'on fait à cette coquille, qui représente ici l'ensemble des conceptions scientifiques conventionnellement admises, une ouverture par le bas, comme nous le disions tout à l'heure à propos des tendances nouvelles de la psychologie, ces influences destructives y pénétreront aussitôt, et d'autant plus facilement que, par suite du travail négatif accompli dans la phase précédente, aucun élément d'ordre supérieur ne pourra intervenir pour s'opposer à leur action. On pourrait dire encore que la période du matérialisme ne constitue qu'une sorte de préparation théorique, tandis que celle du psychisme inférieur qui lui succède comporte une « pseudo-réalisation », dirigée au rebours d'une véritable réalisation spirituelle, et imitant par là, dans la mesure où le permet la condition du monde profane comme tel, la réalisation proprement « infernale » qui est celle de la « contre-initiation », donc étant pour celle-ci à peu près ce qu'est la partie exotérique d'une tradition par rapport à sa partie ésotérique. On pourrait aussi conclure de là, entre autres choses, que la « contre-initiation », après avoir préparé le monde en lui inculquant par suggestion toutes les idées fausses ou illusoire qui forment la mentalité spécifiquement moderne, estime le moment venu de l'appeler à une « participation » plus directe, sinon plus consciente, et de constituer ainsi une

« contre-tradition » complète, pour laquelle elle serait elle-même ce qu'est l'initiation pour toute tradition véritable, à cela près, bien entendu, que la spiritualité fait ici totalement défaut ; et l'on peut bien dire que, en cela encore, le diable apparaît vraiment comme le « singe de Dieu ».

Il va de soi, d'ailleurs, que les deux phases dont nous venons de parler ne sont pas toujours rigoureusement séparées en fait, et qu'on peut actuellement constater leur coexistence dans bien des cas ; il serait en effet fort exagéré de prétendre que la science matérialiste a entièrement disparu, et, à tout le moins, elle pourra sans doute se survivre longtemps encore dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation. Il en est ainsi notamment dans le cas de la psychologie, dont ces considérations nous ont beaucoup moins éloigné qu'on ne pourrait le croire, car c'est là qu'elles trouvent précisément une de leurs applications les plus nettes et les plus frappantes ; une certaine « psychologie de laboratoire », aboutissement du processus de limitation et de matérialisation dans lequel la psychologie « philosophico-littéraire » de l'enseignement universitaire ne représentait qu'un stade moins avancé, et qui n'est plus réellement qu'une sorte de branche accessoire de la physiologie, coexiste encore avec les théories et les méthodes nouvelles, dont les plus « représentatives », au point de vue où nous nous plaçons, sont celles qu'on connaît sous la désignation générale de « psychanalyse » ; et nous ajouterons même qu'un « psychanalyste » peut fort bien encore être matérialiste, par l'effet de son éducation antérieure et par l'ignorance où il est de la véritable nature des éléments qu'il étudie ou qu'il met en jeu ; un des caractères les plus singuliers de la science moderne n'est-il pas de ne jamais savoir exactement à quoi elle a affaire en réalité ?

Il y a certainement bien plus qu'une simple question de vocabulaire dans le fait, très significatif en lui-même, que la psychologie actuelle n'envisage jamais que le « subconscient », et non le « superconscient » qui devrait logiquement en être le corrélatif ; c'est bien là, à n'en pas douter, et même si ceux qui emploient une telle terminologie ne s'en rendent pas compte, l'expression d'une extension qui s'opère uniquement vers le bas. Certains adoptent même, comme synonyme ou équivalent de « subconscient », le terme d'« inconscient », qui, pris à la lettre, semblerait se référer à un niveau encore inférieur, mais qui, à vrai dire, correspond moins exactement à la réalité ; si ce dont il s'agit était vraiment inconscient, nous ne voyons même pas bien comment il serait possible d'en parler, et surtout en termes psychologiques. Quoi qu'il en soit, ce qui est encore digne de remarque, c'est l'étrange illusion en vertu de laquelle les psychologues en arrivent à considérer des états comme d'autant plus « profonds » qu'ils sont tout simplement plus inférieurs ; n'y a-t-il pas déjà là comme un indice de la tendance à aller à l'encontre de la spiritualité, qui seule peut être dite véritablement profonde, puisque seule elle touche au principe et au centre même de l'être ?

Remarquons aussi que, par l'appel au « subconscient », la psychologie tend de plus en plus à rejoindre la « métapsychique », en laquelle, par une coïncidence au moins bizarre, certains « traditionalistes » mettent aujourd'hui des espoirs aussi injustifiés que ceux que leur inspire la nouvelle orientation de la science ordinaire ; et, dans la même mesure, elle se rapproche inévitablement du spiritisme et des autres

choses plus ou moins similaires, qui toutes s'appuient, en définitive, sur les mêmes éléments obscurs du psychisme inférieur. Si ces choses, dont l'origine et le caractère sont plus que suspects, font ainsi figure de mouvements « précurseurs » de la psychologie récente, et si celle-ci en arrive, fût-ce par un chemin détourné, à introduire les éléments en question dans le domaine courant de ce qui est admis comme science « officielle », il est bien difficile de penser que le vrai rôle de cette psychologie, dans l'état présent du monde, puisse être autre que celui que nous indiquions précédemment.

Le domaine de la psychologie ne s'étant point étendu vers le haut, le « superconscient », comme nous le disions tout à l'heure, lui demeure tout aussi complètement étranger et fermé que jamais ; et, lorsqu'il lui arrive de rencontrer quelque chose qui s'y rapporte, au lieu de reconnaître son ignorance à cet égard, elle prétend l'annexer purement et simplement en l'assimilant au « subconscient ». Nous retrouvons ici cette confusion du psychique et du spirituel sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention, aggravée encore du fait, que c'est avec ce qu'il y a de plus bas dans le domaine psychique, qu'elle se produit ; c'est en cela que réside la « subversion » à laquelle nous faisons allusion au début, et c'est ce qui a lieu notamment, ainsi que nous l'expliquerons encore plus complètement par la suite, dans le cas de l'interprétation psychologique des doctrines orientales.



Nous avons fait remarquer, en de précédentes occasions, que les déformations les plus grossières, parmi celles qui ont cours en Occident, par exemple celle qui veut voir dans les méthodes du *Yoga* une sorte de « culture physique » ou de thérapeutique d'ordre simplement physiologique, sont, par leur grossièreté même, moins dangereuses que celles qui se présentent sous des aspects plus subtils. La raison n'en est pas seulement que ces dernières risquent de séduire des esprits sur lesquels les autres ne sauraient avoir aucune prise ; cette raison existe assurément, mais il y en a une autre, d'une portée beaucoup plus générale, qui est celle même pour laquelle les conceptions matérialistes, comme nous l'avons expliqué, sont moins dangereuses que celles qui font appel au psychisme inférieur. Or il n'est pas contestable que, dans les déformations où intervient le plus bas psychisme, il faut ranger celles qui prétendent établir une comparaison et même une assimilation plus ou moins complète entre les mêmes méthodes du *Yoga* et les plus récentes techniques de la psychologie occidentale, nous voulons dire celles qui relèvent des diverses variétés de la « psychanalyse ».

Bien entendu, le but purement spirituel, qui seul constitue essentiellement le *Yoga* comme tel, et sans lequel l'emploi même de ce mot n'est plus qu'une véritable dérision, n'est pas moins totalement méconnu dans ce dernier cas que dans celui où il ne s'agit que de « culture physique » : le *Yoga* n'est pas plus une thérapeutique psychique qu'il n'est une thérapeutique corporelle ; ses procédés ne sont en aucune façon ni à aucun degré un traitement pour des déséquilibres quelconques ; bien loin de là, ils s'adressent au contraire exclusivement à des êtres qui, pour pouvoir réaliser

le développement spirituel qui en est l'unique raison d'être, doivent être déjà, du fait de leurs seules dispositions naturelles, aussi parfaitement équilibrés que possible ; il y a là des conditions qui, comme on le comprendra sans peine, rentrent strictement dans la question des qualifications initiatiques. Il est à peine besoin d'ajouter qu'il ne s'agit pas davantage d'exercices « pédagogiques » : l'éducation profane n'a certes rien à voir avec l'initiation, ni avec la spiritualité qu'elle tendrait bien plutôt à étouffer ; et nous remarquerons seulement encore, à ce propos, l'étonnant contresens qui consiste à prendre pour une « science de la vie » ce qui n'est précisément destiné qu'à permettre à l'être de dépasser la vie, aussi bien que toutes les autres limitations de l'existence conditionnée. Ces considérations suffisent amplement à montrer tout ce qu'il y a d'erroné dans la prétention du « psychologisme » à s'annexer certaines doctrines orientales et leurs méthodes propres de « réalisation » ; mais ce n'est encore que ce que nous pourrions appeler son côté enfantin, d'une naïveté qui va parfois jusqu'à la niaiserie, mais incomparablement moins grave que le côté véritablement « satanique » sur lequel nous allons avoir à revenir maintenant d'une façon plus précise.

Ce caractère « satanique » apparaît avec une netteté toute particulière dans les interprétations psychanalytiques du symbolisme ou de ce qui est donné comme tel à tort ou à raison ; nous faisons cette restriction parce que, sur ce point comme sur tant d'autres, il y aurait, si l'on voulait entrer dans le détail, bien des distinctions à faire et bien des confusions à dissiper : ainsi, pour prendre seulement un exemple typique, un songe dans lequel s'exprime quelque inspiration « supra-humaine » est véritablement symbolique, tandis qu'un rêve ordinaire ne l'est nullement, quelles que puissent être les apparences extérieures. Il va de soi que les psychologues des écoles antérieures avaient déjà tenté bien souvent, eux aussi, d'expliquer le symbolisme à leur façon et de le ramener à la mesure de leurs propres conceptions ; en pareil cas, si c'est vraiment de symbolisme qu'il s'agit, ces explications par des éléments purement humains méconnaissent tout ce qui en constitue tout l'essentiel ; si au contraire il ne s'agit réellement que de choses humaines, ce n'est plus qu'un faux symbolisme, mais le fait même de le désigner de ce nom implique encore la même erreur sur la nature du véritable symbolisme. Ceci s'applique également aux considérations auxquelles se livrent les psychanalystes, mais avec cette différence qu'alors ce n'est plus d'humain qu'il faut parler seulement, mais aussi, pour une très large part, d'« infra-humain » ; on a donc affaire cette fois, non plus à un simple rabaissement, mais à une subversion totale ; et toute subversion, même si elle n'est due, immédiatement du moins, qu'à l'incompréhension et à l'ignorance, est toujours, en elle-même, proprement « satanique ». D'ailleurs, le caractère généralement ignoble et répugnant des interprétations psychanalytiques constitue, à cet égard, une « marque » qui ne saurait tromper ; et ce qui est encore particulièrement significatif au point de vue où nous nous plaçons, c'est que, comme nous l'avons montré dans un de nos ouvrages, cette même « marque » se retrouve précisément aussi dans certaines manifestations spirites ; il faudrait assurément beaucoup de bonne volonté pour ne voir là rien de plus qu'une simple « coïncidence ». Les psychanalystes peuvent naturellement, dans la plupart des cas, être tout aussi inconscients que les spirites de ce qu'il y a réellement sous tout cela ; mais les uns et les autres apparaissent comme également

« menés » par une volonté subversive utilisant dans les deux cas des éléments du même ordre, sinon exactement identiques, volonté qui, quels que soient les êtres dans lesquels elle est incarnée, est certainement bien consciente chez ceux-ci tout au moins, et répond à des intentions sans doute fort différentes de tout ce que peuvent imaginer ceux qui ne sont que les instruments inconscients par lesquels s'exerce leur action.

Dans ces conditions, il est trop évident que l'usage principal de la psychanalyse, qui est son application thérapeutique, ne peut être qu'extrêmement dangereux pour ceux qui s'y soumettent, et même pour ceux qui l'exercent, car ces choses sont de celles qu'on ne manie jamais impunément ; il ne serait pas exagéré d'y voir un des moyens mis en œuvre pour accroître le plus possible le déséquilibre du monde moderne, et dont un autre exemple nous est fourni par l'usage similaire de la « radiesthésie », car, là encore, ce sont des éléments psychiques de même qualité qui entrent en jeu. Ceux qui pratiquent ces méthodes sont, nous n'en doutons pas, bien persuadés au contraire de la bienfaisance de leurs résultats ; mais c'est justement grâce à cette illusion que leur diffusion est rendue possible, et c'est là qu'on peut voir toute la différence qui existe entre les intentions de ces « pratiquants » et la volonté qui préside à l'œuvre dont ils ne sont que des collaborateurs aveugles. En réalité, la psychanalyse ne peut avoir pour effet que d'amener à la surface, en le rendant clairement conscient, tout le contenu de ces « bas-fonds » de l'être qui forment ce qu'on appelle le « subconscient » ; cet être, d'ailleurs, est déjà psychiquement faible par hypothèse, puisque, s'il en était autrement, il n'éprouverait aucunement le besoin de recourir à un traitement de cette sorte ; il est donc d'autant moins capable de résister à cette « submersion », et il risque fort de sombrer irrémédiablement dans ce chaos de forces ténébreuses imprudemment déchaînées ; si cependant il parvient malgré tout à y échapper, il en gardera du moins, pendant toute sa vie, une empreinte qui sera en lui comme une « souillure » ineffaçable.

Nous savons bien ce que certains pourront objecter ici en invoquant une similitude avec la « descente aux Enfers », telle qu'elle se rencontre dans les phases préliminaires du processus initiatique ; mais une telle assimilation est complètement fautive, car le but n'a rien de commun, non plus d'ailleurs que les conditions du « sujet » dans les deux cas ; on pourrait seulement parler d'une sorte de parodie profane, et cela même donne à ce dont il s'agit un caractère de « contrefaçon » assez inquiétant. La vérité est que cette prétendue « descente aux Enfers », qui n'est suivie d'aucune « remontée », est tout simplement une « chute dans le borborygme », suivant le symbolisme usité dans certains mystères antiques ; on sait que ce « borborygme » avait notamment sa figuration sur la route qui menait à Éleusis, et que ceux qui y tombaient étaient des profanes qui prétendaient à l'initiation sans être qualifiés pour la recevoir, et qui n'étaient donc victimes que de leur propre imprudence. Nous ajouterons seulement qu'il existe effectivement de tels « borborygmes » dans l'ordre macrocosmique aussi bien que dans l'ordre microcosmique ; ceci se rattache directement à la question des « ténèbres extérieures », à laquelle nous avons fait allusion récemment ; et l'on pourrait rappeler, à cet égard, certains textes évangéliques dont le sens concorde exactement avec ce que nous venons d'indiquer.

Dans la « descente aux Enfers », l'être épuise définitivement certaines possibilités inférieures pour pouvoir s'élever ensuite aux états supérieurs ; dans la « chute dans le borbier », les possibilités inférieures s'emparent au contraire de lui, le dominant et finissent par le submerger entièrement.

Nous venons de parler de « contrefaçon » ; cette impression est renforcée par d'autres constatations, comme celle de la dénaturation du symbolisme que nous avons signalée plus haut, dénaturation qui tend d'ailleurs à s'étendre à tout ce qui comporte essentiellement des éléments « supra-humains », ainsi que le montre l'attitude prise à l'égard des doctrines d'ordre métaphysique et initiatique telles que le *Yoga*, attitude qui nous a précisément amené à développer les présentes considérations. Ce n'est pas tout, et il y a même autre chose qui, sous ce rapport, est peut-être encore plus digne de remarque : c'est la nécessité imposée, à quiconque veut pratiquer professionnellement la psychanalyse, d'être préalablement « psychanalysé » lui-même. Cela implique avant tout la reconnaissance du fait que l'être qui a subi cette opération n'est plus jamais tel qu'il était auparavant, ou que, comme nous le disions tout à l'heure, elle lui laisse une empreinte ineffaçable, comme l'initiation, mais en quelque sorte en sens inverse, puisque, au lieu d'un développement spirituel, c'est d'un développement du psychisme inférieur qu'il s'agit ici. D'autre part, il y a là une imitation manifeste de la transmission initiatique ; mais, étant donnée la différence de nature des influences qui interviennent, et comme il y a cependant un résultat effectif qui ne permet pas de considérer la chose comme se réduisant à un simple simulacre sans aucune portée, cette transmission serait bien plutôt comparable, en réalité, à celle qui se pratique dans un domaine comme celui de la magie, pour ne pas dire plus précisément de la sorcellerie. Il y a d'ailleurs un point fort obscur, en ce qui concerne l'origine même de cette transmission : l'invention de la psychanalyse est chose toute récente ; d'où les premiers psychanalystes tiennent-ils les « pouvoirs » qu'ils communiquent à leurs disciples, et par qui eux-mêmes ont-ils bien pu être « psychanalysés » tout d'abord ? Cette question, qu'il n'est cependant que logique de poser, est probablement fort indiscrete, et il est plus que douteux qu'il y soit jamais donné une réponse satisfaisante ; mais il n'en est pas besoin pour reconnaître, dans une telle transmission psychique, une autre « marque », véritablement sinistre par les rapprochements auxquels elle donne lieu : la psychanalyse présente, par ce côté, une ressemblance plutôt terrifiante avec certains « sacrements du diable » !

L'illusion de la « vie ordinaire »

Publié dans les Études Traditionnelles, mars- avril 1938.

*A été réutilisé pour réaliser le chapitre XV
dans le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

Ce qu'on peut appeler le point de vue profane n'est, comme nous l'avons dit souvent déjà, rien d'autre que le produit d'une véritable dégénérescence spirituelle, puisqu'il ne saurait exister dans une civilisation intégralement traditionnelle, où toutes choses, à quelque domaine qu'elles appartiennent, participent nécessairement au caractère sacré qui est celui de la tradition elle-même. La civilisation traditionnelle étant en même temps celle qu'on peut considérer comme normale, il y a donc quelque chose de véritablement anormal dans ce point de vue, qui consiste en somme, là même où certains éléments traditionnels subsistent encore, à les mettre en quelque sorte tout à fait à part, à leur faire une place aussi réduite que possible, de telle façon qu'ils n'exercent plus aucune influence sur le reste de l'activité humaine, qui sera dès lors regardé comme constituant un domaine profane, bien que, en réalité, un tel domaine ne puisse avoir aucune existence légitime ; et, ce prétendu domaine profane se faisant d'ailleurs toujours de plus en plus envahissant, ce n'est là, en définitive, qu'un acheminement vers la négation complète de toute tradition, telle qu'on peut la constater dans le monde occidental moderne.

De ce point de vue profane est née l'idée de ce qu'on désigne communément comme la « vie ordinaire » ou la « vie courante » ; ce qu'on entend par là, en effet, c'est bien, avant tout, quelque chose où, par l'exclusion de tout caractère sacré, rituel ou symbolique (qu'on l'envisage au sens spécialement religieux ou suivant toute autre modalité traditionnelle, peu importe ici), rien qui ne soit purement humain ne saurait intervenir en aucune façon ; et ces désignations mêmes impliquent en outre que tout ce qui dépasse une telle conception est relégué dans un domaine « extraordinaire », considéré comme exceptionnel, étrange et inaccoutumé ; il y a donc là, à proprement parler, un renversement de l'ordre normal, qui ne peut aboutir logiquement qu'à l'ignorance ou à la négation du « supra-humain ». Aussi certains vont-ils jusqu'à employer également, dans le même sens, l'expression de « vie réelle », ce qui, au fond, est d'une singulière ironie, car la vérité est que ce qu'ils nomment ainsi n'est au contraire que la pire des illusions ; nous ne voulons pas dire par là que les choses dont il s'agit soient, en elles-mêmes, dépourvues de toute réalité, encore que cette réalité, qui est en somme celle même de l'ordre sensible, soit au degré le plus bas de tous ; mais c'est la façon dont elles sont envisagées qui est entièrement fausse, et qui, en les séparant de tout principe supérieur, leur dénie précisément ce qui fait toute leur réalité.

On voit par là comment, dans cette conception de la « vie ordinaire », on passe presque insensiblement d'un stade à un autre, la dégénérescence allant en s'accroissant progressivement : on commence par admettre que certaines choses soient soustraites à toute influence traditionnelle, puis ce sont ces choses qu'on en vient à considérer comme normales ; de là, on arrive facilement à les regarder comme les seules « réelles », ce qui revient à écarter comme « irréel » tout le « supra-humain », et même, le domaine de l'humain étant conçu d'une façon de plus en plus étroitement limitée, jusqu'à le réduire à la seule modalité corporelle, tout ce qui est simplement d'ordre « suprasensible » ; il n'y a qu'à remarquer comment nos contemporains emploient constamment, et sans même y penser, le mot « réel » comme synonyme de « sensible », pour se rendre compte que c'est bien à ce dernier point qu'ils en sont effectivement. On pourrait aussi montrer sans difficulté que la philosophie moderne, qui n'est en somme qu'une expression « systématisée » de la mentalité générale, a suivi une marche parallèle : cela a commencé avec l'éloge cartésien du « bon sens », qui est bien caractéristique à cet égard, car la « vie ordinaire » est assurément, par excellence, le domaine de ce soi-disant « bon sens », aussi borné qu'elle et de la même façon ; puis, du rationalisme, qui n'est en somme qu'un aspect philosophique de l'« humanisme », on arrive peu à peu au matérialisme ou au positivisme : qu'on nie expressément, comme le premier, tout ce qui est au-delà du monde sensible, ou qu'on se contente, comme le second, de refuser de s'en occuper en le déclarant « inaccessible » ou « inconnaissable », le résultat, en fait, est exactement le même dans les deux cas, et il est bien celui-là même que nous venons de décrire. Il convient seulement d'ajouter que, chez la plupart, il ne s'agit que de ce qu'on peut appeler un matérialisme ou un positivisme « pratique », indépendant de toute théorie philosophique, et pouvant même très bien exister chez des gens qui, de bonne foi, se croient fort éloignés du matérialisme et du positivisme, mais qui, en toutes circonstances, ne s'en comportent pas moins comme leurs partisans ; et cet exemple montre bien que la philosophie n'a, au fond, que fort peu d'importance, ou que du moins elle n'en a que dans la mesure où elle peut être considérée comme « représentative » d'une certaine mentalité, bien plutôt que comme agissant en fait sur celle-ci ; une conception philosophique pourrait-elle avoir le moindre succès si elle ne répondait à quelques-unes des tendances prédominantes de l'époque où elle est formulée ? Nous ne voulons d'ailleurs pas dire que les philosophes ne jouent pas, tout comme d'autres, leur rôle dans la déviation moderne, ce qui serait exagéré, mais seulement que ce rôle est plus restreint qu'on ne serait tenté de le supposer, et assez différent de ce qu'il peut sembler extérieurement ; du reste, d'une façon tout à fait générale, ce qui est le plus apparent est toujours, suivant les lois mêmes qui régissent la manifestation, une conséquence plutôt qu'une cause, un aboutissement plutôt qu'un point de départ, et, en tout cas, ce n'est jamais là qu'il faut chercher ce qui agit de manière vraiment efficace dans un ordre plus profond, qu'il s'agisse d'ailleurs en cela d'une action s'exerçant dans un sens normal et légitime, ou bien du contraire comme dans le cas dont nous parlons présentement.

Nous n'avons pas la prétention d'envisager ici tous les aspects de la question : ainsi, il y aurait lieu de se demander comment l'illusion dont il s'agit se trouve liée à une autre illusion spécifiquement moderne, celle qui prétend tout réduire à des

éléments purement quantitatifs, ce qui constitue proprement le « mécanisme ». Sur ce point, nous remarquerons seulement que cette conception « mécaniste », bien que naturellement elle ait aussi son expression philosophique qui remonte au cartésianisme, se rattache plus directement au côté « scientifique » de la tendance matérialiste (nous disons seulement tendance, parce que, théoriquement, mécanisme et matérialisme ne coïncident pas exactement dans tous les cas), et que celui-ci a certainement, pour des raisons diverses, beaucoup plus d'influence que les théories philosophiques sur la mentalité commune, en laquelle il y a toujours une croyance au moins implicite à la vérité d'une « science » dont le caractère hypothétique lui échappe inévitablement, tandis que tout ce qui se présente comme philosophie la laisse plus ou moins indifférente ; l'existence d'applications pratiques et utilitaires dans un cas, et leur absence dans l'autre, n'y est d'ailleurs peut-être pas entièrement étrangère. Ceci nous ramène justement encore à l'idée de la « vie ordinaire », dans laquelle il entre effectivement une assez forte dose de « pragmatisme » ; des lors qu'il est convenu que la « réalité » consiste exclusivement en ce qui tombe sous les sens, il est tout naturel que la valeur d'une chose quelconque ait pour mesure sa capacité de produire des effets d'ordre sensible ; or il est évident que la « science », considérée, à la façon moderne, comme essentiellement solidaire de l'industrie, sinon même confondue plus ou moins complètement avec celle-ci, doit à cet égard occuper le premier rang, et que par là elle se trouve mêlée aussi étroitement que possible à cette « vie ordinaire » dont elle devient même en quelque sorte un des principaux facteurs ; par contrecoup, les hypothèses sur lesquelles elle prétend se fonder bénéficieront elles-mêmes de cette situation privilégiée aux yeux du vulgaire.

Cela étant dit, on peut comprendre que, quand nous parlons de l'attitude matérialiste comme étant celle de la grande majorité de nos contemporains, nous l'entendons au sens le plus général du mot, et que, par conséquent, cette attitude pourra impliquer, en des proportions très diverses suivant les individus, le matérialisme philosophique, le matérialisme scientifique et le matérialisme simplement pratique : le premier peut même souvent en être totalement absent, tandis que, presque toujours, le second exerce une influence qui se fait sentir, de façon plus ou moins consciente, dans le matérialisme pratique lui-même. Il va de soi, d'ailleurs, que tout cela n'est au fond qu'autant d'aspects divers d'une seule et même tendance, et aussi que cette tendance, comme toutes celles qui sont, au même titre, constitutives de l'esprit moderne, n'a certes pas pu se développer spontanément ; nous nous sommes assez souvent expliqué sur ce dernier point pour ne pas y insister de nouveau, et nous rappellerons seulement ce que nous avons dit dernièrement sur la place plus précise qu'occupe le matérialisme dans l'ensemble du « plan » suivant lequel s'effectue la déviation du monde moderne, car c'est là une considération que nous aurons à retrouver encore par la suite. Ce qui est vraiment singulier, et qui serait même comique s'il s'agissait de choses moins graves, nous pourrions même dire moins sinistres, c'est que le matérialisme, dont une des principales prétentions est de supprimer tout mystère, a lui-même ainsi des « dessous » fort mystérieux ; et ce qui ne l'est pas moins, à un autre point de vue, c'est que la notion même de « matière », dont il fait sa base par définition, se trouve être certainement la plus énigmatique et la moins intelligible qui puisse être. Bien entendu, ce sont là des choses dont les

matérialistes eux-mêmes sont parfaitement incapables de se rendre compte, aveuglés qu'ils sont par leurs idées préconçues, et dont ils seraient sans doute tout aussi étonnés qu'ils le seraient de savoir qu'il a existé et qu'il existe même encore des hommes pour lesquels ce qu'ils appellent la « vie ordinaire » serait la chose la plus extraordinaire qu'on puisse imaginer, puisqu'elle ne correspond à rien de ce qui se produit réellement dans leur existence ; c'est pourtant ainsi, et, qui plus est, ce sont ces hommes qui doivent être considérés comme véritablement « normaux », tandis que les matérialistes, avec tout leur « bon sens » tant vanté et tout le « progrès » dont ils se considèrent fièrement comme les produits les plus achevés et les représentants les plus « avancés », ne sont, au fond, que des êtres en qui certaines facultés se sont atrophiées au point d'être complètement abolies. C'est d'ailleurs à cette condition seulement que le monde sensible peut leur apparaître comme un « système clos », à l'intérieur duquel ils se sentent en parfaite sécurité ; il reste à voir comment cette illusion peut, en un certain sens et dans une certaine mesure, être « réalisée » du fait du matérialisme lui-même, mais aussi comment, malgré cela, elle ne représente en quelque sorte qu'un état d'équilibre éminemment instable, et comment, au point même où nous en sommes actuellement, cette sécurité de la « vie ordinaire », sur laquelle reposait jusqu'ici toute l'organisation extérieure du monde moderne, risque fort d'être troublée par des « interférences » inattendues.



Pour comprendre qu'un monde répondant à la conception matérialiste, au moins jusqu'à un certain point, puisse avoir quelque existence effective dans la période même où règne cette conception, il faut considérer que l'ordre humain et l'ordre cosmique ne sont point séparés comme les modernes se l'imaginent trop facilement, mais qu'ils sont au contraire étroitement liés, de telle sorte que chacun d'eux réagit constamment sur l'autre et qu'il y a toujours une correspondance entre leurs états respectifs. Cette considération est essentiellement impliquée dans toute la doctrine des cycles, et, sans elle, les données traditionnelles qui se rapportent à celle-ci seraient entièrement inintelligibles ; la relation qui existe entre certaines phases critiques de l'histoire de l'humanité et certains cataclysmes se produisant suivant des périodes astronomiques déterminées en est peut-être l'exemple le plus frappant, mais il va de soi que ce n'est là qu'un cas extrême de ces correspondances, qui existent en réalité d'une façon continue, bien qu'elles soient sans doute moins apparentes tant que les choses ne se modifient que graduellement et presque insensiblement.

Cela étant, nous pouvons dire que, dans le cours du développement cyclique, la manifestation cosmique tout entière, et par conséquent, avec elle, la mentalité humaine qui y est incluse, suivent une marche « descendante », dans le sens d'un éloignement graduel du principe, donc de la spiritualité première. Cette marche peut donc être décrite comme une sorte de « matérialisation » progressive du milieu cosmique lui-même, et ce n'est que quand cette « matérialisation » a atteint un certain degré, déjà très fortement accentué, que peut apparaître corrélativement, chez l'homme, la conception matérialiste, ainsi que l'attitude générale qui lui correspond pratiquement et qui se conforme, comme nous l'avons dit, à la représentation de ce

qu'on appelle la « vie ordinaire » ; d'ailleurs, sans cette « matérialisation », tout cela n'aurait pas même la moindre apparence de justification, car la réalité ambiante lui apporterait à chaque instant des démentis trop manifestes. L'idée même de « matière », telle que les modernes l'entendent, ne pouvait véritablement prendre naissance que dans ces conditions ; ce qu'elle exprime n'est d'ailleurs qu'une « limite » qui, dans la « descente » dont il s'agit, ne peut jamais être atteinte en fait, car un monde où il y aurait quelque chose de vraiment « inerte » cesserait aussitôt d'exister par là même ; cette idée est donc bien la plus illusoire qui puisse être, puisqu'elle ne répond même pas au plus bas degré de réalité, mais seulement à ce qui est, si l'on peut s'exprimer ainsi, au-dessous de toute réalité. On pourrait dire encore, en d'autres termes, que la « matérialisation » existe comme tendance, mais que la « matérialité », qui serait l'aboutissement complet de cette tendance, est un état irréalisable ; de là vient, entre autres conséquences, que les lois mécaniques formulées théoriquement par la science moderne ne sont jamais susceptibles d'une application exacte et rigoureuse aux conditions de l'expérience, où il subsiste toujours des éléments qui leur échappent nécessairement, même dans la phase où le rôle de ces éléments se trouve en quelque sorte réduit au minimum. Il ne s'agit donc jamais là que d'une approximation, qui, dans cette phase, et sous la réserve de cas devenus alors exceptionnels, peut être suffisante pour les besoins pratiques immédiats, mais qui n'en implique pas moins une simplification très grossière, ce qui lui enlève toute valeur de « science » au vrai sens de ce mot ; et c'est aussi avec cette même approximation que le monde sensible peut prendre l'apparence d'un « système clos », tant aux yeux des physiciens que dans le courant des événements qui constituent la « vie ordinaire ».

Pour en arriver là, il faut que l'homme, du fait de la « matérialisation » dont nous venons de parler, ait perdu l'usage des facultés qui lui permettraient normalement de dépasser les limites du monde sensible, car, même si celui-ci est réellement entouré de cloisons plus épaisses, pourrait-on dire, qu'il ne l'était dans ses états antérieurs, il n'en est pas moins vrai qu'il ne saurait jamais y avoir nulle part une séparation absolue entre différents ordres d'existence ; une telle séparation aurait pour effet de retrancher de la réalité même le domaine qu'elle enfermerait, si bien que, là encore, l'existence de ce domaine, c'est-à-dire du monde sensible dans le cas dont il s'agit, s'évanouirait immédiatement. On pourrait d'ailleurs se demander comment une atrophie aussi complète et aussi générale de certaines facultés a bien pu se produire effectivement ; il a fallu pour cela que l'homme soit amené à porter toute son attention sur les choses sensibles exclusivement, et c'est par là qu'a dû nécessairement commencer cette œuvre de déviation qu'on pourrait appeler la « fabrication » du monde moderne, et qui, bien entendu, ne pouvait réussir que précisément à cette phase du cycle et en utilisant, en mode « diabolique », les conditions présentes du milieu lui-même. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, on ne saurait trop admirer la solennelle niaiserie de certaines déclamations chères aux vulgarisateurs scientifiques, qui se plaisent à affirmer à tout propos que la science moderne recule sans cesse les limites du monde connu, ce qui est exactement le contraire de la vérité : jamais ces limites n'ont été aussi étroites qu'elles le sont dans les conceptions admises par cette prétendue science profane, et jamais le monde ni

l'homme ne s'étaient trouvés ainsi rapetissés, au point d'être réduits à de simples entités corporelles, privées, par hypothèse, de la moindre communication avec tout autre ordre de réalité !

Il y a d'ailleurs encore un autre aspect de la question, réciproque et complémentaire de celui que nous avons envisagé jusqu'ici : l'homme n'est pas réduit, en tout cela au rôle d'un simple spectateur, qui devrait se borner à se faire une idée plus ou moins vraie, ou plus ou moins fausse, de ce qui se passe autour de lui ; il est lui-même un des facteurs qui interviennent activement dans les modifications du monde où il vit ; et nous pourrions ajouter qu'il en est même un facteur particulièrement important, en raison de la position « centrale » qu'il se trouve occuper dans ce monde. Par suite, la conception matérialiste, une fois qu'elle a été formée et répandue d'une façon quelconque, ne peut que concourir à renforcer encore cette « solidification » du monde qui l'a tout d'abord rendue possible, et toutes les conséquences qui dérivent de cette conception ne font que tendre à cette fin ; nous ne faisons pas seulement allusion, en cela, aux résultats directs et trop évidents de l'activité industrielle et mécanique, mais aussi aux réactions beaucoup plus générales du milieu cosmique lui-même en présence de l'attitude adoptée par l'homme à son égard. On peut dire véritablement que certains aspects de la réalité se cachent à quiconque l'envisage en profane et en matérialiste, et se rendent inaccessibles à son observation ; ce n'est pas là une simple façon de parler plus ou moins « imagée », comme certains pourraient être tentés de le croire, mais bien l'expression pure et simple d'un fait, de même que c'est un fait que les animaux fuient devant quelqu'un qui leur témoigne une attitude hostile ; et c'est pourquoi il est des choses qui ne pourront jamais être constatées par des « savants » matérialistes ou positivistes, ce qui naturellement, les confirme encore dans leur croyance à la validité de leurs conceptions, alors que ce n'est pourtant qu'un effet de ces conceptions elles-mêmes. C'est là, en quelque sorte, la « contrepartie » de la limitation des facultés de l'être humain à celles qui se rapportent à la seule modalité corporelle : par cette limitation, il devient, disions-nous, incapable de sortir du monde sensible ; par ce dont il s'agit maintenant, il perd en outre toute occasion de constater une intervention manifeste d'éléments suprasensibles dans le monde sensible lui-même ; et ainsi se trouve complétée pour lui, autant qu'il est possible, la « clôture » de ce monde, à l'intérieur duquel il peut sembler que la « vie ordinaire » n'ait plus désormais qu'à se dérouler sans trouble et sans accidents imprévus, à la façon des mouvements d'une « mécanique » parfaitement réglée ; l'homme moderne, après avoir « mécanisé » le monde qui l'entoure, ne vise-t-il pas à se « mécaniser » lui-même de son mieux, dans tous les modes d'activité qui restent encore ouverts à sa nature étroitement bornée ?

Cependant la « solidification » du monde, si loin qu'elle soit poussée, ne peut jamais être complète, et il y a des limites au-delà desquelles elle ne saurait aller, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, son extrême aboutissement serait incompatible avec toute existence réelle, fût-elle du degré le plus bas ; et même, à mesure que cette « solidification » avance, elle n'en devient toujours que plus précaire, car la réalité la plus inférieure est aussi la plus instable ; la rapidité sans cesse croissante des changements du monde actuel n'en témoigne d'ailleurs que

d'une façon trop éloquente. Rien ne peut faire qu'il n'y ait des « fissures » dans ce prétendu « système clos », qui a du reste, par son caractère « mécanique », quelque chose d'artificiel qui n'est guère de nature à inspirer confiance en sa durée ; et, actuellement même, il y a de multiples indices qui montrent précisément que son équilibre instable est sur le point d'être rompu, si bien que ce que nous disions tout à l'heure du matérialisme et du « mécanisme » de l'époque moderne pourrait presque être mis déjà au passé, quand bien même ses conséquences pratiques continueraient à se développer pendant quelque temps encore ; cela est tellement vrai que, au moment où nous en sommes, la notion même de la « matière » semble être en train de s'évanouir. Seulement, le malheur est que, la « descente » cyclique n'étant pas encore achevée, les « fissures » dont il s'agit ne peuvent guère se produire que par le bas ; autrement dit, ce qui « interfère » par là avec le monde sensible n'est rien d'autre que le psychisme inférieur, dans ce qu'il a de plus destructif et de plus dissolvant ; dès lors, il n'est pas difficile de comprendre que tout ce qui tend à favoriser et à étendre ces « interférences » ne correspond, consciemment ou inconsciemment, qu'à une nouvelle phase de la déviation dont le matérialisme représentait un stade moins « avancé », quelles que puissent être les apparences. La dérisoire sécurité de la « vie ordinaire » est fortement menacée, certes, et l'on verra sans doute de plus en plus clairement quelle n'était qu'une illusion ; mais y a-t-il vraiment lieu de s'en féliciter, si ce n'est que pour tomber dans une autre illusion pire encore que celle-là, celle d'une « spiritualité à rebours » dont les divers mouvements « néo-spiritualistes » que nous avons vus naître et se développer jusqu'ici ne sont encore que de bien faibles et médiocres précurseurs ?

La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne

Publié dans les Études traditionnelles, mai 1940.

*A été réutilisé pour réaliser
le chapitre XII – La haine du secret,
dans le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

Nous avons eu déjà plus d'une occasion de dire ce que nous pensons des tendances modernes à la « propagande » et à la « vulgarisation », et de l'incompréhension qu'elles impliquent à l'égard de la véritable connaissance ; aussi n'avons-nous pas l'intention de revenir encore une fois sur les inconvénients multiples que présente, d'une façon générale, la diffusion inconsidérée d'une « instruction » qu'on prétend distribuer également à tous, sous des formes et par des méthodes identiques, ce qui ne peut aboutir qu'à une sorte de nivellement par le bas ; là comme partout à notre époque, la qualité est sacrifiée à la quantité. Encore cette façon d'agir peut-elle trouver une excuse, au moins relative, dans le caractère même de l'instruction profane dont il s'agit, qui ne représente en somme aucune connaissance au vrai sens de ce mot, et qui ne contient absolument rien d'un ordre tant soit peu profond ; ce qui la rend néfaste, c'est surtout qu'elle se fait prendre pour ce qu'elle n'est pas, qu'elle tend à nier tout ce qui la dépasse, et qu'ainsi elle étouffe toutes les possibilités se rapportant à un domaine plus élevé. Mais ce qui est peut-être plus grave encore, et ce sur quoi nous voulons plus particulièrement appeler ici l'attention, c'est que certains croient pouvoir exposer des doctrines traditionnelles en prenant en quelque sorte modèle sur cette même instruction profane, et en leur appliquant des considérations qui ne tiennent aucun compte de la nature même de ces doctrines et des différences essentielles qui existent entre elles et tout ce qui est désigné aujourd'hui sous les noms de « science » et de « philosophie » ; il y a là une pénétration de l'esprit moderne jusque dans ce à quoi il s'oppose radicalement par définition même, et il n'est pas difficile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences dissolvantes, même à l'insu de ceux qui se font, souvent de bonne foi et sans intention définie, les instruments d'une semblable pénétration.

Nous avons eu tout dernièrement, de ce que nous venons de dire, un exemple assez étonnant sous plus d'un rapport : on ne peut, en effet, se défendre de quelque stupéfaction en voyant affirmer tout d'abord qu'« on a considéré pendant longtemps dans l'Inde que certains aspects de l'enseignement védântique devaient être tenus secrets », que « la vulgarisation de certaines vérités était réputée comme dangereuse », et qu'« on avait même interdit d'en parler hors d'un petit cercle d'initiés ». On comprendra facilement que nous ne voulions citer aucun nom car ce

cas n'a pour nous que la valeur d'un exemple servant à « illustrer » une certaine mentalité ; mais il faut dire du moins, pour expliquer notre étonnement, que ces assertions proviennent, non point d'un orientaliste ou d'un théosophe quelconque, mais d'un Hindou de naissance. Or, s'il est un pays où l'on a toujours considéré que le côté théorique des doctrines (car il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement là de la « réalisation » et de ses moyens propres) pouvait être exposé sans autre réserve que celle de l'inexprimable, c'est bien précisément l'Inde ; et de plus, étant donné la constitution même de l'organisation traditionnelle hindoue, on ne voit pas du tout qui pourrait y avoir qualité pour interdire de parler de telle ou telle chose ; en fait, cela ne peut se produire que là où il y a une distinction nettement tranchée entre ésotérisme et exotérisme, ce qui n'est pas le cas pour l'Inde. On ne peut pas dire non plus que la « vulgarisation » des doctrines soit dangereuse ; elle serait plutôt simplement inutile, si toutefois elle était possible ; mais, en réalité les vérités, de cet ordre résistent par leur nature même à toute « vulgarisation » ; si clairement qu'on les expose, ne les comprennent que ceux qui sont qualifiés pour les comprendre, et pour les autres, elles sont comme si elles n'existaient pas. On sait d'ailleurs assez ce que nous pensons nous-même des prétendus « secrets » chers aux pseudo-ésotéristes ; une réserve dans l'ordre théorique ne peut être justifiée que par des considérations de simple opportunité, donc par des raisons purement contingentes ; et un secret extérieur quelconque ne peut jamais avoir au fond que la valeur d'un symbole, et aussi, parfois, celle d'une « discipline » qui peut n'être pas sans profit... Mais la mentalité moderne est ainsi faite qu'elle ne peut souffrir aucun secret ni même aucune réserve ; ce sont là des choses dont la portée et la signification lui échappent entièrement, et à l'égard desquelles l'incompréhension engendre tout naturellement l'hostilité ; et pourtant le caractère proprement monstrueux d'un monde où tout serait devenu « public » (nous disons « serait », car, en fait, nous n'en sommes pas encore là malgré tout) est tel qu'il mériterait à lui seul une étude spéciale ; mais ce n'est pas le moment de nous livrer à certaines « anticipations » peut-être trop faciles, et nous dirons seulement que nous ne pouvons que plaindre les hommes qui sont tombés assez bas pour être capables, littéralement aussi bien que symboliquement, de vivre dans des « ruches de verre ».

Reprenons la suite de nos citations : « Aujourd'hui, on ne tient plus compte de ces restrictions ; le niveau moyen de la culture s'est élevé et les esprits ont été préparés à recevoir l'enseignement intégral. » C'est ici qu'apparaît aussi nettement que possible la confusion avec l'instruction profane, désignée par ce terme de « culture » qui est en effet devenu de nos jours une de ses dénominations les plus habituelles ; c'est là quelque chose qui n'a pas le moindre rapport avec l'enseignement traditionnel ni avec l'aptitude à le recevoir ; et au surplus, comme la soi-disant élévation du « niveau moyen » a pour contrepartie inévitable la disparition de l'élite intellectuelle, on peut bien dire que cette « culture » représente exactement le contraire d'une préparation à ce dont il s'agit. Nous nous demandons d'ailleurs comment un Hindou peut ignorer complètement à quel point du *Kali-Yuga* nous en sommes présentement, allant jusqu'à dire que « les temps sont venus où le système entier du *Vêdânta* peut être exposé publiquement », alors que la moindre connaissance des lois cycliques oblige au contraire à dire qu'ils y soient moins

favorables que jamais ; et, s'il n'a jamais pu être « mis à la portée du commun des hommes », pour lequel il n'est d'ailleurs pas fait, ce n'est certes pas aujourd'hui qu'il le pourra, car ce « commun des hommes » n'a jamais été aussi totalement incompréhensif. Du reste, la vérité est que, pour cette raison même, tout ce qui représente une connaissance traditionnelle d'ordre vraiment profond, et qui correspond par là à ce que doit impliquer un « enseignement intégral », se fait de plus en plus difficilement accessible, et cela partout ; devant l'envahissement de l'esprit moderne et profane, il est trop évident qu'il ne saura en être autrement ; comment donc peut-on méconnaître la réalité au point d'affirmer tout l'opposé, et avec autant de tranquillité que si l'on énonçait la plus incontestable des vérités ?

Les raisons mises en avant pour expliquer l'intérêt qu'il peut y avoir actuellement à répandre l'enseignement védantique ne sont pas moins extraordinaires : on fait valoir en premier lieu, à cet égard, « le développement des idées sociales et des institutions politiques » ; même si c'est vraiment un « développement » (et il faudrait en tout cas préciser en quel sens), c'est encore là quelque chose qui n'a pas plus de rapport avec la compréhension d'une doctrine métaphysique que n'en a la diffusion de l'instruction profane ; il suffit d'ailleurs de voir, dans n'importe quel pays d'Orient, combien les préoccupations politiques, là où elles se sont introduites, nuisent à la connaissance des vérités traditionnelles, pour penser qu'il serait plus justifié de parler d'une incompatibilité, tout au moins de fait, que d'un accord possible entre ces deux « développements ». Nous ne voyons vraiment pas quels liens la « vie sociale », au sens purement profane où la conçoivent les modernes, pourrait bien avoir avec la spiritualité ; elle en avait, au contraire, quand elle s'intégrait à une civilisation traditionnelle, mais c'est précisément l'esprit moderne qui les a détruits, ou qui vise à les détruire là où ils subsistent encore ; alors, que peut-on bien attendre d'un « développement » dont le trait le plus caractéristique est d'aller au rebours de toute spiritualité ?

On invoque encore une autre raison : « Par ailleurs, il en est pour le *Vêdânta* comme pour les vérités de la science ; il n'existe plus aujourd'hui de secret scientifique ; la science n'hésite pas à publier les découvertes les plus récentes. » En effet, cette science profane n'est faite que pour le « grand public », et c'est là en somme toute sa raison d'être ; il est trop clair qu'elle n'est réellement rien de plus que ce qu'elle paraît être, puisque, nous ne pouvons dire par principe, mais plutôt par absence de principe, elle se tient exclusivement à la surface des choses ; assurément, il n'y a là-dedans rien qui vaille la peine d'être tenu secret, ou, pour parler plus exactement, qui mérite d'être réservé à l'usage d'une élite, et d'ailleurs celle-ci n'en aurait que faire. Seulement, quelle assimilation peut-on bien vouloir établir entre les prétendues vérités de la science profane et les enseignements d'une doctrine telle que le *Vêdânta* ? C'est toujours la même confusion, et il est permis de se demander jusqu'à quel point quelqu'un qui la commet avec cette insistance peut avoir la compréhension de la doctrine qu'il veut enseigner ; en tout cas, des assertions de ce genre ne peuvent qu'empêcher cette compréhension chez ceux à qui il s'adresse. Entre l'esprit traditionnel et l'esprit moderne, il ne saurait en réalité y avoir aucun accommodement ; toute concession faite au second est nécessairement aux dépens du

premier, et elle ne peut qu'entraîner un amoindrissement de la doctrine, même quand ses conséquences ne vont pas jusqu'à leur aboutissement le plus extrême et aussi le plus logique, c'est-à-dire jusqu'à une véritable déformation.

On remarquera que, en tout ceci, nous ne nous plaçons nullement au point de vue des dangers hypothétiques que pourrait présenter une diffusion générale de la véritable connaissance ; ce que nous affirmons, c'est l'impossibilité pure et simple d'une telle diffusion, surtout dans les conditions actuelles, car le monde n'en a jamais été plus éloigné qu'il ne l'est aujourd'hui. Si cependant l'on voulait à toute force persister à parler de dangers nous dirions ceci : autrefois, en exposant les vérités doctrinales telles qu'elles sont et sans aucune « vulgarisation », on risquait d'être parfois mal compris ; maintenant, on risque seulement de n'être plus compris du tout ; c'est peut-être en effet moins grave en un certain sens, si l'on veut, mais nous ne voyons pas trop ce que les partisans de la diffusion peuvent bien y gagner.

« Discours contre les discours »

*Discours que René Guénon, professeur de philosophie, prononça fin juin 1917
à la distribution de prix au collège de Saint-Germain-en-Laye,
où il avait enseigné pendant l'année scolaire 1916-1917,
et qui fut publié dans le « Bulletin municipal » de la localité.*

Monsieur le Président,

Mesdames, Messieurs,

Chers Élèves,

En prenant la parole aujourd'hui devant vous pour me conformer à l'usage, je me sens, je l'avoue, un peu gêné lorsque ma pensée se reporte aux circonstances tragiques dans lesquelles nous vivons depuis bientôt trois ans, et qui devraient, semble-t-il, bannir de nos esprits toute préoccupation étrangère. Aussi j'éprouve un véritable scrupule, et comme un besoin de m'excuser et de me justifier, même, et peut-être surtout, à mes propres yeux. L'heure, en effet, est-elle bien aux discours ? et est-il bien logique d'accepter la tâche d'en prononcer un, lorsqu'on est convaincu, comme je le suis, de la parfaite inutilité de tous ces déploiements d'éloquence plus ou moins sonore, dont certaines solennités sont l'habituelle occasion ? Mais il est des usages auxquels, n'ayant pas le pouvoir de les changer, on est forcé de se soumettre ; et, si du moins ce discours pouvait avoir pour résultat, assez paradoxal en apparence, de vous persuader de la vanité de cette éloquence à laquelle je viens de faire allusion, je crois que nous n'aurions pas tout à fait perdu notre temps.

On a dit, sans doute en plaisantant, que le langage avait été donné à l'homme pour déguiser sa pensée ; mais ceci renferme pourtant une vérité plus profonde qu'on ne serait tenté de le supposer au premier abord, à la condition, toutefois, d'ajouter que ce déguisement peut être inconscient et involontaire. En effet le rôle essentiel du langage est d'exprimer la pensée, c'est-à-dire de la revêtir d'une forme extérieure et sensible, au moyen de laquelle nous puissions la communiquer à nos semblables, dans la mesure, du moins où elle est communicable ; et c'est sur cette restriction que j'appelle plus particulièrement votre attention. Peut-on dire que l'expression soit jamais adéquate à la pensée, et toute traduction n'est-elle pas, par sa nature même, forcément infidèle ? « Traduttore, traditore », dit un proverbe italien bien connu, qui, pour ressembler un peu à un jeu de mots dans son extrême concision, n'en est pas moins juste, et à tel point qu'il est extrêmement difficile et rare de trouver, dans deux langues différents, et même assez voisines l'une de l'autre, des termes qui se correspondent exactement, de telle sorte que plus une traduction veut être littérale, plus elle s'éloigne, bien souvent, de l'esprit du texte. Et s'il en est ainsi lorsqu'il s'agit simplement de passer d'une langue à une autre, c'est-à-dire d'une certaine

forme sensible à une autre forme de même nature, de changer en quelque sorte le vêtement de la pensée, combien ne doit-il pas être plus difficile encore de faire entrer dans les formes étroites et rigides du langage cette pensée elle-même, qui est essentiellement indépendante de tout signe extérieur et radicalement hétérogène à son expression ? Pour comprendre combien la pensée pure doit être par là amoindrie, réduite et comme schématisée, il ne faut qu'un instant de réflexion, à moins qu'on ne partage les illusions de certains philosophes qui, aveuglés par l'esprit de système, ont cru que toute la pensée pouvait et devait s'enfermer dans une sorte de formule conçue suivant le type mathématique. Ce qui est vrai, au contraire, c'est que ce qu'expriment les mots ou les signes n'est jamais le tout de la pensée, que celle-ci contient toujours en elle-même une part d'inexprimable, donc d'incommunicable, et que cette part est d'autant plus grande que la pensée est d'un ordre plus élevé, parce qu'elle est alors plus éloignée de toute figuration sensible. Ce que nous pouvons livrer à nos semblables, ce n'est donc pas notre pensée elle-même, ce n'en est qu'un reflet plus ou moins indirect et lointain, un symbole plus ou moins obscur et voilé ; et c'est pourquoi le langage, vêtement de la pensée, en est forcément aussi, et par là même, le déguisement.

Mais, que le langage soit un déguisement de la pensée, cela suppose encore, évidemment, qu'il y a une pensée cachée derrière les mots ; en est-il toujours ainsi pour tous les hommes ? On peut être tenté d'en douter, et de se demander si, pour certains, les mots eux-mêmes n'arrivent pas à prendre presque entièrement la place d'une pensée absente. N'en est-il pas beaucoup trop qui, incapables de penser vraiment et profondément, parviennent pourtant à s'en donner l'illusion à eux-mêmes, et quelquefois à la donner aux autres, en enchaînant avec plus ou moins d'habileté et d'art des mots qui ne sont guère que des formes vides, des sons qui, pour présenter peut-être un assemblage harmonieux, n'en sont pas moins dépourvus de signification réelle ? Certes, le langage rend à la pensée de grands et précieux services, non seulement en nous fournissant un moyen de la transmettre autant qu'elle en est susceptible, mais aussi en nous aidant à la préciser et en nous permettant de nous la mieux définir à nous-mêmes, de la rendre plus complètement et plus clairement consciente ; mais, à côté de ces avantages incontestables, il y a de graves inconvénients auxquels donne lieu le langage, ou, si l'on préfère, l'abus du langage, et dont le moindre n'est pas ce verbalisme que je vous dénonçais tout à l'heure, verbalisme dont ce qu'on est convenu d'appeler l'éloquence n'est trop souvent que la déplorable manifestation.

On se tromperait étrangement, en effet, si l'on s'imaginait que le succès des orateurs les plus réputés est dû, dans la plupart des cas, à la vérité, à la justesse ou à l'élévation des idées qu'ils expriment. Il n'est pas nécessaire d'avoir des idées pour être éloquent, et peut-être même serait-ce plutôt un obstacle, surtout lorsqu'on veut s'adresser à la foule ; car, il faut bien le reconnaître, la grande masse des hommes a des impressions bien plus que des idées, et c'est pourquoi elle se laisse si facilement subjugué et entraîner par des mots qui, d'ordinaire, sont d'autant plus sonores qu'ils sont plus vides de sens, et par là d'autant plus aptes à tenir lieu de pensée à ceux qui n'en ont pas. Aussi le pouvoir de l'orateur, et plus spécialement de l'orateur

populaire, est-il, presque exclusivement, un pouvoir d'ordre physique : les gestes, les attitudes, les jeux de la physionomie, les intonations de la voix, l'harmonie des phrases, voilà quels en sont les principaux éléments. L'orateur a, sous ce rapport, plus d'un point de ressemblance avec l'acteur : ce qui importe, c'est beaucoup moins ce qu'il dit que la façon dont il le dit ; c'est aux facultés sensibles de son auditoire qu'il s'adresse, souvent aussi à ses sentiments ou à ses passions, parfois à son imagination, mais bien rarement à son intelligence. Et ce rôle prépondérant des moyens physiques dans l'art, j'allais dire dans le jeu de l'orateur, nous explique pourquoi les discours de ceux qui ont exercé la plus grande influence sur les foules nous apparaissent, à la lecture, d'une étonnante insignifiance, d'une désespérante banalité. C'est aussi pourquoi il est fort rare qu'un même homme unisse en lui les dons si divers de l'écrivain et de l'orateur : l'écrivain, qui n'a pas à sa disposition les mêmes moyens extérieurs, a besoin de qualités d'un tout autre ordre, moins brillantes peut-être, mais aussi moins superficielles et plus solides au fond ; et d'ailleurs l'œuvre de l'orateur n'a sa raison d'être que dans une circonstance déterminée et passagère, tandis que celle de l'écrivain doit avoir normalement une portée plus durable. Du moins, il devrait en être ainsi, mais bien entendu, il y a en fait bien des écrivains dont les phrases ne contiennent pas plus de pensée que celles des orateurs dont je viens de parler, et bien de la littérature qui n'est en somme que de la mauvaise éloquence, et qui, fixée sur le papier, n'a même pas les charmes artificiels que pourrait lui prêter une diction agréable ou savante ; et naturellement, en m'attaquant à l'éloquence verbale, j'entends y faire rentrer aussi, et au même titre, toute cette vaine littérature.

Maintenant, quelles sont les causes qui donnent naissance à ce verbalisme creux et stérile ? Elles sont sans doute assez complexes, et je ne voudrais pas m'engager ici dans une étude trop approfondie de cette question. Il se peut que, parmi ces causes il y en ait qui soient inhérentes à la nature humaine en général, ou plus particulièrement au tempérament de certains peuples ou de certains ; mais c'est aussi, en partie, une affaire d'éducation. Comme les Athéniens autrefois, les Français ont assez généralement la réputation d'avoir un goût exagéré pour l'éloquence, d'aucuns disent pour le bavardage ; et dans cette critique, que nous adressent mêmes nos meilleurs amis, il y a quelque chose de vrai. Je devrais dire plutôt : il y avait quelque chose de vrai, car aujourd'hui, fort heureusement pour nous, il semble que les choses aient un peu changé ; mais j'y reviendrai tout à l'heure. Je viens de vous dire que l'on comparait volontiers, sous ce rapport, les Français aux Athéniens ; faut-il admettre, pour l'expliquer, que notre tempérament national se rapproche étrangement de celui des anciens Grecs ? Je ne le crois pas ; je croirai plutôt qu'une telle similitude qui ne se fonde sur aucune communauté de race, se justifie seulement par l'influence exagérée et trop exclusive que la civilisation hellénique a exercée sur la nôtre, c'est-à-dire qu'elle est surtout le produit artificiel d'une certaine éducation. Assurément, il ne faut ni méconnaître ni mépriser ce qu'ont fait les Grecs dans divers domaines ; mais il ne faut pas non plus, dans l'excès d'une admiration qui touche parfois au fanatisme, croire qu'il n'existe rien qui vaille en dehors de ce qu'ils ont fait, ni se refuser à voir, à côté de leurs mérites qui sont très réels, leurs défauts qui ne le sont pas moins, et dont un des plus marqués est précisément la fâcheuse tendance au verbalisme. Ce défaut est nettement sensible jusque chez les plus grands d'entre eux ;

et chez Platon lui-même, le type le plus représentatif peut-être de la mentalité hellénique, la dialectique trop subtile, pour qui l'examine en toute impartialité et en évitant de s'en laisser imposer par la beauté de la forme, apparaît souvent comme n'étant au fond qu'un amusement assez vain, qui repose beaucoup plus sur les mots que sur les idées, et qui ne saurait conduire à aucune conclusion vraiment profonde. J'ai parlé de la beauté de la forme ; c'est que les Grecs, il ne faut pas l'oublier, étaient avant tout des artistes, qu'ils l'étaient en tout ce qu'ils faisaient, et qu'ils poussaient à l'extrême le culte de la forme, au détriment de la profondeur et de l'étendue de la pensée ; on pourrait même dire, sans aucune exagération, qu'ils ne concevaient rien au-delà de la forme et de ses limitations, à tel point que, pour eux, fini et parfait étaient des termes synonymes. Sans doute, l'art, en lui-même, n'est ni à négliger ni à dédaigner ; mais il faut savoir mettre chaque chose à sa place, et ne pas permettre à ce culte de la forme, légitime quand il ne dépasse pas certaines bornes, d'envahir le domaine de la pensée pure, ni d'autre part, de réagir outre mesure sur le domaine de l'action. Et pourtant, n'est-ce pas là ce qu'on a fait trop longtemps, sous l'influence et à l'imitation de la civilisation grecque, ou gréco-latine ? Et beaucoup d'entre nous, ceux du moins dont la culture fut à peu près exclusivement littéraire, n'ont-ils pas encore à regretter d'avoir reçu une éducation toute verbale, qui trouvait sa plus complète expression dans le « discours latin », exercice aujourd'hui tombé dans l'oubli ? On peut déplorer la tendance qui pousse certains à abandonner complètement l'étude de l'antiquité ; mais la connaissance réelle et exacte de cette antiquité est tout autre chose que cette rhétorique puérile, qui ne consistait guère qu'en un assemblage de formules copiées servilement ou apprises de mémoire, et appliquées indistinctement à tous les sujets : au lieu que l'idée fût indépendante du mot, comme elle doit l'être naturellement, c'était le mot qui, au contraire, devenait indépendant de l'idée et usurpait sa place.

Cependant, les Français n'ont jamais, autant que les Grecs, abusé de l'éloquence, et elle n'est jamais parvenue à absorber la totalité de leur existence nationale : la Grèce antique est morte de cet abus ; la France, elle, n'en mourra pas. Nous avons suffisamment prouvé déjà que nous étions heureusement capables d'autre chose que de discourir, et nous continuons à le prouver chaque jour. Et c'est bien là, précisément, ce qui montre le caractère assez artificiel qu'avait chez nous ce goût de l'éloquence : les circonstances l'ont rapidement, sinon fait disparaître tout à fait, ce qui ne pouvait se produire d'un seul coup, du moins relégué au dernier plan. On peut dire, sans rien exagérer, que c'est une véritable victoire que nous avons ainsi remportée sur nous-mêmes, sur nos anciennes habitudes ; et ces victoires-là ont leur importance, car elles sont une condition des autres, de celles que nous devons remporter sur l'ennemi. L'éloquence n'est plus guère à la mode, et il est facile de s'apercevoir qu'elle a singulièrement perdu de son prestige ; depuis le début de cette guerre, en effet, qu'est-ce qui a le plus fortement frappé les esprits ? La proclamation de Galliéni aux Parisiens, l'ordre du jour de Joffre lors de la bataille de la Marne, celui de Pétain à Verdun : quelques lignes très simples, disant nettement ce qu'elles veulent dire, sans grands mots, sans détours et sans ornements inutiles, sans aucune vaine phraséologie ; et c'est cela qui restera, croyez-le bien, et qui laissera une impression autrement durable que les plus beaux discours des hommes politiques,

dont certains, pourtant, sont pleins d'un incontestable talent. L'éloquence a reçu un coup dont elle ne se relèvera peut-être jamais, et il n'y a pas lieu de le déplorer ; ne nous laissons plus duper par les mots comme cela nous est arrivé trop souvent, mais sachons désormais, dans tous les domaines, regarder en face les réalités, les voir telles qu'elles sont : voilà assurément une des premières leçons que nous devons tirer des événements actuels, si nous ne voulons pas avoir souffert en vain.

Nos héroïques soldats perdent-ils la moindre partie de leur temps en discours et en déclarations ? Non, car ils ont plus et mieux à faire, et ils le savent bien : « Res, non verba » ; ce que nous attendions d'eux, ce sont des actes, non des paroles, et ils tiennent. Et vous aussi, chers Élèves, quand le moment sera venu pour vous de quitter ce Collège, vous aurez mieux à faire que de vous attarder aux jeux de l'éloquence : quelques-uns, peut-être, seront encore appelés à prendre place auprès de leurs aînés ; mais ce qui est certain, c'est que tous, même les plus jeunes, vous aurez à remplir d'autres devoirs, une autre tâche plus obscure sans doute, mais non moins nécessaire, pour réparer les ruines que cette longue et terrible lutte aura accumulées, et pour aider les glorieux survivants à recueillir et à faire fructifier toutes les conséquences de leur victoire. Vous aurez encore à lutter sur un autre terrain, car la plupart d'entre vous, vraisemblablement, seront des hommes d'action : il semble bien, aujourd'hui plus que jamais, que le domaine de la pensée pure doive demeurer l'apanage d'un petit nombre, et il est peut-être bon qu'il en soit ainsi, s'il est vrai que la spéculation et l'action vont d'ordinaire assez mal ensemble. Pour être prêts à agir quand il le faudra, et quelle que soit la forme sous laquelle votre activité devra s'exercer, vous aurez à devenir des hommes dans toute l'acception du mot, plus vite et plus tôt que ne le devenaient les jeunes gens de certaines générations qui précédèrent la vôtre, alors qu'il n'y avait pas tant de vides à combler dans tous les rangs de la nation. Travaillez-y donc dès maintenant, chers Élèves, préparez-vous, de toutes les forces de votre intelligence et de votre volonté, au rôle que la patrie, à un jour prochain, sera en droit d'exiger de vous ; habituez-vous, sans retard, à envisager sérieusement l'avenir, tout en méditant les exemples d'héroïsme que vous donnent vos aînés, exemples qui vous inciteront à ne jamais faillir à votre devoir, quel qu'il puisse être, pas plus qu'ils n'auront failli au leur au milieu d'épreuves qui sont parmi les plus redoutables que l'humanité, en aucun temps, ait traversées, et dont le souvenir vous rendra votre propre tâche plus facile et moins dure à accomplir.

Les Centres initiatiques

*Préface initialement écrite par René Guénon pour Asia Mystériora
Publié dans le Bulletin des Polaires, 1931, sans la permission de l'auteur*.*

La méthode dont il est ici question a un caractère particulier par lequel elle se distingue essentiellement de toutes celles qui pourraient, à première vue, être confondues avec elle en raison de quelques similitudes extérieures : c'est qu'elle se présente comme un moyen de communication avec un centre initiatique assez mystérieux, qui, d'après les indications fournies par les réponses que cette méthode elle-même a permis d'obtenir, serait situé dans une région de l'Asie centrale. C'est à ce titre que, depuis plusieurs années déjà que nous en avons eu connaissance, elle nous a paru digne d'intérêt, tandis que, s'il ne s'était agi que d'un simple procédé divinatoire, et quelle que pût être sa valeur sous ce rapport, nous n'aurions jamais été tenté de lui accorder la moindre importance. Mais, bien entendu, cette prétention ne peut être admise sans contrôle ; par quel moyen sera-t-il possible de reconnaître si elle est fondée ? Évidemment, c'est là que commencent les difficultés ; si étrange que semble l'emploi d'un tel mode de communication, il n'offre a priori aucune impossibilité, et on peut même penser qu'il doit être assez naturel s'il s'agit d'un centre initiatique relevant d'une tradition où le symbolisme numérique joue un rôle prépondérant. Pour aller plus loin que cette simple possibilité, il faut examiner les réponses elles-mêmes, celles surtout qui se rapportent à des questions doctrinales ; nous ne pouvons songer à entreprendre ici cet examen détaillé, qui ferait d'ailleurs double emploi avec une partie de l'exposé contenu dans ce volume. Chacun, après avoir lu cet exposé, pourra se faire une opinion par lui-même et voir quelles sont les présomptions en faveur d'une communication réelle ; pour notre part, nous pensons que le moins qu'on puisse dire, c'est que toutes les autres hypothèses qu'on pourrait envisager seraient plus invraisemblables que celle-là.

* [« Il nous faut revenir sur le *Bulletin des Polaires*, qui, dans son n° de mars, sous prétexte de répondre à la note que nous lui avons consacrée précédemment, se répand en injures à notre adresse, injures qui d'ailleurs ne sauraient nous atteindre. Ces gens se trompent étrangement s'ils croient nous gêner en publiant la préface que, cédant à leurs sollicitations quelques peu importunes, nous leur avons donnée pour le livre intitulé *Asia Mystériora* ; nous n'avons rien à y changer, sinon que nous ne pouvons plus envisager hypothétiquement, comme nous le faisons alors, une communication réelle avec un centre initiatique dans le cas particulier des fondateurs des « Polaires ». Quant à prétendre que c'est l'auteur du livre qui a « retiré volontairement » cette préface, c'est un impudent mensonge ; en fait, nous avons dû, pour en obtenir le retrait, menacer de faire saisir l'édition si elle y figurait contre notre gré ! Les raisons de ce retrait, nous les avons déjà indiquées : la constitution d'un groupement que nous ne pouvions paraître recommander, et dont nous nous sommes d'ailleurs refusé personnellement à faire partie, puis l'obtention d'une réponse absurde à une question d'ordre doctrinal. » *Le voile d'Isis*, juin 1931.]

Si donc nous admettons que nous avons affaire ici à un centre spirituel existant effectivement quelque part en Orient, une autre question se pose aussitôt ; est-il possible, dans une certaine mesure tout au moins, d'en déterminer la véritable nature ? Ici encore, c'est le caractère des réponses obtenues qui nous apportera la solution ; or ces réponses, qui sont toutes parfaitement cohérentes entre elles, manifestent des tendances qui permettent de les rattacher incontestablement à un enseignement de source judéo-chrétienne. Ainsi, il s'agirait d'une initiation occidentale, et non pas orientale ; mais alors comment peut-il se faire qu'une telle initiation ait son siège dans l'Asie centrale ? Il y a là quelque chose qui peut sembler contradictoire, si bien que nous avons pensé tout d'abord que peut-être la tournure occidentale des réponses n'était que l'effet d'une adaptation à la mentalité des consultants ; mais cette supposition nous est ensuite apparue comme insuffisante pour tout expliquer, et nous avons alors été amené à nous rendre compte que la difficulté disparaissait si l'on admettait qu'il s'agissait d'un centre rosicrucien. En effet, il a été dit que les véritables Rose-Croix avaient quitté l'Europe au XVII^e siècle, pour se retirer en Asie ; le prêtre saxon Samuel Richter, fondateur de la « Rose-Croix d'Or », sous le nom de Sincerus Renatus, déclare, dans un ouvrage publié en 1714, que les Maîtres de la Rose-Croix sont partis pour l'Inde depuis quelque temps, et qu'il n'en reste plus aucun en Europe ; la même chose avait déjà été annoncée précédemment par Henri Neuhaus, qui ajoutait que ce départ avait eu lieu après la déclaration de la guerre de Trente Ans ; et d'autres auteurs, parmi lesquels Saint-Yves d'Alveydre, indiquent plus ou moins expressément que la signature des traités de Westphalie, qui termina cette guerre en 1648, marque pour l'Occident la rupture complète et définitive des liens traditionnels réguliers qui avaient pu subsister encore jusque là. De ces assertions, il convient de rapprocher celle de Swedenborg disant que c'est désormais parmi les Sages du Thibet et de la Tartarie qu'il faut chercher la « Parole perdue », c'est-à-dire les secrets de l'initiation, et aussi les visions d'Anne-Catherine Emmerich se rapportant au lieu mystérieux qu'elle appelle la « Montagne des Prophètes », et qu'elle situe dans les mêmes régions. D'autre part, le voyageur Paul Lucas, qui parcourut la Grèce et l'Asie Mineure sous Louis XIV, raconte qu'il rencontra à Brousse quatre derviches dont l'un, qui semblait parler toutes les langues du monde, ce qui est aussi une des facultés attribuées aux Rose-Croix, lui dit qu'il faisait partie d'un groupe de sept personnes qui se retrouvaient tous les vingt ans dans une ville désignée à l'avance ; ce même derviche lui assura que la pierre philosophale permettait de vivre un millier d'années, et il lui raconta à ce propos l'histoire de Nicolas Flamel que l'on croyait mort et qui vivait aux Indes avec sa femme. Or il est certain que les Rose-Croix, qui d'ailleurs ne constituèrent jamais une « société » au sens moderne de ce mot, eurent des liens directs avec des organisations orientales, et plus spécialement musulmanes, ce qui permet de penser que le personnage rencontré par Paul Lucas pouvait bien être l'un d'entre eux ; et, par une coïncidence assez remarquable, on verra que, dans le cas qui nous occupe présentement, quelques réponses suggèrent précisément l'existence de certains rapports avec l'Islam.

Le rôle des Rose-Croix, ou de ce qui fut ainsi désigné à partir d'une certaine époque et qui peut avoir été connu antérieurement sous d'autres noms, semble avoir été surtout de maintenir, tant que la chose fut possible, la communication du monde

occidental, attaché à la tradition judéo-chrétienne, avec le centre spirituel suprême, constitué par les détenteurs de la grande Tradition primordiale, dont toutes les traditions particulières sont dérivées plus ou moins directement. Le centre rosicrucien n'est donc qu'un des nombreux centres secondaires, subordonnés au centre suprême, et correspondant à autant de formes traditionnelles différentes ; tous sont d'ailleurs comme des images du centre suprême, qu'ils représentent en quelque sorte dans un domaine plus extérieur, et dont ils reflètent exactement la constitution ; n'est ce pas pour cette raison que nous trouvons ici trois Sages, analogues aux trois chefs suprêmes de l'« Agarththa », c'est-à-dire du véritable « Centre du Monde », mais qui ne doivent pas être confondus avec eux, puisqu'ils ne sont que préposés à la direction d'un centre secondaire ? Il faut ajouter que les membres de tous ces centres subordonnés n'en doivent pas moins, pour pouvoir remplir leur fonction, être rattachés directement à la Tradition primordiale, et avoir ainsi la conscience de l'unité profonde qui se dissimule sous la diversité des formes plus ou moins extérieures ; c'est pourquoi il est dit que les Rose-Croix peuvent parler toutes les langues ; mais ils n'apparaissent comme Rose-Croix qu'en tant qu'ils redescendent dans la forme, pour ainsi dire, afin de jouer le rôle qui leur est assigné et qui concerne spécialement une certaine tradition déterminée, celle de l'Occident chrétien. Comme d'ailleurs le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme forment, dans la filiation des différentes traditions, un ensemble étroitement lié, il est facile de comprendre qu'il y ait des relations plus spéciales entre les centres initiatiques auxquels est confié le dépôt des connaissances ésotériques se rapportant à ces trois formes traditionnelles.

Cela dit, revenons à la question de la localisation des centres spirituels, localisation qui peut être symbolique et réelle tout à la fois. On sait que la montagne est un des principaux symboles du « Centre du Monde » ; cette montagne sacrée, qui porte des noms divers suivant les traditions, est décrite comme polaire et doit l'avoir été effectivement à l'origine, puisqu'il est affirmé partout que la Tradition primordiale eut tout d'abord son siège dans les régions hyperboréennes. Ce siège peut s'être déplacé par la suite et avoir eu, selon les périodes en lesquelles se subdivise le cycle de notre humanité, plusieurs localisations successives ; au sens symbolique et spirituel, il n'en demeure pas moins toujours le « Pôle », c'est-à-dire le point fixe et immuable autour duquel le monde accomplit ses révolutions. Si nous considérons cette figure de la montagne, nous pourrions dire que, tandis que son sommet coïncide proprement avec le centre suprême, les centres secondaires, à travers lesquels les influences émanées de celui-ci descendent dans le monde, peuvent être représentés comme situés sur les flancs de la montagne, où ils s'étagent et se groupent selon les affinités particulières des formes traditionnelles auxquelles ils correspondent. Ainsi, en un sens qui est surtout symbolique, tous ces centres sont comme rassemblés en un même lieu ; et c'est ce que paraît représenter notamment la « Montagne des Prophètes » d'Anne-Catherine Emmerich, qui y a vu surtout ce qui se rapporte à la tradition occidentale, bien que ce soit sans doute en même temps le véritable « Centre du Monde », et qu'elle la situe d'ailleurs dans la région orientale où celui-ci est dit avoir actuellement, et depuis bien des siècles déjà, sa localisation effective.

Cependant, à un autre point de vue moins purement symbolique, on peut dire aussi que chaque centre secondaire doit être situé dans la partie du monde où est répandue la forme traditionnelle à laquelle il est spécialement affecté. Du moins, il en est ainsi normalement, et c'est par là que cette partie du monde conserve ses liens avec le centre suprême ; mais il en est autrement quand ces liens viennent à être rompus, comme c'est le cas pour l'Occident moderne. Alors, le centre secondaire, sans cesser d'exister, se retire du domaine extérieur où s'exerçait son action, et il est comme résorbé vers le centre suprême, où se maintient intégralement, d'une façon continue et constante, ce qu'on pourrait appeler l'« intériorité » de toutes les traditions ; c'est à cette sorte de résorption que correspond cette retraite des Rose-Croix en Asie dont nous avons parlé précédemment. Actuellement, il n'y a plus en Occident aucune organisation initiatique régulière, et tout ce qui y subsiste encore à cet égard ne représente plus que de simples vestiges d'un état antérieur, des formes vidées de leur contenu spirituel et désormais incomprises. Dans de telles conditions, si un contact avec le centre est encore possible parfois, ce ne peut être que d'une façon tout à fait exceptionnelle, par des manifestations isolées et temporaires de certains représentants de ce centre, ou par des communications reçues individuellement à l'aide de moyens plus ou moins extraordinaires, anormaux comme la situation même qui oblige à y recourir. Qui pourrait dire si nous ne nous trouvons pas ici en présence de quelque chose de ce genre, si la méthode qui est étudiée dans ce livre n'est pas précisément un de ces moyens de communication ? En d'autres termes, pourquoi cette méthode, sous son apparence strictement arithmétique, ne serait-elle pas destinée à fournir un support à certaines influences spirituelles, à peu près au même titre que tels ou tels objets matériels dont on pourrait trouver des exemples dans toutes les traditions ? Bien que nous ne puissions entrer dans de plus amples explications à ce sujet, nous pensons que ces quelques éclaircissements suffiront tout au moins pour que ceux qui voudront examiner la question sans parti pris comprennent que non seulement la chose n'a rien d'impossible, mais qu'elle s'accorde même fort bien avec toutes les données les plus authentiquement traditionnelles.